

Collana diretta da *Gianluca Cuozzo*

COMITATO EDITORIALE

Alberto Fabio Ambrosio (Luxembourg)
João Maria André (Coimbra)
Luca Bertolino (Torino)
Adriano Fabris (Pisa)
Luca Illetterati (Padova)
Sandro Mancini (Palermo)
Sara Nosari (Torino)
Andrea Poma (Torino)
Luca Taddio (Udine)
Francesco Tomatis (Salerno)
Luca Valera (Valladolid)

COMITATO SCIENTIFICO

Evandro Agazzi (Genova)
Adriano Ardovino (Chieti)
Petar Bojanic (Belgrado)
Rosaria Caldarone (Palermo)
Peter Casarella (Notre Dame, IN)
Adriana Cavarero (Verona)
Claudia D'Amico (Buenos Aires)
Jean Ehret (Luxembourg)
Roberto Esposito (Pisa)
Michel Fattal (Grenoble)
Riccardo Fedriga (Bologna)
Thomas Leinkauf (Münster)
Enrica Lisciani Petrini (Salerno)
Ferdinando Luigi Marcolungo (Verona)
Reinier Munk (Amsterdam)
Philippe Poirier (Luxembourg)
Caterina Resta (Messina)
Giuseppe Riconda (Torino)
Harald Schwaetzer (Bernkastel-Kues)
Carlo Sini (Milano)
Henriette Stahl (Trier)
Giuseppina Strummiello (Bari)
Andrea Zhok (Milano)

QUADERNI DI «FILOSOFIA»

filosofia urbana

Ripensare l'ecologia della città
a partire da approcci
culturali e interdisciplinari

a cura di Antonio Dall'Igna e Luca Valera



La pubblicazione del presente volume è stata realizzata con il contributo dell'Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione.

I saggi pubblicati nel presente volume sono stati sottoposti a un processo di peer-review

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

ISSN 2724-4938
ISBN 9791222308067

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Tutti i diritti sono riservati

Sommario

Introduzione

p. 9

ABITARE LA CITTÀ: ETICA, ESTETICA E POLITICA

Nicola Di Stefano

La città invisibile. Una riflessione tra ontologia ed estetica

p. 15

Luisa Paz Rodríguez Suárez

Desarraigo y aislamiento en la ciudad contemporánea

p. 25

Maria Teresa Russo

Dialettica di distanza e prossimità nella quotidianità urbana: spunti per un'etica del vicinato

p. 35

Jorge Martínez

La violence comme mode d'expression sociale et politique

p. 49

Valentina Maurella

Pom Poko: urbanizzazione e resistenza del vivente

p. 57

Sara Fontanelli

La spazialità dell'inconscio come *quaestio* quasi-trascendentale

p. 67

Ernesto C. Sferrazza Papa

Città ostile e città democratica. Istanze critiche e tentazioni normative

p. 79

Alessandro Carrieri

Campi di energia utopica: lo spazio urbano tra *ratio* e sogno

p. 87

ABITARE LA CITTÀ TRA NATURA E TECNOLOGIA

Antonio Dall'Igna

Città e catastrofe in alcune opere cinematografiche

p. 101

Jelson R. de Oliveira

Cidade e natureza no Antropoceno: rupturas, instrusões e o desafio da reconciliação

p. 113

Luca Valera

Ciudad y Naturaleza. El ambientalismo (filosófico) bajo la lupa

p. 127

Adriano Fabris

Spazio, ambienti, nuove forme di vita.
Per un'etica dell'abitare nei mondi tecnologici

p. 139

Carola Del Pizzo

Le città invis(/v)ibili: elementi per una geografia filosofica del metaverso

p. 147

Gianluca Cuozzo

Armonia ed entropia quali limiti dell'odierno abitare

p. 167

ORGANIZZARE LA CITTÀ. DALLA TEORIA ALLA PRASSI

Sergio Foà

Gli antipodi da conciliare: i *brownfields* e i beni comuni urbani

p. 189

Renato Lavarini

Ivrea, città industriale del XX secolo.
La *filosofia-di* una città industriale. La *filosofia-per* un patrimonio mondiale UNESCO

p. 199

Andrea Terranova
Le parole e le case
p. 207

Sandro Mancini
Le Corbusier nella scia della *philosophia perennis*
p. 221

Introduzione

Nel 2018 le Nazioni Unite hanno previsto che, entro il 2050, l'80% della popolazione mondiale vivrà nelle città. Le questioni urbane sono presenti nelle agende politiche internazionali, essendo fondamentali per il raggiungimento degli obiettivi dello sviluppo sostenibile.

In un mondo sempre più urbanizzato e segnato dalla crisi delle comunità, qual è il ruolo della filosofia nella costruzione partecipativa della città? La riflessione sulla città non solo è necessaria, ma deve essere rinnovata a causa delle trasformazioni in corso, in particolare quelle ambientali, economiche, sociali e politiche. In questo senso, il presente volume ha diversi obiettivi. Tra i più importanti, ricordiamo: rinnovare l'interesse filosofico, scientifico e culturale per la città come luogo di pensiero condiviso; evidenziare la responsabilità sociale della ricerca filosofica attraverso il suo impatto sulle politiche pubbliche; analizzare criticamente le forme attuali di organizzazione escludente dello spazio urbano; evidenziare le relazioni tra città e natura nel contesto della crisi ambientale e i rapporti reciproci tra densità di popolazione, grado di benessere e tasso di povertà; formare un pensiero orientato a uno sviluppo urbano inclusivo e sostenibile, radicato nella responsabilità del limite e della concretezza; approfondire la relazione tra città e lavoro, anche guardando alle proposte del passato presenti nel territorio (come quelle di Adriano Olivetti per la città di Ivrea).

Difatti, se il mondo è sempre più urbanizzato, è opportuno tentare di ricostruire il nesso originario tra filosofia e città. Lo sfondo di questo testo è costituito dalle consolidate tradizioni della “*Philosophy of Place*” (Malpas) e della “*Philosophy of the City*” (Meagher), che hanno acquisito una crescente rilevanza nel panorama filosofico attuale. Molte trasformazioni del mondo contemporaneo sono, infatti, associate a fenomeni spaziali: configurazione e concentrazione della produzione e della ricchezza; mobilità delle popolazioni nell'ambiente; scambi di beni, informazioni e tecnologie; flussi migratori; urbanizzazione diffusa; commercializzazione degli spazi urbani; gerarchia classista ed esclusione urbana; trasformazioni sociali.

È necessario, dunque, ripensare gli spazi urbani, contrastando la mancanza di critica, la standardizzazione della cultura e la riduzione della cittadinanza a relazioni di consumo. Poiché la città è un concetto complesso in cui si intrecciano questioni sociali, politiche, culturali, economiche, ecologiche ed educative, la filosofia della città implica necessariamente un approccio interdisciplinare, che prevede l'interazione di studiosi di filosofia, di storia della cultura, di architettura e design, esperti di diritto, di biblioteconomia ecc.

Il presente volume vorrebbe, dunque, superare l'attuale stato dell'arte, ossia le correnti riflessioni filosofiche sull'idea di città, recuperando il senso della città a partire da un approccio più complesso, culturale e attuale, che collega lo spazio urbano alla filosofia del luogo, implicando il riposizionamento spaziale della filosofia e la territorializzazione del pensiero – con attenzione al rapporto tra povertà, salute e sovraffollamento, all'inquinamento degli spazi urbani e alla possibilità di abitare non-luoghi.

Il libro, inoltre, prende spunto (presentando alcune approfondite rielaborazioni dei contributi) dal convegno internazionale dal titolo “Filosofia urbana. Ripensare l'ecologia della città a partire da approcci culturali e interdisciplinari”, tenutosi a Torino il 24 e il 25 novembre 2023. Il convegno è stato organizzato dal Centro Studi Interdisciplinari sul Pensiero e l'Arte del Rinascimento, dalla Fondazione Centro Studi “Augusto Del Noce” e dalla Società Cusanaiana, con il patrocinio della Città di Torino, dell'Alleanza UNITA, dell'Università degli Studi di Torino (Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione) e del Centro Culturale “Pier Giorgio Frassati”. Inoltre, sia il libro sia il convegno si collocano nel quadro dell'Alleanza UNITA, che è una delle 50 Alleanze Europee finanziate dalla Commissione europea nell'ambito dei progetti Erasmus. L'Alleanza UNITA coinvolge 12 università, di sette paesi europei: Italia, Spagna, Portogallo, Francia, Svizzera, Romania e Ucraina. Oltre all'Università di Torino, fa parte dell'Alleanza UNITA anche l'Università di Zaragoza, con la quale abbiamo sviluppato il progetto di cui è parte importante il presente libro. Tale progetto, diretto dai due curatori del volume, ha previsto varie iniziative che hanno permesso di approfondire, in modo filosofico, le tematiche e le problematiche relative ai contesti urbani poc'anzi sottolineati. In particolare, ci permettiamo di ricordare la mobilità che si è svolta presso l'Università di Valladolid e che ha visto protagonisti alcuni degli autori e delle autrici dei capitoli del libro, nonché la mobilità che ha portato docenti e dottorandi dell'Università spagnola a Torino e a Ivrea (iniziative che si sono svolte tra settembre e ottobre 2023). Tali attività sono state preziosissime occasioni per approfondire le riflessioni degli autori e delle autrici del libro in merito alla città, alla cultura ad essa sottostante, nonché alle dimensioni etiche, politiche ed estetiche dell'abitare umano.

Il libro, come anche il convegno ed il progetto stesso, è stato pensato a partire da un forte approccio interdisciplinare, che ha previsto un'interazione sempre improntata al dialogo e al confronto – pacato o acceso, ma sempre conviviale. Conviviale nel senso della convivialità di cui parlava Ivan Illich: ovvero una attenzione apicale al senso del limite, un coraggioso richiamo all'azione responsabile, e la capacità di volgere la prossimità della catastrofe in opportunità salvifica.

Un'altra parola chiave di questo libro è “ecologia”. I temi ecologici sono di importanza capitale, sono davvero un campo decisivo oggi: un campo in cui viene messo alla prova il destino dell'umanità. Se l'abitare, come cifra essenziale dell'essere umano, si caratterizza come la forma delle relazioni con gli altri esseri umani e non umani, la questione ecologica è una questione sostanzialmente antropologica: ne va della nostra umanità. È all'interno di questo contesto più ampio che le questioni etiche e politiche assumono un senso più e profondo, e la “cittadinanza”

può essere riletta in un modo più proficuo. La questione della città, dunque, non è semplicemente un tema spaziale o architettonico: è un modo per ridefinire la nostra umanità. In questo senso, la scommessa di questo libro è quella di contribuire a ripensare l'umano e il non umano nell'epoca attuale, ossia l'epoca della civilizzazione tecnologica.

A partire da queste poche idee, presentate nell'introduzione per offrire al lettore una mappa orientativa, abbiamo inteso organizzare questo volume collettaneo, nel quale si potranno apprezzare approcci (anche disciplinari) molto differenti e, allo stesso tempo, complementari. Il libro si divide in tre parti, nelle quali si affrontano le questioni etiche, estetiche e politiche dell'abitare umano (parte I), la dicotomia tra città e natura alla luce della tecnica (parte II) e una riflessione sulle diverse forme di organizzazione della città (parte III).

Prima di lasciare il lettore ai diversi testi presenti in questo libro, vogliamo ringraziare i singoli autori e le singole autrici, che, con grande entusiasmo, hanno deciso di accettare la nostra proposta di condividere con un pubblico più ampio le proprie considerazioni, pensieri e inquietudini nei confronti di un tema quantomai attuale e problematico.

Abitare la città: etica, estetica e politica

Nicola Di Stefano

La città invisibile. Una riflessione tra ontologia ed estetica

ABSTRACT: *In this chapter, I delve into the theme of the city primarily through a philosophical perspective. Firstly, I pose the ontological question concerning the type of entity we refer to when discussing the notion of “city”. The challenges that arise in characterizing the material properties of such an entity prompt me to underscore the intangible, yet no less substantial, quality of the city. Subsequently, I engage in an aesthetic reflection, exploring the notion of “atmosphere” as the perceived affective quality of architectural space. This concept leads me to define the city as a physically lived and affectively experienced space, capable of rendering immaterial and intangible qualities tangible. In this characterization, I use Benjamin’s concept of porosity to comprehend the dynamic interpenetration between the city and the citizen in the creation of urban and individual identity.*

KEYWORDS: *city, atmosphere, porosity.*

1. Introduzione

A partire dall’inizio del secolo scorso, la riflessione sul tema della città si è progressivamente intensificata, sollevando diverse questioni di rilevanza sociologico-antropologica – dalla funzione della città nella costituzione dell’identità individuale e comunitaria, fino alle prospettive ecologiche sul futuro delle città. In parallelo, uno sforzo teorico è stato finalizzato alla chiarificazione del concetto di città dal punto di vista filosofico. Si consideri, ad esempio, la recente pubblicazione di un volume della rivista *Topoi* (Volume 40, Numero 2, 2021), dedicato al tema della città. In quel volume, Kenny Easwaran (2021) definisce la città come un agente razionale collettivo, una comunità di persone le cui vite quotidiane sono legate dalla geografia piuttosto che da un ente governativo o un confine legale. Un approccio differente è quello sviluppato da Achille Varzi (2021), che mira a rispondere alla domanda circa l’identità della città in quanto oggetto di indagine logico-ontologica, concludendo che la città può essere definita come un processo funzionale.

In linea con queste riflessioni, in questo capitolo considero il tema della città da un punto di vista filosofico, chiedendomi, innanzitutto, quali siano le proprietà materiali dell’entità cui ci riferiamo quando impieghiamo il termine ‘città’ (Sezioni 2 e 3). Le difficoltà che emergono nell’identificare tali proprietà in maniera oggettiva

e generale mi spinge a spostare l'indagine sul piano estetico e, in particolare, sulla nozione di atmosfera (Sezione 4) e di porosità (Sezione 5). Tali nozioni consentono di descrivere quella dimensione così peculiare della città, al tempo stesso immateriale e tangibile, come luogo fisico connotato e vissuto primariamente in maniera affettiva.

2. Quale ontologia per la città?

La mia riflessione esordisce da una constatazione sull'uso ampio e diversificato che il concetto di città assume nel linguaggio ordinario. Pensiamo a espressioni quali: "Abito a Milano", "Sei proprio un milanese!", "Vivo a Milano da 10 anni, ma non mi sento un milanese". In tutte queste occorrenze, il concetto di città viene evocato (letteralmente o metaforicamente) e facilmente compreso senza generare fraintendimento alcuno. È evidente che la parola "Milano" in queste espressioni abbia significati differenti. Nel primo caso, essa indica un luogo geografico, una localizzazione spaziale che, molto probabilmente, viene trasmessa come informazione personale a un interlocutore. Di fronte a una simile informazione, nessuno sarebbe portato a chiedere "Perché?" – si tratta di un semplice dato riguardante un fatto o circostanza personale. Nel secondo caso, Milano viene evocata nell'espressione "milanese", da intendersi solo metaforicamente come "abitante di Milano". In questo caso, infatti, l'espressione probabilmente *non* si riferisce a un cittadino di Milano; vuole piuttosto indicare una persona che presenta alcuni tratti tipici dello stereotipo del cittadino di Milano. In questo caso, il soggetto che venisse additato come "milanese", potrebbe chiedere legittimamente "Perché?", e otterrebbe probabilmente una risposta circa il suo atteggiamento, il suo modo di parlare o di vestire. Nella terza occorrenza, infine, l'interlocutore non intende certo dire che non è un cittadino di Milano, ma che non si identifica con qualcosa che eccede l'essere residenti di quel comune. Anche in questo caso, la mancata identificazione non riguarda uno spazio fisico, ma un tratto comportamentale, ideale o immateriale che viene spesso associato a quello spazio fisico.

Quale caratterizzazione di città può sostenere gli usi sopra considerati? Nel primo caso, al di là dei problemi che emergono dall'elasticità dei "confini" di queste aree nel tempo, una definizione fisico-amministrativa dello spazio urbano di Milano come "ente territoriale" potrebbe reggere l'uso. Negli altri due casi – invero molto frequenti nel linguaggio quotidiano – nei quali l'esatta posizione geografica dei confini è (quasi) del tutto irrilevante, occorre cercare una diversa caratterizzazione. A cosa ci riferiamo dunque quando parliamo di *città* in queste espressioni?

L'esempio di città che non esistono più – le città *morte* – potrebbe aiutarci nella riflessione. Luoghi come Ostia antica sono "città" di cui, oggi, possiamo solo visitare i resti. Ma i resti *di cosa* esattamente? Quello che manca in queste città, si potrebbe osservare, è anzitutto la presenza di abitanti. Tuttavia, se è sicuramente vero che

Ostia antica non è più abitata, più problematico è affermare che è una città morta *perché* disabitata. Verrebbe da dire, piuttosto, che il fatto che sia disabitata è una *conseguenza* del fatto che è morta. Non ci sono più abitanti perché la città è *morta*. Prima la città muore, poi gli abitanti se ne vanno. E la causa della morte di una città potrebbe essere un evento storico preciso, come una battaglia, o un evento neutrale, come l'eruzione di un vulcano, o il lento susseguirsi di fatti storici e naturali che ne hanno determinato la scomparsa. A un certo punto, si determinano le condizioni per cui quella città non "vale più la pena" di un insediamento umano. Tuttavia, alcune città hanno mostrato una resistenza straordinaria a fatti storici o eventi naturali devastanti. Hiroshima e Nagasaki contano oggi più di un milione di abitanti, la prima, e quasi mezzo milione la seconda, e la loro ricostruzione è avvenuta nelle aree bombardate nel 1945. Se l'essere viva, o morta, di una città ha dunque a che vedere con la presenza di abitanti, tale rapporto non va interpretato come un nesso di causa.

Torniamo allora a pensare la città primariamente come luogo geografico, come spazio delimitato da confini. Tale caratterizzazione appare oggettiva e universale, valida per ogni entità che definiamo città (anche per Ostia antica). Detto altrimenti, di ogni città possiamo identificare i confini entro i quali si definisce il suo spazio geografico. Tale caratterizzazione si riferisce intuitivamente alla rappresentazione oggettiva della città come area delimitata su una mappa. Tuttavia, essa abbraccia l'idea comune di città come spazio disegnato su una mappa, senza problematizzarne i contenuti. Se è vero che tale definizione risponde a criteri di oggettività e universalità, essa rischia di essere troppo *inclusiva*, nel senso che non dice nulla di ciò che all'interno di quello spazio geografico rappresenti la città.

Consideriamo un'immagine di Roma dal satellite. Se è ragionevole affermare che tutto ciò che caratterizza la città di Roma sta *all'interno* di quel confine, tale affermazione non dice nulla su che cosa, all'interno di quel confine, è *Roma*. Certamente il Colosseo e la Basilica di San Pietro. E lo stadio Olimpico? Se fosse spostato fuori dal confine, succederebbe qualcosa alla città di Roma? Verosimilmente no. E le panchine dei parchi, o i semafori? Verrebbe da dire di no. E i pini marittimi? Forse un po' di più, se consideriamo il poema sinfonico di Respighi "I pini di Roma".

Queste riflessioni suggeriscono che né la mera localizzazione geografica, né il concetto più generale di spazialità fisica possono garantire un criterio sufficiente a cogliere l'essenza di quello spazio che il cittadino *vive* quotidianamente. Questo spazio, oltre a essere percorso o attraversato come entità fisica e tridimensionale, è anche e soprattutto vissuto come spazio *affettivo*. È solo facendo riferimento a questa dimensione della città, tanto vagamente definita quanto chiaramente percepita, che molti degli usi metaforici cui facevamo riferimento in apertura possono essere compresi. Ed è grazie a questa dimensione che le città si fissano nell'immaginario collettivo delle persone che le visitano o che le abitano, come accade per Vienna o Parigi.

3. La Vienna di Freud e la Parigi di Baudelaire

“A Vienna le strade sono lastricate con la cultura. Nelle altre città le strade sono lastricate con l’asfalto”. Così Karl Kraus, che Vienna la conosceva bene, in *Detti e contraddetti* (Kraus 1992). Non occorre aver visitato la città per sapere che le strade sono lastricate di asfalto, anche a Vienna. Cosa intendesse Kraus, tuttavia, è chiaro. E non si riferisce solo alla presenza di musei, chiese, o sale da concerto – elementi che probabilmente non distinguono Vienna da molte altre capitali europee. Kraus si riferisce a quell’atmosfera tipica di una città che, negli anni di Kraus, è stata il riferimento della cultura europea per la medicina, l’economia, la letteratura, la musica e la filosofia (si veda il saggio di Bettelheim 2018). In modo simile, per Baudelaire, Parigi rappresenta la modernità, il dinamismo e la metamorfosi dell’uomo moderno. Le strade di Parigi *sono* i sogni e le delusioni dei parigini che le rendono vive e uniche, camminando senza meta. Parigi è il senso del malessere e dello *spleen*, delle contraddizioni della condizione esistenziale.

Per Kraus come per Baudelaire, la materialità dei palazzi e delle strade di Vienna e Parigi esprime l’essenza di un’epoca e incarna le rivoluzioni antropologiche, sociali, politiche e psicologiche che l’uomo ha compiuto in quelle città, anche *grazie* a quelle città. Il *Valzer viennese* rappresenta lo spirito di un’epoca, così come l’atmosfera unica di un caffè parigino negli anni della Belle Époque. Alcune città vivono nel futuro, altre vivono di un passato che non è più. Basti pensare a Tokyo o Dubai, e a Venezia.

Questi esempi supportano l’idea che ciò cui ci riferiamo quando parliamo di città in modo metaforico abbia essenzialmente a che fare con la capacità, tipica di (alcune) città, di rendere manifeste qualità immateriali e intangibili. Resta ora da spiegare quale proprietà della città renda possibile questa capacità. A tale domanda, credo si possa rispondere indicando nella nozione di atmosfera un buon candidato. Di seguito, ripercorro brevemente le origini filosofiche del concetto di atmosfera al fine di evidenziarne i nessi con la componente affettiva degli spazi fisico-architettonici.

4. La nozione di atmosfera

Le radici filosofiche della nozione di atmosfera risiedono nella “nuova fenomenologia” di Hermann Schmitz (ad esempio, 2005). Un contributo significativo alla concettualizzazione delle atmosfere è stato fornito negli ultimi decenni da Böhme (ad esempio, 1993 e 2000), che concepisce la nozione di atmosfera in senso essenzialmente estetico (ma si veda anche von Hofmannsthal 1905). Böhme caratterizza le atmosfere utilizzando un linguaggio metaforico e allusivo, definendole, ad esempio, come realtà soggettive e oggettive che ci coinvolgono o ci impressionano pur non essendo entità né oggettive né soggettive, ma in qualche modo intermedie (Böhme 1993). Proprio tale natura mista soggettivo-oggettiva è essenziale nella

comprensione delle atmosfere da parte di Böhme. La nozione di atmosfera è stata anche applicata alla musica e al suono (ad esempio, Bertinetto 2019; Riedel & Torvinen 2019; Di Stefano 2023).

Altre concezioni sottolineano l'esternalità delle atmosfere come un tratto distintivo. Griffero ha descritto come le atmosfere originino e si diffondano nello spazio, raggiungendo il soggetto che percepisce (Griffero 2014 e 2017). Questa caratterizzazione è vicina al modo in cui le atmosfere vengono concettualizzate in ambito architettonico, dove sono definite come qualità estetiche ed affettive dell'ambiente. Ad esempio, Kotler (1973) definisce l'atmosfera come l'insieme di qualità sensoriali che colui che progetta uno spazio cerca di infondere nello spazio (Kotler 1973, 51). Talvolta, si è utilizzata la nozione di atmosfera anche per descrivere il carattere che rende unici certi luoghi (ad esempio, la "capri-ness" di Capri; vedi Seamon 2021). Lo sviluppo di metodi quantitativi per misurare l'atmosfera percepita di uno spazio (ad esempio, Vogels 2008), concepita come misura della valutazione affettiva dello spazio, conferma l'idea di Böhme che le atmosfere sono sentimenti spazializzati, quasi oggettivi (2006, 16). Interessante è osservare come questo concetto evochi un modello esternalista dell'esperienza affettiva che era presente nel mondo greco antico, in cui i sentimenti sono considerati esterni al soggetto (Griffero 2014).

Alcune proprietà rendono la nozione di atmosfera particolarmente utile per descrivere l'uso metaforico del termine città. Primo, l'*esternalità*. L'esternalità implica che le atmosfere siano *date* al soggetto percipiente piuttosto che proiettate dal soggetto o cognitivamente attribuite all'ambiente esterno. L'atmosfera di Parigi o Vienna si impone al soggetto, a prescindere dalla disposizione interiore o dalla volontà del soggetto stesso: non si può scegliere di cogliere o meno l'atmosfera tipica dei vicoli di Montmartre o della Ringstraße, perché tali atmosfere sono, almeno in parte, cognitivamente impenetrabili, cioè non possiamo "forzarle" cognitivamente. Per tali motivi, le atmosfere sono state occasionalmente considerate il corrispettivo affettivo di ciò che le affordances percettive sono nell'ambiente spaziale (Arbib 2021, 221 e segg.; Griffero 2022). Questi tratti rendono le atmosfere oggetto di percezione *immediata*, cioè che non richiede la mediazione di facoltà o processi cognitivi superiori: cogliamo la solennità austera di una cattedrale gotica insieme al suo colore. In termini leibniziani, potremmo dire che le atmosfere sono oggetto di percezione "chiara e confusa": le percepiamo chiaramente ma non sapremmo dire esattamente che cosa, dell'oggetto di percezione, le determini, e in che modo.

Infine, le atmosfere sono caratterizzate da una componente patico-affettiva (Griffero 2019). In tedesco, il termine "Atmosphäre" si riferisce al concetto di "Stimmung" ("umore", ma anche "intonazione/accordatura"), che indica uno stato affettivo. Percepire un'atmosfera significa quindi apprendere, eventualmente intonandosi, una qualità affettiva dello spazio circostante (Pallasmaa 2014). Combinando le caratteristiche di esternalità e la componente affettiva, alcuni commen-

tatori hanno proposto di concepire un'atmosfera come uno spazio affettivo condiviso (vedi, ad esempio, Griffero 2014).

Resta ora aperta la domanda circa il modo in cui l'atmosfera di una città si trasmetta attraverso i suoi palazzi e le sue strade. Nella prossima sezione, cercherò di dare risposta a questa domanda rifacendomi all'idea di "porosità" descritta da Benjamin in *Immagini di città* (2010).

5. La porosità della città

"Porosità" è il termine utilizzato da Benjamin per indicare la dialettica di compenetrazione fluida delle dimensioni spazio-temporali, pubblico-private, esterne-interne che caratterizzano l'esperienza abitativa della città di Napoli (cf. Distaso 2017 e Messori 2011). Porosa è la materia architettonica, inerte ma capace di assorbire la vita brulicante delle strade e dei vicoli, trattenendola e restituendola a chi passeggia tra quei muri. La porosità di Napoli è anche la porosità dei suoi abitanti, che assorbono l'atmosfera creata dai palazzi e dai vicoli, dalla luce e dal mare, e che diviene il palcoscenico sul quale raccontare la loro esistenza come un'opera teatrale. Nella città porosa, l'inanimato diventa animato, parte essenziale di una scenografia esistenziale dove tutto, anche la facciata screpolata di una chiesa, si anima di energia vitale.

Il tema della compenetrazione reciproca tra città e cittadino, quasi al modo di una simbiosi organica, fa emergere la dimensione esistenziale della città, come luogo nel quale non semplicemente viviamo, ma cerchiamo di realizzarci *in quanto uomini*, di "diventare ciò che siamo". Così, alla città affidiamo il nostro progetto di vita, che costruiamo e portiamo avanti anche grazie alla città in cui viviamo. Si comprende meglio ora il senso di una delle frasi citate in apertura, nella quale l'ipotetico interlocutore denunciava l'impossibilità di identificarsi, e di realizzarsi, in una città che non sente propria, in quanto incarna uno spirito nel quale non ritrova se stesso.

Pensiamo al ruolo della città nel film *City lights* di Charlie Chaplin. La città è luogo di opportunità, di eccesso e di stenti, di cambiamento, di rivalsa e, allo stesso tempo, ingiustizia sociale. La città è tempio dell'amore, ma anche cella nella quale il dolore si vive in solitudine, circondati dal disinteresse di chi passeggia di fianco – come nel caso del ricco "amico" di Charlot. La città è luogo nel quale le relazioni sociali sono strappate alla frenesia del tempo che scorre, e che obbliga i più a non soffermarsi nemmeno di fronte a chi tende loro la mano, in cerca di aiuto. Finché un vagabondo si concede il lusso di indugiare, intrattenendosi con la giovane fioraia e ritagliandosi uno spazio inedito nel turbinio frenetico del caos cittadino vestendo, sua insaputa, i panni di un milionario. L'impenetrabile e gelida corazza della città americana, tutta "pace e prosperità", si incrina e si scioglie, aprendo così lo spazio per un amore puro, frainteso e autentico.

6. Caveat

Le argomentazioni presentate sin qui potrebbero sollevare alcune obiezioni, soprattutto in merito all'attribuzione iniziale di una qualche peculiarità al concetto di città connessa con l'assenza di un sostrato materiale che la definisca e, conseguentemente, la vaghezza del suo significato. Si potrebbe infatti osservare che tali criticità si estendono a molti altri "oggetti", specialmente di pertinenza estetica. Ad esempio, ci si potrebbe domandare a cosa ci riferiamo quando parliamo della *Quinta Sinfonia* di Beethoven. Non certo all'esecuzione che posso ascoltare ora su *YouTube*, o quella cui ho assistito anni fa a Vienna, ma nemmeno alla prima esecuzione del 1808. Forse al manoscritto conservato nella Deutsche Staatsbibliothek di Berlino? O all'edizione in parti d'orchestra pubblicata a Lipsia da Breitkopf e Härtel nel 1809? Non sembra esserci una risposta valida che rimandi a un sostrato materiale in grado di fondare l'ontologia dell'entità "*Quinta Sinfonia*". Tale conclusione sembrerebbe essere confermata indirettamente dal fatto che, se qualcuno intendesse distruggere la "*Quinta Sinfonia*", anche i più appassionati potrebbero dormire sogni tranquilli, perché il malintenzionato non avrebbe idea di cosa fare per portare a termine il suo piano.

Saremmo così portati a considerare gli aspetti immateriali e simbolici come parte essenziale dell'opera musicale, percorrendo una linea argomentativa simile a quella che abbiamo percorso per riflettere sulla città. Si potrebbe inoltre obiettare che la vaghezza riconosciuta al concetto di città, determinata dall'assenza di un referente preciso, sia, in realtà, comune a molti termini che utilizziamo abitualmente senza rischio di fraintendimento. In termini wittgensteiniani, potremmo dire che il concetto di città entra a far parte di molti giochi linguistici, anche in mancanza di una definizione unica che abbracci tutte queste possibili occorrenze.

Se, da un lato, occorre riconoscere la legittimità delle obiezioni di cui sopra, va anche sottolineato che la *Quinta sinfonia*, così come l'*Infinito* di Leopardi, sono oggetti percettivamente più evanescenti e ontologicamente più "fragili" della città. Quest'ultima, infatti, si distingue anzitutto come una datità percettiva molto più ricca di un'opera musicale o poetica, venendo esperita nello spazio tridimensionale come realtà multisensoriale: della città *vediamo* l'architettura, *sentiamo* i rumori, *odoriamo* i profumi, *assaporiamo* i sapori, *tocchiamo* i monumenti. Resta, allora, sorprendente quanto un concetto così solidamente radicato nella percezione sensibile resista ad una caratterizzazione esaustiva nei termini delle sue qualità materiali e si presti a essere meglio compreso nei termini di nozioni allusive quali quelle di atmosfera e porosità.

7. Conclusione

In questo capitolo, ho cercato di sostenere che l'essenza delle città è "invisibile" in quanto essa viene principalmente avvertita affettivamente o esperita paticamente.

In questo contesto, il concetto di “atmosfera” si è rivelato uno strumento utile per comprendere il carattere esternalizzato e spazializzato della dimensione immateriale città. Allo stesso tempo, la nozione di “porosità” ha consentito di descrivere il rapporto osmotico tra città e cittadino che presiede alla costituzione dinamica dell’identità, al tempo stesso, del cittadino e della città. L’atmosfera di Roma non è semplicemente determinata Colosseo, ma da ciò che accade intorno al Colosseo in virtù del fatto che è il Colosseo, ed è poroso.

Concludo con un riferimento alla distinzione tra “esperienza di” e “esperienza con”, recentemente introdotta da Giovanni Matteucci nel suo *Estetica e natura umana*, in quanto credo possa aiutare a comprendere il peculiare rapporto tra individuo e città. Da un lato, l’*esperienza di* è una relazione cognitiva “frontale” tra un agente e un contenuto esterno, focalizzata sul giudizio, la rappresentazione e la valutazione dell’oggetto da parte del soggetto; dall’altro lato, l’*esperienza con* definisce un’interazione immersiva e “circolare” tra organismo e ambiente, essenzialmente finalizzata alla percezione, intesa in senso dinamico (Matteucci 2019, 37-71). Se, nel primo caso, il soggetto esperisce l’oggetto in maniera funzionale, nel secondo caso il soggetto si rinnova attraverso l’incontro *con* l’oggetto esperito. È proprio a partire da quest’ultimo tipo di esperienza che possiamo comprendere il rapporto tra individuo e città, e il significato di espressioni metaforiche quali “Vedi Napoli e poi muori!”: fai esperienza *con* Napoli, rinnova il tuo sguardo attraverso l’unicità dell’atmosfera che solo Napoli ti permette di vivere.

Bibliografia

- Arbib, Michael Anthony. 2021. *When brains meet buildings*. Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, Walter. 2010. *Immagini di città*. Torino: Einaudi.
- Bertinetto, Alessandro. 2019. “Parker’s mood. Emotional atmospheres and musical expressiveness in jazz”. *Studi di estetica*, n. 14: 23-41.
- Bettelheim, Bruno. 2018. *La Vienna di Freud*. Milano: SE.
- Böhme, Gernot. 1993. “Atmosphere as the fundamental concept of a new aesthetics”. *Thesis Eleven*, 36, n. 1: 113-126.
- Böhme, Gernot. 2000. “Acoustic atmospheres: A contribution to the study of ecological aesthetics”. *Soundscape*, 1, n. 1: 14-18.
- Böhme, Gernot. 2006. “Atmosphere as the subject matter of architecture” in *Herzog and Meuron: Natural history*, Ursprung Philip, a cura di, 398-407. Baden: Lars Müller Publishers.

- Di Stefano, Nicola. 2023. "Musical Emotions and Timbre: from Expressiveness to Atmospheres". *Philosophia*, 51, n. 5: 2625-2637.
- Distaso, Leonardo. 2017. "Una città porosa: gli appunti di Walter Benjamin su Napoli" in *La baia di Napoli*, Aveta Aldo, Marino Bianca Gioia, Amore Raffaele, a cura di, 13-16. Napoli: Artstudiopaparo.
- Easwaran, Kenny. 2021. "The concept of rationality for a city". *Topoi*, 40, n. 2: 409-421.
- Griffero, Tonino. 2014. *Atmospheres: Aesthetics of emotional spaces*. Farnham: Ashgate Publishing.
- . 2019. "Pathicity: Experiencing the world in an atmospheric way". *Open Philosophy* 2, n. 1: 414-427.
- . 2022. "They are there to be perceived: Affordances and atmospheres" in *Affordances in Everyday Life: A Multidisciplinary Collection of Essays*, Djebbara Zakaria, a cura di, 85-95. Cham: Springer International.
- Kotler, Philip. 1973. "Atmospherics as a marketing tool". *Journal of Retailing*, 49, n. 4: 48-64.
- Kraus, Karl, 1992. *Deti e contraddetti*. Milano: Adelphi.
- Matteucci, Giovanni. 2019. *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*. Roma: Carocci.
- Messori, Rita. 2011. "La porosità dei muri. Su alcune analogie tra Walter Benjamin e Maurice Merleau-Ponty". *Ricerche di S/Confine*, 2, n. 1: 273-286.
- Pallasmaa, Juhani. 2014. "Space, place and atmosphere. Emotion and peripheral perception in architectural experience". *Lebenswelt: Aesthetics and Philosophy of Experience*, 4, n.1: 230-245.
- Riedel, Friedlind., e Juha Torvinen, a cura di. 2019. *Music as atmosphere*. London: Routledge.
- Schmitz, Hermann. 2005. *Die Wahrnehmung. System Der Philosophie III*. Studienausgabe. Bouvier.
- Seamon, David. 2021. "Place attachment and phenomenology: The dynamic complexity of place" in n.L. C. Manzo & P. Devine-Wright (Eds.), *Place attachment*, Manzo Lynne, Devine-Wright Patrick, a cura di, 29-44. Abigdon-New York: Routledge.
- Varzi, Achille, 2021. "What is a City?". *Topoi*, 40, n. 2: 399-408.

- Vogels, Ingrid. 2008. "Atmosphere metrics: Development of a tool to quantify experienced atmosphere" in *Probing experience: From assessment of user emotions and behaviour to development of products*, Westerink Joyce H.D.M., Ouwkerk Martin, Overbeek Thérèse J.M., F. Pasveer W. Frank, Ruyter Boris, 25-41. Dordrecht: Springer.
- von Hofmannsthal, Hugo. 1905. "Shakespeares Könige und große Herren: Ein Festvortrag". *Jahrbuch Der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft*, 41: 10-27.

Luisa Paz Rodríguez Suárez

Desarraigo y aislamiento en la ciudad contemporánea¹

ABSTRACT: This contribution aims to shed light on the kind of uprootedness that characterises the contemporary city and to discuss some of the fundamental reasons that give rise to it. To do so, we take as a reference the thought of Martin Heidegger and the philosophy of architecture of Juhani Pallasmaa.

KEYWORDS: philosophy of architecture, Pallasmaa, Heidegger, uprooting.

La pregunta por la habitabilidad de las ciudades y de las casas es una de las cuestiones centrales del urbanismo y de la arquitectura. Y lo es porque está ligada a lo que se denomina “calidad de vida” de las personas. Cuando nos dan la cédula de habitabilidad de una vivienda, nos autorizan a usarla y así llegar a convertirla en nuestro hogar. Cada vez más se habla de viviendas y ciudades sostenibles, especialmente porque las ciudades se están convirtiendo progresivamente en entornos que resultan inhabitables, incluso inhóspitos, ya que nos hacen sentir desamparados. Sin embargo, las construcciones de viviendas, gracias a los medios técnicos –pensemos en la domótica–, hacen posible viviendas “inteligentes” que procuran un confort creciente. Así las cosas, parecería que la habitabilidad y el confort van de la mano, formando un ecosistema que por sí mismo debería generar bienestar y seguridad.

Por otra parte, hay muchas construcciones que no son viviendas, como los aeropuertos o los hospitales, que, aún siendo confortables o formando un entorno muy higiénico, hacen sentir a sus usuarios especialmente desarraigados. Ante esta situación las preguntas que surgen inevitablemente son las siguientes: ¿Se puede identificar la habitabilidad con el confort e, incluso, reducirla a él? ¿Cómo se relacionan la habitabilidad y el sentirse en casa o el sentimiento de arraigo? Para intentar responder a estas preguntas tomaremos como referencia el pensamiento de Martin Heidegger y la filosofía de la arquitectura de Juhani Pallasmaa, ya que un ingrediente fundamental de su enfoque es la fenomenología hermenéutica del filósofo alemán.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el Husserl-Archiv de la Universidad de Freiburg, gracias al Programa NextGenerationEU (Recualificación del Sistema Universitario Español. Ministerio de Universidades) financiado por la Unión Europea.

El autor de *Ser y tiempo* reflexionó sobre estos problemas en la conferencia que impartió en un congreso sobre arquitectura que tuvo lugar en Darmstadt en 1951, bajo el título “Construir Habitar Pensar”. El tema del coloquio, *Ser humano y espacio*, pretendía hacer frente a un problema que resultaba acuciante en la Alemania de posguerra: la escasez de viviendas. Un tema que, por otra parte, fue abordado por entonces en otros muchos coloquios a lo largo del país. Era una cuestión, pues, de interés público la que allí se debatía. En él intervinieron arquitectos, ingenieros, filósofos y teóricos de la cultura.

La intervención de Heidegger causó un enorme impacto que se ha prolongado en la teoría y práctica de la arquitectura desde entonces hasta nuestros días. La destrucción parcial o total de muchas ciudades alemanas a causa de los bombardeos produjo una grave escasez de viviendas. Millones de personas habían perdido sus casas y fueron desplazadas, provocando un sentimiento de desarraigo generalizado. En su intervención Heidegger se refirió a este sentimiento, y lo más interesante, a nuestro juicio, es que no lo redujo a una emoción contingente que fuera exclusiva de ese momento por una escasez material, sino que lo situó en un contexto más amplio al entenderlo como un sentimiento epocal y, a la vez, como un rasgo propio de la condición humana. Con su conferencia, como dice, no pretendía dar reglas sobre la construcción técnica de los edificios ni tampoco reflexionar sobre ideas arquitectónicas –como lo hace la teoría de la arquitectura–, sino que su pensamiento intenta poner en evidencia algo que considera esencial si se quiere afrontar la crisis de la vivienda en toda su radicalidad: ¿qué significa habitar? (Heidegger GA 7, 147).

Por su parte, el arquitecto finlandés Juhani Pallasmaa aborda el problema del desarraigo en la ciudad contemporánea en una obra publicada muchos años después, en 2005, con un título muy elocuente, *Los ojos de la piel: la arquitectura y los sentidos*. Se trata de un ensayo basado en otros escritos que había elaborado diez años antes. En ellos manifestaba su preocupación por la influencia que había tenido en la arquitectura el predominio de la vista y la supresión de los otros sentidos. Por eso en esta obra lo que pretende es “expresar la importancia del sentido del tacto para nuestra experiencia y nuestra comprensión del mundo”, con el fin de cuestionar el sentido dominante de la vista y la represión de la modalidad sensorial del tacto, ya que, ha aprendido, como dice –citando a Turrell (2003, 144)–, que “vemos a través de la piel” (Pallasmaa 2006a, 9-10). Es más, está convencido de que

[t]odos los sentidos, incluida la vista, son prolongaciones del sentido del tacto; los sentidos son especializaciones del tejido cutáneo y todas las experiencias sensoriales son modos del tocar y, por tanto, están relacionados con el tacto. Nuestro contacto con el mundo tiene lugar en la línea limítrofe del yo a través de partes especializadas de nuestra membrana envolvente (ib., 11).

Para ello se basa en el trabajo del antropólogo Ashley Montagu, quien ha investigado la primacía del tacto en nuestra relación con el mundo. Tal como

explica, la piel es el órgano más antiguo y sensible de todos. Por eso se ha reconocido desde antiguo como el origen de los demás sentidos. Incluso la córnea del ojo, que es transparente, está recubierta por una capa de piel, de manera que constituye nuestro primer medio de comunicación (Montagu 1986, 3; citado por Pallasmaa 2006a, id.). De ahí que el arquitecto finlandés afirme:

El tacto es la modalidad sensorial que integra nuestra experiencia del mundo con la de nosotros mismos. Incluso las percepciones visuales se funden e integran en el *continuum* háptico del yo; mi cuerpo me recuerda quién soy y en qué posición estoy en el mundo. Mi cuerpo es realmente el ombligo de mi mundo, no en el sentido del punto de vista de la perspectiva central, sino como el verdadero lugar de referencia, memoria, imaginación e integración (Pallasmaa 2006a, 10-11).

En *Los ojos de la piel* reflexiona filosóficamente sobre la teoría y la práctica arquitectónica, llegando a la conclusión de que las personas que viven en la ciudades de nuestro actual mundo tecnológico y globalizado experimentan sentimientos crecientes de alienación, distanciamiento y soledad (ib., 22). Para él, la razón por la que la arquitectura y la ciudad contemporánea fomentan estos sentimientos de desarraigo es porque son “ocularcentristas”. Por eso la denomina “ciudad del ojo”, para referirse a la distancia y la exterioridad que, a su juicio, la caracterizan (ib., 45). Si bien la primacía de la vista se adapta mejor a la aceleración del mundo tecnológico, lo hace a costa de una alarmante pérdida de cercanía y comunicación. Como explica:

El dominio del ojo y la eliminación del resto de los sentidos tiende a empujarnos hacia el distanciamiento, el aislamiento y la exterioridad. Sin duda, el arte del ojo ha producido edificios imponentes y dignos de reflexión, pero no ha facilitado el arraigo humano en el mundo (ib., 22).

Para Pallasmaa ese es justamente el problema, que la arquitectura se entienda a sí misma de una manera que contradiga su sentido, esto es, construyendo ciudades que no sólo no faciliten el arraigo humano en el mundo, sino que, por el contrario, fomenten un desarraigo que lo haga inhabitable. La unilateralidad de lo visual define, a su juicio, el proyecto moderno, una de cuyas consecuencias fundamentales es dejar “sin hogar al cuerpo y al resto de los sentidos, así como a nuestros recuerdos, nuestros sueños y nuestra imaginación” (id.). A pesar de que tenga su origen en el mundo griego, la hegemonía del ojo es un fenómeno bastante reciente. Con Heráclito, Platón y Aristóteles, el pensamiento y la vista han ido de la mano. Pallasmaa hace suyas las palabras de Sloterdijk (1983) para explicar el papel central de la vista en la filosofía:

Los ojos son el prototipo orgánico de la filosofía. Su enigma consiste en que no sólo pueden ver sino que son capaces de verse a sí mismos viendo. Esto les otorga una prominencia entre los órganos cognitivos del cuerpo. Una buena parte del pensamiento filosófico es en realidad únicamente ojo-reflexivo, ojo-dialéctico, se ve a sí mismo viendo (citado por Pallasmaa 2006a, 18).

También en el Renacimiento los cinco sentidos formaban un sistema jerárquico, siendo el más elevado el de la vista y el más bajo el tacto. Sin embargo, como explica el arquitecto finlandés –citando a Lucien Febvre–, “en el siglo XVI no se veía primero, [sino que] [...] se olía, se olfateaba el aire y se captaban los sonidos”. El ojo ocupaba entonces el tercer lugar, mientras que el tacto y el oído estaban muy por delante de la vista. Fue más tarde, sobre todo cuando la vista se ocupó en la geometría, “poniendo su atención en el mundo de las formas [...] cuando se dio rienda suelta a la vista en el mundo de la ciencia, al igual que en el mundo de las sensaciones físicas y, también, en el de la belleza” (ib., 32). En el siglo XX la jerarquía de los sentidos es diferente, porque la hegemonía del ojo propicia una separación creciente entre el ser humano y el mundo. Algo que, en consecuencia, repercute directamente en la concepción de la arquitectura. Así, los escritos de los arquitectos del movimiento moderno entronizan el sentido de la vista cuando afirman, como hiciera Le Corbusier: “Yo no existo en la vida sino a condición de *ver*” (1999, 23; citado por Pallasmaa 2006a, 35). Este privilegio del ojo en la teoría de los primeros modernos puede apreciarse también en figuras tan emblemáticas como Walter Gropius o László Moholy-Nagy, quien decía que “[p]aulatinamente se va imponiendo la higiene de lo óptico” (2005, 95; citado por Pallasmaa 2006a, 36).

Tal como explicó Pallasmaa en una entrevista de 2006, la cultura de la imagen, propia de las sociedades tecnológicamente avanzadas, genera un tipo de arquitectura que califica de narcisista, porque entiende al arquitecto como si fuera una estrella y al edificio que construye como un objeto hecho desde la vista y para ser visto (Pallasmaa 2006b). Según su diagnóstico, en nuestro mundo globalizado se ha impuesto esta arquitectura que considera comercial y nihilista, una de cuyas peores consecuencias es que produce conjuntos arquitectónicos que son iguales en sitios totalmente diferentes, impidiendo nuestra identificación y comunicación con ellos (Pallasmaa 2006a, 27-29). De esta suerte el edificio se convierte en un objeto más de consumo, hecho para unas personas desconocidas que son sus consumidores, provocando un extrañamiento y un desarraigo perturbadores. A su juicio, cuando la arquitectura se entiende a sí misma de este modo olvida, en última instancia, su propósito esencial, que no es otro que el de “anclar al ser humano en el mundo” (Pallasmaa 2006b). Por eso, frente a esta “arquitectura del ojo” propone una arquitectura háptica, ya que el tacto, a diferencia del ojo, no es un órgano que distancia, sino que es un sentido que nos acerca y une al mundo, en vez de separarnos de él. El tacto “nos une a lo tocado [...] [e] invita a juntarse y a ser uno con lo tocado, con el entorno” (id.). Con su reflexión, cuestiona el paradigma visual reduccionista imperante en la cultura moderna y sugiere atender a la experiencia humana concreta en todas sus dimensiones, una experiencia de la que forman parte todos sus sentidos. Ello supone, en última instancia, preguntarse –como también lo hizo Heidegger– ¿qué significa habitar?

Para el filósofo de Messkirch, si se quiere comprender verdaderamente en qué consiste habitar, es preciso ante todo cuestionar la idea tradicional que entiende la relación entre construir y habitar desde el esquema medio-fin (Heidegger GA 7, 147-148). Así, el habitar sería el fin del construir, siendo éste el medio necesario que lo haría posible. Como explica, se trata de una idea que ha guiado acrítica-

mente a la práctica arquitectónica y que es preciso pensar a fondo, a pesar de su aparente obviedad. Como Heidegger pone de manifiesto, una consecuencia de este esquema es que habitar y construir son comprendidos como dos actividades humanas independientes, de manera que habitar sería un comportamiento humano más entre otros –como trabajar o elegir un producto de consumo– y construir sería entonces aquello que lo haría posible. A su modo de ver, esta concepción del habitar es tan habitual como insuficiente, ya que encierra una idea que desfigura su auténtica naturaleza. Y esta idea no es otra que aquella que identifica el habitar con el simple hecho de tener un alojamiento. Como dice, no todas las construcciones son viviendas, como sucede con un aeropuerto o una central eléctrica. Si bien habitar va más allá de estas construcciones, tampoco es algo que se limite a la vivienda. Con ello lo que está diciendo es que habitar es más que estar en una construcción y no se reduce a alojarse en ella. Como veremos, esta idea será fundamental y en cierto modo es compartida con Pallasmaa cuando explica el sentimiento de desarraigo que se siente en las ciudades de hoy en día.

El momento histórico en el que Heidegger pronuncia su conferencia es particularmente dramático. Por eso reconoce que los bloques de viviendas, que se estaban construyendo en muchas ciudades por la urgencia de la situación, son construcciones que proporcionan alojamiento y que ello es, sin duda, tranquilizador. Ahora bien, lo que se pregunta es si alojarse en estas viviendas garantiza de por sí que acontezca un habitar. En otras palabras, ¿habitamos nuestras casas cuando nos alojamos en ellas? Como hemos dicho, podemos incluso estar en un edificio confortable y sostenible, pero no sentirnos en casa en él. Por eso, el filósofo cuestiona que el verdadero sentido del habitar se limite simplemente a estas características, para afirmar algo que será decisivo, a nuestro juicio, para Pallasmaa, y, en general, de gran repercusión en la teoría y práctica arquitectónica contemporánea desde mediados del siglo XX: que el confort y la sostenibilidad no son por sí solas garantía del habitar. Por esta razón, a diferencia del esquema tradicional medio-fin, plantea que “construir no es sólo un medio [...] para el habitar, [sino que] es en sí mismo ya el habitar” (ib., 148). Ahora bien, si esto es así, lo que hay que descifrar entonces, como propone, es “¿en qué medida pertenece el construir al habitar?” (ib., 147). Esta pregunta supone por sí misma el rechazo a la idea tradicional que las considera dos comportamientos humanos que pudieran darse por separado. El filósofo de Messkirch las entiende como una única actividad desde el punto de vista de la experiencia humana considerada en su totalidad, esto es, de su ser-en-el-mundo. Según su argumentación, las palabras construir y habitar comparten la misma raíz en el alto alemán, lo cual indica que tienen un origen común, como puede verse en la etimología de la antigua palabra *bauen*:

Construir significa “habitar”. [...] *Bauen, buan, bhü, beo*, coinciden con nuestra palabra “*bin* [soy]”. [...] Entonces ¿qué significa *ich bin* [yo soy]? La antigua palabra *bauen* –a la que pertenece el “*bin*”– contesta: “*ich bin*”, “*du bist*” quiere decir yo habito, tú habitas. El modo en que tú eres y yo soy, la manera según la cual nosotros los seres humanos *somos* sobre la tierra es el *buan*, el habitar. Ser un ser humano significa: estar sobre la tierra como mortal, es decir, habitar. La antigua palabra *bauen* significa

que el ser humano *es* en la medida en que *habita*; esta palabra *bauen* significa *al mismo tiempo* proteger y cuidar; a saber, como labrar un campo, cultivar una viña (ib., 149).

Con ello lo que está diciendo es que el habitar constituye el rasgo fundamental del ser de lo humano. En otras palabras, que el modo en que existe el ser humano, su ser-en-el-mundo, es habitando y lo hace construyendo. De este modo se invierte el esquema tradicional medio-fin, porque, no es que haya que construir (medio) para habitar (fin), sino que construir supone habitar. Nos parece que es lo que sostiene cuando afirma que “todo construir es en sí mismo un habitar” y que “no habitamos porque hemos construido”, sino que sólo podemos hacerlo “en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto somos los que habitan” (ib., 150). De ahí que este construir como habitar no sea un mero comportamiento contingente entre otros que el ser humano pudiera tener, sino que se refiere al modo de ser que le caracteriza y que tiene que ver con la constitutiva necesidad de realizar su existencia. Dicha necesidad estriba en que existir no es una cosa dada de una vez para siempre, sino que es algo que ha de ser continuamente realizado por el esencial inacabamiento del ser humano. Una condición humana en la que, en última instancia, se basa su desarraigo existencial. Por eso puede decir que la mayor penuria del ser humano no es la de verse expuesto a la escasez material de un alojamiento, algo de por sí terrible, sino que, aún teniéndolo, se sienta privado de hogar. Una razón, a nuestro juicio, por la que sostiene que habitar es algo que siempre debemos aprender (ib., 163). Por lo tanto, si queremos entender en qué consiste habitar, es preciso hacerse cargo de esta condición humana, algo imprescindible para saber qué hacemos cuando construimos edificios y, en último término, por qué lo hacemos.

Apoyándose en la significación originaria de construir como habitar, Heidegger explica que, lejos de ser dos actividades separadas, este construir originario se despliega en el construir que cuida las cosas y en el construir que erige edificios (ib., 149). Esto supone algo que será fundamental para la arquitectura: que el construir que erige edificios recibe su sentido del construir originario, que es el habitar que cuida las cosas, y lo hace resguardándolas, albergándolas. Por eso, cuando el construir se desliga del habitar –como si fuera una actividad independiente–, altera su sentido propio, ya que con ello se desvincula de la vida de los seres humanos, esto es, de la dimensión existencial de su habitar, para centrarse abstractamente en la industria de la construcción. En ella interviene un arquitecto-autor que construye un edificio para consumidores desconocidos, de manera que el edificio construido no es más que otro producto de consumo. Para Heidegger la penuria que desvincula el construir del habitar es la más radical del mundo contemporáneo, más incluso que la escasez de viviendas, y sucede cuando las construcciones son organizadas atendiendo exclusivamente a las exigencias de la producción mercantil de un mundo tecnocrático (Sharr 2022, 74). Esta idea tendrá una gran influencia en la arquitectura posterior, como sucede con la de Pallasmaa, quien la hace suya al denunciar el desarraigo de la ciudad contemporánea, invocando las bases ontológicas de la arquitectura expuestas por Heidegger.

Así pues, construimos para combatir nuestro desarraigo constitutivo o, dicho de otro modo, porque nuestra forma de vivir consiste en habitar el mundo. Mas el modo en que construimos –cuando está desconectado de la vida de sus habitantes–, lejos de procurarnos un hogar, un lugar en el que habitar, provoca un desarraigo aún mayor. Pallasmaa comparte este diagnóstico y por eso entiende que el cometido de la arquitectura es “articula[r] las experiencias del ser-en-el-mundo” (Pallasmaa 2006a, 12). Esto supone que el alojamiento tiene que basarse en una integración, porque esta es, para él, el cometido de la arquitectura. En este sentido, más allá del funcionalismo, entiende la arquitectura como un arte. Ello supone trascender la arquitectura narcisista, propia de la ciudad del ojo, para entenderla como un arte que proporciona una experiencia de nosotros mismos:

Los edificios y las ciudades proporcionan el horizonte para entender y confrontar la condición humana existencial. En lugar de crear simples objetos de seducción visual, la arquitectura relaciona, media y proyecta significados. El significado primordial de un edificio cualquiera está más allá de la arquitectura; vuelve nuestra conciencia hacia el mundo y hacia nuestro propio sentido del yo y del ser (id.).

El arquitecto finlandés critica, en consecuencia, el ocularcentrismo de la tradición occidental, cuya filosofía objetivadora ha consagrado el privilegio de la vista predominante en la cultura moderna. Para ello se apoya en la crítica que Heidegger lleva a cabo en su conferencia de 1938, titulada “La época de la imagen del mundo”, cuando sostiene que “[e]l acontecimiento fundamental de la edad moderna es la conquista del mundo como imagen” (Heidegger GA 5, 94). De esta suerte, el ser humano –entendido a través de la concepción del sujeto moderno– se convierte, ante todo, en un espectador. Como expone Pallasmaa, la hegemonía de la vista es una de las raíces tanto del narcisismo como del nihilismo. Mientras que para el ojo narcisista la arquitectura es concebida únicamente como un medio de autoexpresión, el ojo nihilista fomenta la distancia y la alienación. En lugar de propiciar la experiencia integrada del mundo, la arquitectura nihilista nos separa, impidiendo nuestra participación en él. Así, “[e]l mundo se convierte en un viaje visual hedonista y carente de significado” que altera e, incluso, impide la comunicación (Pallasmaa 2006a, 27-29).

En definitiva, la hegemonía del ojo contribuye a la separación del individuo de su mundo, de manera que en lugar de participar en él, se convierte en un espectador suyo, en alguien que lo observa. Sin embargo, la situación existencial del ser humano es otra, ya que primariamente pertenecemos al mundo, es decir, que nuestra existencia se caracteriza justamente –como dice Pallasmaa evocando a Heidegger– por ser-en-el-mundo. Tal como explica, en la arquitectura el predominio del ojo es posible por “la aparición de la idea de un observador incorpóreo” (ib., 33-35). Esta perspectiva del observador se genera cuando se desprende de una relación con el mundo. Algo que sucede, a su modo de ver, cuando se suprimen el resto de los sentidos en favor del ojo, gracias a la exposición constante a las imágenes y a las extensiones tecnológicas del ojo. Como afirma: “La actual producción industrial en serie de imagería visual tiende a alejar la visión de la participación

e identificación emocional” (ib., 29). Esta es una de las razones por las cuales la tecnología ha tenido un papel decisivo para que la vista se haya convertido en el sentido hegemónico frente al tacto o el olfato en el actual desarrollo de la cultura occidental. A este respecto recuerda que Susan Sonntag mostró “el papel de la imagen fotografiada en nuestra percepción del mundo” y cómo nos hace caer en una ilusión cuando – como dice la filósofa estadounidense– “la fotografía nos persuade de que el mundo es más accesible de lo que en verdad es” (1973, 96; citado por Pallasmaa 2006a, 42).

Como hemos dicho, el arquitecto finlandés denomina arquitectura del ojo a la concepción que la somete a dicho paradigma visual. A su juicio, este paradigma es el principio desde el que se planifican las ciudades, porque a través de él la ciudad es comprendida como si estuviera separada del cuerpo y fuera vista globalmente desde un avión. El problema radica en que la organización urbanística de muchas ciudades se ha hecho partiendo de este ojo perspectivístico, es decir, desde una perspectiva del “ojo idealizado y cartesianamente incorpóreo del control y del distanciamiento” (Pallasmaa 2006a, 40). Es más, como ha puesto de manifiesto, este paradigma ocularcentrista modula “nuestra relación con el mundo” (ib., 20), contribuyendo a un tipo de arquitectura en la que lo central es la imagen visual llamativa –organizada por la publicidad–, en lugar de fomentar una experiencia con una base existencial. A su juicio, esta es la razón por la que los edificios se han separado de lo que denomina su profundidad su existencial, convirtiéndose en meros productos-imagen.

En definitiva, la mutación del ser humano en espectador ha hecho que el arte arquitectónico se haya convertido en una arquitectura de la imagen, porque, “[e] lugar de experimentar nuestro ser-en-el-mundo, lo contemplamos desde afuera como espectadores de imágenes proyectadas sobre la superficie de la retina” (ib., 41). Esta arquitectura retiniana fomenta un distanciamiento en la construcción que vacía los edificios de su significado existencial, convirtiéndolos en objetos aislados y distantes, en sitios inhabitables, al menos para un ser humano. Como explica Pallasmaa, un ejemplo de esta construcción distanciada son las inexpresivas fachadas de vidrio reflectante sobre las que rebota la mirada de su espectador sin resultar afectada, produciendo en consecuencia una perturbadora sensación de irrealidad y alienación. Cuando los edificios “se aíslan en el terreno frío y distante de la visión. Con la pérdida de la tactilidad [...] pasan a ser repulsivamente planos, de bordes afilados, inmateriales e irreales”. De esta suerte, “el distanciamiento de la construcción [...] convierte aún más las obras arquitectónicas en decorados para el ojo” (ib., 42), en una escenografía vacía.

Para el arquitecto finlandés, este tipo de ciudad fomenta el desarraigo y traiciona el sentido mismo de la arquitectura, que consiste en domesticar el espacio para que podamos habitarlo, dada la constitutiva necesidad humana de arraigo. Se trata, pues, de una arquitectura “autista” (ib., 46), en la medida en que no responde a las necesidades existenciales de sus habitantes. Una idea que también había planteado Heidegger en su conferencia al rescatar la significación originaria de construir y habitar como una actividad única. Con ello lo que había planteado, en definitiva, es otra idea de gran interés para la arquitectura: que

construir es originariamente una respuesta al habitar, ya que ambos forman parte del modo humano de vivir. Su pensamiento fenomenológico-hermenéutico ha puesto de manifiesto el carácter existencial del habitar. Un concepto con el que indica que las relaciones del ser humano con las cosas de su mundo involucran de suyo el construir, porque éste es una respuesta al modo de habitar, es decir, a esas relaciones en las que el ser humano aparece siendo quien es, realizando su existencia.

Por todo lo dicho, la conclusión a la que llega Pallasmaa es que, cuando la arquitectura se vacía de su significado existencial, pasa a ser “una forma de arte en peligro en extinción”. Frente a esta arquitectura autista reivindica, en consecuencia, una arquitectura háptica, del tacto, que fomente “una mirada participativa y empática” (ib., 48-50), como si fuera *los ojos de la piel*, como reza el título de su libro. Una de las razones, a nuestro juicio, por la cual el arquitecto finlandés se ha nutrido del pensamiento de Heidegger a la hora de reflexionar sobre la arquitectura, es precisamente porque invita a pensar los edificios sin considerarlos abstractamente como objetos autónomos, como si fueran objetos de consumo contruidos para ser vistos.

Antes bien, el filósofo los piensa como cosas contruidas y, correlativamente, tampoco entiende al ser humano como un sujeto cognoscente que los observara de manera distanciada, sino que en su descripción fenomenológica aparece primariamente como su habitante, es decir, como alguien que puede ser interpelado por ellas, pudiendo ser afectado y respondiendo con su comportamiento. Como Heidegger explica, lo que hace de algo una cosa es su poder de reunión, su capacidad de articular nuestra experiencia o ser-en-el-mundo. Así, una cosa contruida es algo que reúne, es decir, que vincula al ser humano con su situación y, al hacerlo, lo alberga, lo cual permite que pueda permanecer en ella. Permanecer en las cosas supone encontrar una morada en ellas, porque los edificios, en tanto que cosa contruida, alberga lo que somos, la totalidad de nuestra experiencia, lo cual incluye nuestros recuerdos y esperanzas.

A nuestro modo de ver, esta es la razón por la que Pallasmaa dice que “[l]a arquitectura significativa hace que tengamos una experiencia de nosotros mismos” y por lo que considera que este es realmente su cometido, como el de cualquier otro arte (ib., 12). Para él, esto es lo que explica que la arquitectura, cuando es una forma de arte, esté “profundamente comprometida con cuestiones metafísicas del yo y del mundo, [...] del tiempo y de la duración, de la vida y de la muerte” (ib., 20), ya que debe enfrentarse a cuestiones fundamentales sobre la existencia humana en el espacio y el tiempo, en definitiva, a su ser-en-el-mundo.

Bibliografía

- Heidegger, Martin. 1977 [1938]. “Die Zeit des Weltbildes”. *Gesamtausgabe* [en adelante GA] 5. *Holzwege*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- . 2000 [1951]. “Bauen Wohnen Denken”. GA 7. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

- Le Corbusier. 1999 [1930]. *Precisiones respecto a un estado de la arquitectura y del urbanismo*. Barcelona: Apóstrofe.
- Moholy-Nagy, László. 2005 [1925]. *Pintura, fotografía, cine*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Montagu, Ashley. 1986. *Touching: the human significance of the skin*. New York: Harper & Row.
- Pallasmaa, Juhani. 2006a. *Los ojos de la piel: la arquitectura y los sentidos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- . 12 agosto 2006b. “La arquitectura de hoy no es para la gente”. Suplemento *Babelia*. *El País*.
- Sharr, Adam. 2022. *Heidegger sobre la arquitectura*. Barcelona: Editorial Reverté.
- Sloterdijk, Peter. 1983. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sonntag, Susan. 1973. *On photography*. New York: Penguin Books.
- Turrell, James. 2003. “Plato’s cave and light within”, en Heikkinen, Mikko (ed.). *Elephant and butterfly: permanence and change in architecture*, IX Simposio Alvar Aalto, Jyväskylä.

Maria Teresa Russo

Dialettica di distanza e prossimità nella quotidianità urbana: spunti per un'etica del vicinato

ABSTRACT: *The neighborly relationship is the most contingent of our relationships, determined by contiguity, by coexistence in the same space. The contribution aims to analyse the dialectical character of this relationship to show its ethical and political dimension. On the one hand, it presents itself as a “body to body” relationship, a co-presence of physical contact made up of smells, voices, noises: an intimacy that is, however, neither declared and not always desired. On the other hand, especially in large cities, with the development of digital technologies, physicality is losing its centrality in favour of the importance of virtual “places”: social ties are becoming increasingly deterritorialised and communities are increasingly disconnected from a particular space. Faced with the crisis of the neighborhood relationship, various proposals are emerging to recover this social bond: for example, the phenomenon of Social Streets, or organised groups to reduce the social isolation of the elderly. Building an ethics of proximity always requires as a condition a reciprocity with a supra-functional character.*

KEYWORDS: *caring relationship, community, ethics, neighborliness, urban philosophy.*

Introduzione

Il termine “vicinato”, come suggerisce la sua etimologia, si riferisce alla condizione dell’abitare vicino ad altri, cioè in case o in terre contigue, sia con persone che abitino vicino, sia con popolazioni e stati confinanti. Indica anche l’insieme delle persone che abitano nella stessa strada o nello stesso condominio. In antropologia culturale e in sociologia, per vicinato s’intende una unità sociale distinta per contiguità residenziale e insieme per affinità etniche o di condizione sociale, in questo caso coincidente con il termine “quartiere”¹.

Nel presente contributo mi soffermerò sull’analisi della relazione che in una metropoli si può instaurare con chi ci abita accanto, sia esso il vicino di fronte, del piano di sotto o di sopra, riconoscendo che è la più contingente delle nostre

1 “The neighborhood is a social unit which, by its clear definition of outline, its inner organic completeness, its hair-trigger reactions, may be fairly considered as functioning like a social mind” (Woods 1914, 580).

relazioni, la grande incognita del nostro installarci in un luogo, ma anche la più inevitabile. Come è stato osservato, il fatto stesso di stabilirsi in un luogo per abitarlo, prevede avere dei vicini e questo porta con sé implicitamente un'esigenza o persino una richiesta di una qualche forma di cameratismo².

Si intende pertanto analizzare il carattere dialettico di questa relazione di contiguità determinata dalla coesistenza in uno stesso spazio, per poi mostrare che essa ha una dimensione etica e anche politica. In effetti, la attraversa una tensione interna tra diversi poli: prossimità e distanza, ma anche intimità e riservatezza, discrezione e intrusione, somiglianza e differenza, accessibilità e interdizione. Da qui la definizione di costellazione, per definirne la molteplicità di sfumature che concorrono a comporre quella che è la più quotidiana delle nostre esperienze.

Gli interrogativi a cui si intende rispondere prendono le mosse ovviamente dall'analisi simmeliana, antesignana delle indagini urbane della Scuola di Chicago, per poi estendersi a una riflessione più specificamente filosofica, meno presente nell'abbondante letteratura sociologica sul tema.

L'analisi si sviluppa su due coordinate: la prima è quella di come si configuri e come debba essere intesa questa relazione così singolare; la seconda riguarda come si collochi nell'attuale stile di vita dell'assetto urbano, caratterizzato allo stesso tempo da densità e solitudine. Da considerare inoltre il ruolo dei nuovi mezzi di comunicazione che, in un certo senso, prescindendo dalla spazialità, rendono tutti vicini ma prescindendo dal corpo, che invece nella contiguità assume un grande rilievo.

Che tipo di legame può creare questa relazione "corpo a corpo" con i vicini, copresenza di contatto fisico fatta di odori, voci, rumori, che comporta una condivisione, in certa misura, di un'intimità, tuttavia non dichiarata né sempre voluta? Essere "a portata di orecchio", "a portata di naso" è di per sé una condizione di solidarietà o, al contrario, può essere il detonatore di intolleranza e persino di ostilità? Il recente neologismo di *stalking condominiale* ne è un esempio o la conflittualità di molte riunioni di condominio. Come è stato osservato, "la questione del vicinato si colloca all'intersezione tra due ambiti; l'analisi delle patologie del sociale e il ritorno alla vita ordinaria, ma obbliga anche a chiedersi come definire la prossimità e il sociale stesso"³.

Infatti, se limitassimo la relazione di vicinato a quella di una conoscenza abitudinaria, anche dettagliata ma superficiale, sarebbe adeguato assimilarla a quella che si instaura con i "familiar strangers" studiata da Milgram? Oppure, associare le comunità di vicinato alla nozione di capitale sociale o considerarle una risorsa in funzione dell'ordine pubblico non rischia di inquadrarle in una dimensione utilitaristica? Ma se questa funzione è senz'altro indice di un interesse condiviso per il bene comune, non sempre è immune da localismi tribali, dove la coesione di un gruppo potrebbe essere in funzione dell'esclusione di gruppi differenti.

2 "The man who establishes his home beside yours begins to have a claim upon your sense of comradeship" (Woods 1914, 578).

3 L'Heuillet 2016, 20.

In definitiva: se la Scuola di Chicago con ragione già nel 1925 definiva la città come un “laboratorio sociale”⁴, resta da esplorare come vi si configura oggi il legame sociale tra vicini e se esso sia sempre effettivamente a misura umana. Se, insomma, la realtà del vicinato possa trasformarsi in una pratica e in un’etica della vicinanza.

Estraneità della vita urbana?

Gli ultimi decenni hanno visto un notevole aumento della ricerca sociologica che esamina gli “effetti di vicinato” nei contesti urbani, con prove crescenti degli esiti significativi che gli ambienti sociali di quartiere possono avere sulla vita dei residenti. La Scuola di Chicago ha posto giustamente in evidenza la reciproca dipendenza tra elemento spaziale e sociale, ma assegnando un’importanza eccessiva all’ambiente come artefice della soggettività⁵. Per di più, le indagini svolte, prendendo in esame prevalentemente sistemi urbani caratterizzati da varietà etnica ed elevati livelli di violenza, si sono spesso concentrate sulla correlazione tra l’ambiente e i fenomeni di criminalità.

D’altra parte, che la vita urbana sia una messa alla prova del legame sociale si rinvia già nel saggio di Simmel del 1903⁶, scritto tre anni dopo la *Filosofia del denaro*, dove lo studioso appare piuttosto pessimista sulla tipologia di relazioni possibili nelle metropoli⁷, mentre cerca di analizzare gli sconvolgimenti prodotti dallo sviluppo delle grandi metropoli urbane sulla condotta individuale, da lui stesso sperimentati in prima persona nella Berlino degli ultimi anni dell’Ottocento, dove si stava verificando una vera e propria esplosione demografica. Analogamente, Tönnies nel 1887 aveva già distinto tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, dove la prima sarebbe la comunità dai rapporti personalizzati e caldi, mentre la seconda costituirebbe la società dalle relazioni impersonali e fredde, come quelle di vicinato⁸. La vita urbana, come il luogo della massima individualizzazione, unita alla “fitta concentrazione di stimoli nervosi contraddittori”⁹ e alla velocità, condurrebbe chi vi abita, secondo Simmel, ad attutire la propria sensibilità, a chiudersi in sé, in quell’atteggiamento *blasé*, che è una forma di difesa, una reazione con la mente anziché con il cuore alle tante sollecitazioni contraddittorie. Appare chiaro il dualismo dell’agire sociale: paradigma della prestazione e controprestazione nei rapporti pubblici, coloritura affettiva nei rapporti con la cerchia più ristretta dei familiari. Questo atteggiamento indifferente e distaccato dell’abitante della metro-

4 Park 1967, 55-68.

5 Si pensi alla critica condotta dagli studi di Margaret Archer, per la quale l’agire sociale è soprattutto effetto della riflessività, da lei denominata “conversazione interiore” (Archer 2006).

6 Simmel 1995.

7 Già in *Philosophie des Geldes* (1900), Simmel aveva evidenziato la “fretta esteriore e il grado di eccitazione della vita moderna”, nonché la dissoluzione dei vincoli comunitari a causa dell’economia monetaria (Simmel 1984, 681, 687-688).

8 Tönnies 2011, 64-70.

9 Simmel 1995, 42.

poli è descritto da Simmel come il passaggio dalla piacevole socievolezza (*Geselligkeit*) alla sociabilità o “sociazione”¹⁰ (*Vergesellschaftung*), che si sedimenta in gesti e azioni “poco appariscenti”, ma non porta a un avvicinamento attivo all’altro. Per non finire interiormente disintegrato dal continuo contatto con altri individui, il cittadino metropolitano si costruisce una corazza di riserbo, “a cui è dovuto il fatto che spesso per anni non conosciamo neppure di vista i nostri vicini”¹¹. Un atteggiamento che Simmel non esita a definire anche come “una tacita avversione, una reciproca estraneità, una repulsione che al momento di un contatto ravvicinato, e a prescindere dall’occasione, può capovolgersi immediatamente in odio e in aggressione”¹². Da qui la necessità di frapporre una distanza, di “voltare le spalle”, in uno stadio latente di antipatia¹³. D’altra parte, la fugacità degli incontri, rispetto a quelli più intensi di un piccolo paese che consentono una conoscenza reciproca profonda, spinge alla finzione e a cercare di mostrarsi in qualche modo originali, per riuscire a emergere dalla folla anonima.

Nonostante più di un secolo ci separi dalle osservazioni di Simmel, il rischio che nella nuova geografia urbana le relazioni, pur molteplici, siano superficiali o persino ostili è reale. Il contatto e la distanza sono i due elementi dello spazio che strutturano la società. Ma un tempo la distanza costituiva l’elemento dominante, la prossimità era minacciata per difetto e il contatto andava cercato proprio in nome del legame sociale. Oggi, invece, l’elemento dominante è il contatto ed è la distanza ad essere cercata: la prossimità è minacciata per eccesso. Il contatto va quindi riempito di prossimità per non degenerare in promiscuità¹⁴.

È il “sovraccarico urbano” teorizzato da Milgram¹⁵, di fronte al quale le persone tendono ad adattarsi, ritirandosi da scenari che forniscono elevati livelli di stimoli. Il tipo di relazione è quello di “estranei familiari” (*familiar strangers*), che Milgram quasi 50 anni fa paragonava alla modalità di rapporto che si instaura con i pendolari con i quali si coincide su un mezzo pubblico¹⁶. Analogamente a quanto nel 1908 Simmel aveva osservato nel suo *Excursus sullo straniero*¹⁷, Milgram attribuiva il fenomeno degli estranei familiari all’eccesso di stimoli e di informazioni urbane, osservando che l’elaborazione percettiva degli altri è molto meno impegnativa dal punto di vista cognitivo rispetto alla loro elaborazione sociale. Pertanto, le persone riconoscono percettivamente l’estraneo familiare ma non si coinvolgono in una ulteriore interazione. Questa visione sembra riecheggiare il famoso apologo dei

10 Secondo la traduzione di Jedlowski, che la preferisce a “interazione” (Simmel 1995, 13).

11 Simmel 1995, 45.

12 Simmel 1995, 45.

13 Simmel 1995, 46.

14 L’Heuillet 2016, 181.

15 Milgram 1970, 1461-1468.

16 Milgram 1977. Milgram ha specificato che una persona diventa un “estraneo familiare” quando è osservata ripetutamente per un certo periodo di tempo ma senza una interazione diretta. Gli sconosciuti familiari sono qualcosa di più di perfetti sconosciuti, in quanto hanno un background di esperienze condivise, ma non raggiungono il livello di un conoscente vero e proprio.

17 Simmel 1998, 580-589.

porcospini delineato da Schopenhauer nel 1851, in cui gli animali, dopo essersi avvicinati per riscaldarsi, a causa delle loro spine, cercando di mantenere una distanza di sicurezza. Il filosofo conclude:

così il bisogno di società, che scaturisce dal vuoto e dalla monotonia della propria interiorità, spinge gli uomini l'uno verso l'altro; le loro molteplici repellenti qualità e i loro difetti insopportabili, però, li respingono di nuovo l'uno lontano dall'altro. La distanza media, che essi riescono finalmente a trovare e grazie alla quale è possibile una coesistenza, si trova nella cortesia e nelle buone maniere.

A colui che non mantiene quella distanza, si dice in Inghilterra: *keep your distance!* – Con essa il bisogno del calore reciproco è soddisfatto in modo incompleto, in compenso però non si soffre delle spine altrui. – Colui, però, che possiede molto calore interno preferisce rinunciare alla società, per non dare né ricevere sensazioni sgradevoli.¹⁸

Tuttavia, pur nel suo sguardo disincantato sulla vita metropolitana, Simmel appare meno pessimista di quanto lo fossero Schopenhauer e più tardi lo stesso Milgram. Egli è infatti convinto che la forma pura di reciprocità evidenziata dal termine tedesco *Wechselwirkung* (interazione) sia comunque una risorsa. La cura della conversazione e delle forme minime di cortesia costituisce per Simmel una sorta di urbanità che si sedimenta nel tempo e permette all'interazione di giungere, se svolta con discrezione, come scambio tra uguali e in modo disinteressato, a una sorta di socievolezza¹⁹.

Il vicinato come dialettica tra prossimità e distanza

È innegabile che i rapporti di vicinato vivano di una tensione tra la distanza e la prossimità, tra la fugacità e la ripetitività, tra l'intimità e l'indifferenza. Certamente la struttura abitativa condiziona la relazione di vicinato: si pensi agli ascensori che dai garage conducono direttamente alla porta di casa propria o alla presenza o meno di balconi e cortili o ai quartieri periferici di villette a schiera, che nella loro architettura ripetitiva e nella scarsa possibilità di interazione sembrano incarnare un ideale di vita basato sull'alienazione desiderata²⁰. Ma in generale i vicini conoscono le nostre abitudini alimentari, le nostre feste, il giorno del bucato; colgono al volo echi di conversazioni e di pianti dei bambini, odono litigi e abbaiare dei cani. Si può definire il loro un sapere congetturale, che spinge a immaginare situazioni possibili o soltanto sbirciate. Il cinema ha magistralmente mostrato questo tipo di sapere stocastico: in versione thriller, con *Rear Window* di Hitchcock (1954), o ironica, con *Misterioso omicidio a Manhattan* (W. Allen, 1993), dove tutto inizia

¹⁸ Schopenhauer 1983, 884.

¹⁹ *Soziologie der Geselligkeit* fu la conferenza tenuta da Simmel al primo congresso tedesco di sociologia "Wege und Ziele der Soziologie", Francoforte sul Meno, 21-22 ottobre 1910 (Simmel 1997, 42-46).

²⁰ Debry, 2012.

con un incontro in ascensore, o con la solidarietà malinconica tra due vicini inizialmente sconosciuti di *Una giornata particolare* (E. Scola, 1977).

La stessa aggettivazione di buoni o cattivi vicini fa riferimento a una normatività nel definire questa relazione, sicché la contiguità comporta dei doveri. Fiducia, sospetto, vergogna, aiuto reciproco possono essere altrettante modalità, come, in negativo, la pratica della delazione diffusa nei regimi totalitari.

C'è chi riconosce in una conversazione casuale, in un aiuto spontaneo o in un saluto l'inizio di un legame, dove le parole possono funzionare da "cuneo relazionale" (*relational wedge*)²¹, altri considerano i bambini piccoli o i cani "risorse di contatto", capaci di favorire una zona di comfort per una conoscenza tra i vicini²². L'attivista Jane Jacobs, nel noto saggio del 1961, sarà condotta proprio dalla fugacità delle relazioni urbane a valorizzare "i contatti sul marciapiede": forme di cortesia spicciola per nulla banali da cui risulta "un tessuto connettivo di rispetto e di fiducia che costituisce una risorsa nei momenti di bisogno individuale o collettivo"²³. Per la Jacobs, il buon vicinato vive dell'equilibrio tra il diritto all'intimità e l'esigenza di godere della compagnia degli altri e di valersi del loro aiuto, grazie a una "linea di confine" che assicura la relazione, ma senza l'impegno di condividere i dettagli della propria vita personale²⁴.

Secondo Sennett, nell'evoluzione della città è lo iato tra l'arte del costruire (la *village*) e l'arte dell'abitare (la *city*) ad aver dato alla città la forma di un sistema chiuso, dove si è perduta la connessione tra l'ambiente edificato e l'ambiente vissuto²⁵. A suo parere, il mestiere di abitare va reimpreso, ma per creare un nuovo stile di vita urbana occorrerebbe superare l'indifferenza e l'esclusione. Egli cerca di mostrare come, nella città contemporanea, la relazione non possa essere risolta né tramite un sentimento di esclusione e demonizzazione dell'altro, né tramite la costituzione di una fratellanza e una comunione totale di valori, ma attraverso la concezione dell'altro come estraneo da rispettare. Tale soluzione si avvicina a quelle pratiche di buon vicinato in cui, anche se dell'altro non si conosce ogni sfaccettatura e non si condivide ogni azione, è possibile una relazione all'insegna del rispetto, che può essere la solida base per azioni collaborative finalizzate a scopi precisi. "Chiedete al vicino come sta, anche se non ve ne importa un granché; semplicemente, inviate un segnale di riconoscimento. Queste piccole gentilezze sono parenti della maschera *blasé* di Simmel, nel senso che sono blande e impersonali. Con il desiderio di rimediare a una rottura e di ristabilire un rapporto sociale, la gente nasconde quel che prova realmente, in questo caso quel che prova verso gli altri"²⁶.

21 Rosenblum 2016, 23-25.

22 Blokland *et al.* 2014, 1142-1159.

23 Jacobs 2009, 52.

24 Jacobs 2009, 58-60.

25 Sennett 2018, 80-107.

26 Sennett 2018, 162-163. Analogamente, Thoreau: "my neighbors tell me of their adventures with famous gentlemen and ladies, what notabilities they met at the dinner-table; but I am no more interested in such things than in the contests of the Daily Times. The interest and the conversation are about costume and manners chiefly; but a goose is a goose still, dress it as you will" (Thoreau 1854, 352).

D'altra parte, Sennett non nasconde la sua perplessità di fronte a questo atteggiamento che combina superficialità, dissimulazione e impersonalità e si chiede se possa essere eticamente giustificato, oltre a costituire un ostacolo per un'autentica relazione di fiducia: "Come fidarsi di qualcuno che si limita a indossare una maschera di cortesia?"²⁷. Forse si tratta di scoprire una dimensione diversa della stessa cortesia, non a caso denominata anche "urbanità". Sennett osserva opportunamente che molta letteratura sulla "civiltà delle buone maniere" si è sviluppata all'insegna di una prospettiva negativa: alla base della necessità di dominare la propria aggressività, sia nei gesti che nel linguaggio ci sarebbero il senso di vergogna e il timore di perdere il controllo²⁸. Bisognerebbe, invece, riprendere quella nozione cinquecentesca di "cortesia"²⁹, che sottolineava il piacere dell'urbanità, come scambio collaborativo e simmetrico. L'attenzione ai "bisogni degli estranei", secondo la felice analisi di Michael Ignatieff³⁰, che vanno oltre il semplice sostentamento e sono l'amore, il rispetto, la consolazione, presuppone non soltanto il ricorso a un linguaggio comune, ma anche una disposizione di apertura nei confronti degli incontri casuali ed episodici tipici del vicinato. Va al di là del riconoscimento ritualizzato, sebbene, secondo Sennett, la diplomazia quotidiana, ossia una sorta di neutralità espressiva e cortese con cui si mascherano sentimenti che potrebbero ferire l'altro, non è ipocrisia, ma l'arte di costruire uno spazio sociale condiviso³¹. L'individualismo, invece, è proprio l'assenza di quei riti condivisi che creano una collaborazione, che è più della solidarietà, e consentono di superare la visione semplicistica di vita sociale polarizzata attorno a due estremi: "noi contro loro" oppure "io da solo"³². Egli cita una consuetudine, tradizionale nella comunità cinese, del *guanxi*, un rapporto di fedeltà e lealtà tra membri tale da creare una rete relazionale che consentiva di ricorrere all'altro in qualsiasi caso di bisogno. Grazie al *guanxi*, basato sul senso del dovere e dell'onore, l'immigrato cinese in una città straniera si sentiva libero di chiedere un prestito a un cugino di terzo grado o in patria di praticare un rapporto di fiducia al di là di un contratto³³. In una cultura come la nostra che enfatizza l'autonomia e l'autosufficienza, dove la dipendenza dagli altri è considerata un segno di debolezza, è significativo che in Cina la consuetudine del *guanxi* si stia sgretolando man mano che avanza il capitalismo. Ugualmente, la scomparsa degli *Shikumen* a Shanghai, case dove nell'Ottocento si praticava una sorta di vita collettiva nei cortili, sostituite da appartamenti individuali, hanno fatto registrare un crescente declino di coesione sociale e di solidarietà intergenerazionale, con un aumento della criminalità giovanile³⁴.

27 Sennett 2018, 164.

28 Sennett 2012, 135-136.

29 L'autore si riferisce all'opera di Baldassar Castiglione, *Il libro del Cortegiano* (1528).

30 Ignatieff 1986.

31 Sennett 2012, 268-270.

32 Sennett 2012, 306.

33 Sennett 2012, 151.

34 Sennett 2018, 131-132.

Accanto alla tendenza economicistica e individualista della vita urbana, vi è anche la diffidenza nei confronti di chi è differente. Il confronto continuo con persone che non comprendiamo o temiamo “fa emergere la tartaruga che c’è in tutti noi”³⁵: una condizione di ritiro psicologico e di isolamento generata dall’incapacità di gestire forme complesse di coinvolgimento sociale. Invece delle “buone recinzioni” (*good fences*)³⁶, barriere protettive da chi è diverso per assicurare una convivenza positiva, Putnam auspica che si realizzi il motto impresso sulla banconota da un dollaro: *e pluribus unum*, ossia creare un nuovo “uno” da diversi “molti”³⁷.

L’accordo sull’importanza della socialità nella vita urbana nasconde dunque un profondo disaccordo sul tipo di socialità coinvolta. È un’amichevole benevolenza verso gli altri o va piuttosto intesa come la virtù definita, soprattutto in ambito anglosassone, “civiltà” (*civility*)? Mentre per alcuni, la civiltà è “un’etica per relazionarsi con gli estranei”³⁸ e come tale potrebbe essere appropriata alla singolare combinazione di unione ed estraniamento che segna l’esperienza della città moderna, per altri i rapporti di buon vicinato non sono riducibili ai principi pubblici di giustizia o di virtù civica, in quanto caratterizzati da una reciprocità indispensabile per costruire “la democrazia della vita quotidiana”³⁹. Per altri ancora, invece, sono generalmente segnati da freddezza, priva di autentico affetto o benevolenza, affine alla semplice formalità o persino a una ostilità differita⁴⁰. Del resto, la “minimal courtesy of civil inattention” teorizzata da Goffman⁴¹, ossia il rituale dell’interazione educata tra estranei in città, se è distinta dall’atomismo sociale puramente egoistico da lui criticato, è tuttavia lontanissima dall’immagine di calda amicizia civica che alimenta un’autentica comunità⁴².

Vicinato, antidoto alla solitudine

Come già osservato, nelle nostre metropoli la densità si accompagna paradossalmente a una evidente e diffusa solitudine, tanto che c’è chi definisce il nostro “il secolo della solitudine”⁴³. Il *City Index Survey*, nel settembre del 2016, ha raccolto le risposte di 20.000 persone di 18 città dei quattro continenti per concludere che Londra e New York sono tra le città dove maggiormente si percepisce il senso di

35 Putnam 2007, 151.

36 “Good fences make good neighbors” è un noto verso di *Mending Wall* di Robert Frost, poeta della natura selvaggia (Frost 1914, 11-12).

37 Putnam 2007, 165.

38 McGregor 2004, 25-43.

39 Rosenblum, 4.

40 Waldron 2014, 46-68.

41 Goffman 2002, 85-90.

42 Horgan parla di “soft solidarity” (Horgan 2017, 61-94). Secondo Ann Mongoven, va recuperata una forma di virtù civica che esprima “cura appassionata” per i concittadini (Mongoven 2009).

43 Hertz 2022.

solitudine⁴⁴. Tra l'altro, l'uso dei media digitali, mentre contribuisce a mantenere le relazioni anche con persone fisicamente lontane, accentua la predominanza dei "luoghi" virtuali, con la conseguenza di creare legami deterritorializzati e comunità sempre più indipendenti da uno spazio o luogo particolare. È la cosiddetta "connettività ubiqua" o "cosmopolitismo digitale" che, se favorisce l'unione con i distanti, può invece produrre isolamento da chi ci è fisicamente accanto⁴⁵.

Dati recenti mostrano che è anche il fattore tempo a rendere più difficile socializzare con i vicini, a causa degli orari di lavoro e dei tempi di spostamento più lunghi. Inoltre, il ruolo delle donne, tradizionale fattore di coesione con i vicini di casa, spesso per loro unica forma di socialità esterna alla famiglia, è mutato. Minacciano la coesione sociale anche le tre forze prevalenti del cambiamento urbano recente: la gentrificazione, con l'insediarsi di abitanti di classe media in quartieri urbani prima popolari; il "consolidamento urbano", ossia l'aumento della densità dei quartieri; la diversificazione etnica⁴⁶.

Non tutti, però, concordano nel decretare la scomparsa del senso di comunità nei quartieri urbani. Per il sociologo statunitense Sampson, la cosiddetta "efficacia collettiva", ossia la coesione sociale tra vicini per esercitare il controllo nel quartiere e intervenire in vista del bene comune, consente di perseguire un'elevata qualità della vita e, pur non comportando la costituzione esplicita di una comunità, presupporrebbe un mutuo riconoscimento e la costruzione di valori condivisi⁴⁷. È evidente, tuttavia, che dove non vi sia una nozione chiara di ordine pubblico e il riconoscimento e la fiducia siano deboli, è difficile che gli individui si mobilitino per cooperare a cause comuni.

È comunque innegabile che il vicinato sia un veicolo per accedere a forme tangibili di sostegno strumentale e materiale, importanti per ridurre la solitudine e quindi per il benessere, in particolare per gli anziani e nel caso di quartieri svantaggiati. Da qui varie iniziative messe in atto per favorire il senso di appartenenza e la collaborazione tra i vicini, come il *Neighbor Day* in vari luoghi: un giorno dell'anno dedicato a intensificare queste relazioni, combinando i contatti personali con la comunicazione di diverse attività attraverso i social media⁴⁸. Anche le *Social Street*, gruppi di vicini di casa, utilizzano la comunicazione attraverso i social per promuovere opportunità di incontro tra gli abitanti di un quartiere⁴⁹. Qualcuno le ha definite, per la loro promozione di rapporti "caldi", *nuovi-luoghi*⁵⁰, o anche

44 Il 56% dei londinesi e il 52% dei newyorkesi ha risposto di sentirsi solo, segue Dubai con il 50%. Hertz 2022, 325. È significativo che, nel Messaggio di fine anno del 2018, il presidente della Repubblica italiana Sergio Mattarella abbia citato come esempio la solitudine di un'anziana della provincia di Napoli, la signora Anna, che la sera di Natale aveva telefonato ai carabinieri perché desiderosa di un po' di compagnia (<https://www.quirinale.it/elementi/19822>).

45 Madianou 2016, 183-201.

46 Cheshire *et al.* 2018, 1093-1112.

47 Sampson 2012.

48 Fong *et al.* 2021.

49 Pasqualini 2018, 213-233.

50 Augé *et al.* 2016, 303-313.

una sorta di welfare informale, in quanto caratterizzate da innovazione sociale, inclusione e gratuità.

Il carattere di queste iniziative mostra che il legame sociale non emerge in modo spontaneo dalla semplice contiguità spaziale e nemmeno risulta da una pianificazione architettonica. D'altra parte, le relazioni di vicinato possono assumere varie forme: limitarsi al contatto passivo, comprendere la partecipazione civica, la condivisione di informazioni, lo scambio di favori, ma per giungere a un'autentica reciprocità occorre oltrepassare la dimensione utilitaria. Secondo Donati, per rendere davvero civile una società spesso segnata da interessi economici, dalla paura o da rapporti di forza, è essenziale superare il progressivo distanziamento tra l'umano e il sociale. Una forma sociale è umana, egli afferma, "in quanto le relazioni sociali di cui consiste sono prodotte da soggetti che si orientano reciprocamente in base ad un senso sovralfunzionale"⁵¹. Paradossalmente, mentre cresce il bisogno di relazioni amicali, la società tende sempre più a organizzarsi in modo funzionale, prescindendo da esse. Il vicinato può invece assumere la forma di uno scambio non monetario, né clientelare, ma nemmeno di puro dono, bensì caratterizzato da una reciprocità basata sulla fiducia. Tra l'intimità del privato e l'estraneità del pubblico, appare come una terza modalità relazionale, quella *comunitaria* dove si svolge la nostra esistenza quotidiana, con l'ambiente di lavoro e la rete di conoscenze. Se non rientra esattamente nei termini del riconoscimento amicale, si può inquadrare nella prospettiva di una "equidistanza", una terza via di prossimità che non è né assimilazione né separazione. L'etica della vicinanza richiede dunque una qualità della relazione al di là della semplice cortesia e della cosiddetta "civiltà", innegabili forme di attenzione e, se autentiche, anche prima condizione di reciprocità. Imparare l'arte di stare vicini significa tessere la trama dell'essere insieme⁵²: presuppone cura dei beni comuni, rispetto mutuo di spazi e di tempi, gestione prudente di silenzio e parola, intendendo l'altro non come limite alla mia libertà, ma come risorsa per impreviste e nuove forme di coesistenza.

Bibliografia

- Alici, Luigi. 2022. *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami*. Milano: Vita e Pensiero.
- Archer, Margaret. 2006. *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*. Tr. it. Paolo Boccagni. Trento: Erickson.
- Augé, Marc, e Cristina Pasqualini. 2016. "Habiter les villes-monde. (Non/Virtuels/ Nouveaux) Lieux et relations sociales". *Studi di Sociologia* 54, n. 4: 303-313.

⁵¹ Donati, 2023, 162.

⁵² Alici 2022, 236.

- Blokland, Talja, Julia Nast. 2014. "From Public Familiarity to Comfort Zone: The Relevance of Absent Ties for Belonging in Berlin's Mixed Neighbourhoods". *International Journal of Urban and Regional Research* 38, n. 4: 1142-1159.
- Cheshire, Lynda, Robin Fitzgerald, Yan Liu. 2018. "Neighbourhood change and neighbour complaints: how gentrification and densification influence the prevalence of problems between neighbours". *Urban Studies* 56, n. 6: 1093-1112.
- Debry, Jean- Luc. 2012. *Le cauchemar pavillonnaire*. Paris: Éditions L'Échappée.
- Donati, Pierpaolo. 2023. *Alterità. Sul confine fra l'io e l'altro*. Roma: Città Nuova.
- Fong Polly, Tegan Cruwys, Sam L Robinson, Alexander Haslam, Catherine Haslam, Paula L Mance, Claire L. Fisher. 2021. "Evidence that loneliness can be reduced by a whole-of-community intervention to increase neighbourhood identification". *Social Science & Medicine* 277: 113909.
- Frost, Robert. 1914. *North of Boston*, London: David Nutt.
- Goffman, Erving. 2002. *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*. Tr. it. Franco e Franca Basaglia. Torino: Edizioni di Comunità.
- Hertz, Noreena. 2022. *Il secolo della solitudine. L'importanza della comunità nella vita di tutti i giorni*. Tr. it. Luigi Muneratto. Milano: il Saggiatore.
- Horgan, Mervyn. 2017. "Interaction, Indifference, Injustice: Elements of a Normative Theory of Urban Solidarity" in *Interrogating the Social: A Critical Sociology for the 21st Century*, edited by Fuyuki Kurasawa, 61-94.
- Ignatieff, Michael. 1986. *I bisogni degli altri. Saggio sull'arte di essere uomini tra individualismo e solidarietà*. Tr. it. Davide Panzieri. Bologna: il Mulino.
- Jacobs, Jane. 2009. *Vita e morte delle grandi città. Saggio sulle metropoli americane*. Tr. it. Carlo Olmo. Torino: Einaudi.
- L'Heuillet, Hèlène. 2016. *Du voisinage. Reflexions sur la coexistence humaine*. Paris: Albin Michel.
- Madianou, Mirca. 2016. Ambient co-presence: Transnational family practices in polymedia environments. *Global Networks* 16(2): 183-201.
- McGregor, Joan. 2004. "Civility, Civic Virtue, and Citizenship" in *Civility and Its Discontents. Essays on Civic Virtue, Toleration, and Cultural Fragmentation*, edited by Christine Sistare, 25-43. Lawrence: University Press of Kansas.

- Milgram, Stanley. 1970. "The Experience of Living in Cities". *Science New Series* 167, n. 3924: 1461-1468.
- . 1977. *The Individual in a Social World*. Reading (MA): Addison-Wesley.
- Mongoven, Ann. 2009. *Just Love: Transforming Civic Virtue*. Bloomington: Indiana University Press.
- Park, Robert E. 1967. "The urban community as a spatial pattern and a moral order" in *Robert E. Park on Social Control and Collective Behavior. Selected Papers*, edited by Ralph H. Turner, 55-68. Chicago: University of Chicago Press.
- Pasqualini, Cristina. 2018. "Vicini di casa social(i): il fenomeno (Made in Italy) delle Social Street". *Studi di Sociologia* 56, n. 2: 213-233.
- Putnam, Robert. 2007. "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture". *Scandinavian Political Studies* 30, n. 2: 137-174.
- Rosenblum, Nancy L. 2016. *Good Neighbors: The Democracy of Everyday Life in America*, Princeton: Princeton University Press.
- Sampson, Robert J. 2012. *Great American City. Chicago and the Enduring Neighborhood Effect*. Chicago: Chicago University Press.
- Schopenhauer, Arthur. 1983. *Parerga e Paralipomena*. Tr. it. Giorgio Colli e Mario Carpitella. Milano: Adelphi.
- Sennett, Richard. 2012. *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*. Tr. it. Adriana Bottini. Milano: Feltrinelli.
- . 2018. *Costruire e abitare. Etica per la città*. Tr. it. Cristina Spinoglio. Milano: Feltrinelli.
- Simmel, Georg. 1984. *Filosofia del denaro*. Tr. it. Alessandro Cavalli e Lucio Perrucchi. Torino: Utet.
- . 1995. *La metropoli e la vita dello spirito*. Tr. it. Paolo Jedlowski. Roma: Armando.
- . 1997. *La socievolezza*. Tr. it. Gabriella Turnaturi. Roma: Armando.
- . 1998. *Sociologia*. Tr. it. Alessandro Cavalli. Torino: Edizioni di Comunità.
- Thoreau, Henry David. 1854. *Walden; or Life in the Woods*. Boston: Ticknor and Fields.
- Tönnies, Ferdinand. 2011. *Comunità e società*. Tr. it. Maurizio Ricciardi. Laterza: Bari.

Waldron, Jeremy. 2014. "Civility and Formality" in *Civility, Legality and Justice in America*, edited by Austin Sarat, 46-68. Cambridge: Cambridge University Press.

Woods, Robert A. 1914. "The Neighborhood in Social Reconstruction". *American Journal of Sociology* 19, n. 5: 577-591.

Jorge Martínez*

La violence comme mode d'expression sociale et politique¹

ABSTRACT: *The problem of violence as a mode of social and political expression is particularly relevant today. Violence is not a new phenomenon; it has existed throughout the ages. In this article we attempt to understand its contemporary characteristics. The method to be followed is to try to understand it from the notion of social imaginaries. We examine two possible models of imaginaries, which are also understood as originating principles of normative foundation. One of them, pre-modern, is the model of natural law. The other, from modernity onwards, is the model of sovereignty. The latter could be found at the basis of the specific violence of our current societies. In the natural law model, imaginaries attribute the origin of normativity to a supra-human source, either nature (Aristotle) or God (natural law theories). In the sovereignty model, the origin of normativity is closed around human will.*

KEYWORDS: *violence, imaginaries, natural law, sovereignty.*

Dialogue et violence

La question de la violence dans ses expressions sociopolitiques n'est certainement pas nouvelle. La violence a toujours existé, mais tout comme nous pouvons différencier les époques historiques, nous pouvons également le faire en ce qui concerne la manière dont cette violence s'exprime, ou ce qu'elle signifie.

La violence qui nous préoccupe aujourd'hui est une violence qui menace la coexistence sociale et politique elle-même.

* Universidad Gabriela Mistral - Chile.

¹ Cet article est la modification d'une communication présentée lors du Workshop International Filosofia Urbana, organisé par l'Università degli Studi di Torino. Tout d'abord, je tiens à remercier l'âme de ce Workshop, Messieurs les professeurs Antonio Dall'Igna et Alessandro Carrieri. Tous deux nous ont entourés d'une attention maternelle qui nous a permis de nous sentir chez nous. Et surtout, je n'oublie pas de remercier les deux doctorantes Carola et Valentina. Et comme l'âme ne va pas sans le corps, mes remerciements les plus sincères vont également au corps de ce Workshop, c'est-à-dire à sa partie la plus visible, le professeur Luca Valera. Pendant ces jours, nous avons pu vivre ensemble dans cette ville de l'esprit, qui ressemble beaucoup à Babel, mais une Babel durable et agréable.

Quaderni di «Filosofia» • filosofia urbana, a cura di Antonio Dall'Igna e Luca Valera, 2024, pp. 49-55.

Mimesis Edizioni, Milano-Udine • ISSN: 2724-4938 • © 2024 Author(s).

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

Le fait que la violence ne soit pas une nouveauté peut être constaté dès le berceau de notre civilisation. Ce n'est pas un hasard si Aristote, par exemple, insiste tant sur la caractéristique fondamentale de la plus originale des institutions de l'Antiquité classique, à savoir la *polis* ou cité, comme une sorte de communauté organisée autour du logos, de la parole. Rappelons que *lógos*, en grec, signifie non seulement la raison, mais aussi la parole. L'idée d'Aristote est de penser un vivre ensemble où la parole échangée, c'est-à-dire le dialogue, ou pour le dire en latin, la *conversatio*, est le principal lien d'union entre les concitoyens. Converser, c'est converger, se rendre en un lieu en compagnie d'un autre. Converser a d'ailleurs la même racine étymologique que "convertir" et "convaincre". C'est pourquoi celui qui n'est pas capable de faire du dialogue ou de la conversation le moyen le plus important de la coexistence politique doit être exclu de la *polis*, de la cité.

Bien sûr, les exemples de ceux qui n'en étaient pas capables étaient proches d'Aristote : les barbares et les esclaves. Ces derniers étaient *áneu-lógos*, sans voix pour Aristote, ce qui ne signifie certainement pas qu'ils étaient muets ou dépourvus de la faculté de parler, mais plutôt qu'ils ne faisaient pas de la parole, du dialogue, la chose la plus importante dans le but de se donner une vie commune.

Barbares et esclaves vivent sous le régime d'une certaine violence, car en ne faisant pas de la parole le moyen de la coexistence, ils contreviennent à la nature elle-même, qui nous a dotés non seulement d'une voix (*phoné*), dit Aristote, mais aussi d'un *lógos*, d'une parole, pour que la voix soit mise à son service. Ainsi, la nature a fait de nous des êtres essentiellement politiques, c'est-à-dire des êtres dont la plénitude ne se trouve que dans cette coexistence où la parole dialoguée est la plus importante. Les barbares et les esclaves, en revanche, vivent sous un certain régime de violence, sous un certain régime où la force coercitive est la seule chose qui compte en termes de coexistence. Il s'agit d'une violence ou d'une force qui ne doit pas nécessairement s'exprimer dans la menace permanente de la vie, bien que cela ne soit pas exclu. Il s'agit plutôt d'une violence qui est appelée ainsi parce qu'elle est contraire à la nature. Je n'entrerai pas ici dans la caractérisation aristotélicienne très discutable de l'esclavage, qui est, dit Aristote pour mieux nous désorienter, *physéi*, par nature. On pourrait se demander comment il est possible que "par nature" nous soyons des vivants politiques, mais aussi que "par nature" certains soient des esclaves. Je laisse cette discussion pour une autre fois.

Je voudrais préciser ici, en conclusion de ce premier point, que le dialogue pour Aristote ne peut être une fin en soi, mais la condition d'accès à la vérité. Un dialogue qui n'est pas orienté vers la recherche du bien commun de la vérité est propre à la position sophistique. L'hypertrophie contemporaine du discours dialogique est, au fond, animée par une méfiance à l'égard du pouvoir de la raison d'accéder à la connaissance de la vérité.

Les imaginaires

L'établissement d'une certaine coexistence politique par le dialogue est précédé par ce que l'auteur d'origine grecque né à Istanbul et professeur en France, Cor-

nelius Castoriadis, appelle l'imaginaire. Je tiens à préciser que ma réappropriation de Castoriadis, notamment dans son ouvrage de 1996, *La montée de l'insignifiance*, sera quelque peu libre, sans que cela signifie une falsification de sa pensée. Je tiens également à préciser que, m'éloignant de Castoriadis, mais m'en inspirant, je proposerai deux modèles sociopolitiques de fondements normatifs. Je ne sais pas si ce sont les seuls, mais pour ce que je propose, ils me suffisent. Et j'anticipe leurs noms : le modèle du *droit naturel* et le modèle de la *souveraineté*. Mais commençons par l'imaginaire lui-même.

Qu'est-ce qu'un imaginaire ? C'est une sorte d'imagination collective, une façon de se représenter une communauté, en principe libérée du contrôle rationnel, mais avec suffisamment de pouvoir pour qu'une société puisse donner à ses institutions certaines particularités qui lui appartiennent et qui n'appartiennent qu'à elle. L'imaginaire a un pouvoir instituant, dit Castoriadis. En d'autres termes, il est capable d'être le moteur d'une société donnée pour se donner la quasi-totalité de son institutionnalité. On peut se demander si cet imaginaire n'est pas la même chose que la culture. Les différences entre ce que Castoriadis appelle l'imaginaire et le concept de culture pourraient faire l'objet de recherches plus approfondies, mais pour l'instant, nous pouvons peut-être dire que la culture semble être la condensation la plus importante de l'imaginaire.

Je me réfère à la notion de "culture" élaborée par Jean Ladrière qui, malgré le passage de quelques années, continue d'éclairer :

une culture est l'expression d'une particularité historique, d'un point de vue original et irréductible sur le monde, sur la vie et la mort, sur le sens de l'homme, sur ses obligations, ses privilèges et ses limites, sur ce qu'il doit faire et sur ce qu'il peut attendre. Dans et par sa culture, l'individu entre véritablement dans la dimension proprement humaine de sa vie, il s'élève au-dessus de l'animal qui est en lui. Sa culture lui offre un 'mode de vie', par lequel et à travers lequel son existence individuelle est façonnée, et dans le contexte duquel son destin particulier peut être construit. L'avantage de ce mode de vie est donc, avant tout, qu'il lui donne des racines, qu'il le situe quelque part, à un certain moment et en un certain lieu, qu'il lui confie un certain héritage, pour le meilleur et pour le pire, qu'il lui ouvre aussi, corrélativement, un certain horizon de possibilités qui sont, pour lui, son avenir concret ; en un mot, qu'il le lie à une perspective particulière, à une manière spécifique d'appréhender la jouissance et le monde.²

Avec l'imaginaire, et évidemment avec la culture, chaque société a la possibilité d'inscrire un monde avec son système de normes, d'institutions, un monde avec tout son support immatériel et matériel qui inclut des idées sur la vie collective et individuelle. L'imaginaire est quelque chose d'intériorisé par les individus. Le pouvoir instituant de l'imaginaire dépend précisément de cette intériorisation par les membres de la société. S'il n'y a pas un minimum d'adhésion convaincue d'une société aux institutions totalitaires, pour citer un exemple, la coercition se retourne contre elle-même et révèle toute sa bassesse, comme on l'a vu dans l'ex-Union so-

2 Ladrière 1982, 15. Pour une histoire du concept de "culture", voir: Meslin 1982, 75-90.

viétique, ou comme on le voit aujourd'hui au Nicaragua, au Venezuela ou à Cuba. Nous en déduisons que la légitimité ou la légitimation sociale du pouvoir instituant de l'imaginaire lui-même est l'élément le plus important de son efficacité.

Les modes de légitimation des imaginaires

Il existe deux grands modes de légitimation des imaginaires, selon Castoriadis, qui donnent lieu à deux types de sociétés. L'un est hétéronome et donne naissance à des sociétés hétéronomes, l'autre pourrait être qualifié d'autonome.

Les sociétés structurées selon le premier de ces modes, c'est-à-dire l'hétéronome, s'approchent d'une société que l'on pourrait qualifier de régie par des principes qui ne sont finalement pas d'origine humaine. Il peut s'agir ici de la nature, comme le pense Aristote, ou de Dieu, comme le pensent les sociétés de l'Europe médiévale, voire les sociétés de l'Amérique espagnole avant l'indépendance. L'essentiel est que la base organisationnelle de la société, son imaginaire, dépend d'un élément extérieur à la volonté humaine. La croyance collective en une source extra- ou supra-sociale comme origine de la légitimité institutionnelle est ici accentuée. "Tout le pouvoir vient de Dieu" est la formule politique des sociétés hétéronomes post-chrétiennes. Selon cette formule, le principe légitimant des imaginaires est une sorte de principe intangible qui n'est pas soumis à un contrat social. La relation avec ce principe est une relation d'obéissance. C'est le modèle que je me suis permis d'appeler le *modèle du droit naturel*. Il me semble que, au moins d'un point de vue théorique, il y a des possibilités de l'exprimer avec des concepts tirés de l'éthique aristotélicienne et de la théorie du droit de Saint Thomas. Je le dis avec crainte et tremblement car je n'ignore pas la difficulté d'articuler l'essentiel d'Aristote avec l'essentiel de saint Thomas.

Les sociétés instituées selon le second mode, à savoir le *mode autonome*, sont des sociétés qui sont non seulement conscientes qu'elles constituent, à elles seules, l'origine des lois, par exemple, mais qui sont également prêtes à les remettre explicitement en question. C'est ce type de société qui met en avant le concept de "souveraineté", par exemple. C'est pourquoi j'appelle ce modèle d'imaginaire le *modèle de la souveraineté*. La souveraineté, telle qu'elle apparaît chez les penseurs modernes et notamment chez Thomas Hobbes, est une idée qui a une finalité bien précise. La souveraineté est conçue, précisément, comme une manière de rompre avec les principes traditionnels des sociétés "hétéronomes". En systématisant le concept de souveraineté, Hobbes cherche avant tout, et il le dit explicitement dans son ouvrage le plus important, le *Léviathan* (1651), à détruire le pouvoir papal. Ce pouvoir papal est, selon Hobbes, le principal aliment des ténèbres et doit être remplacé par un pouvoir dont l'origine ne vient pas d'en haut, mais d'en bas. "Tout le pouvoir vient du peuple", telle est la formule politique des sociétés autonomes. Selon cette formule, le principe de légitimation des imaginaires est une sorte de principe soumis au contrat social. La relation avec ce principe s'exprime fondamentalement comme une rébellion contre la tradition.

L'émergence de l'"identité" et ses effets meurtriers

A ce stade, je voudrais proposer la thèse suivante : une société autonome et souveraine, qui nourrit son imaginaire à partir d'elle-même et sans référence extérieure, peut rapidement se fatiguer d'exister. Les sociétés modernes sont des sociétés fatiguées, au point que l'on peut parler de "société fatiguée", comme le dit le philosophe coréen Byung-Chul Han³. Ce sont des sociétés où l'ennui semble aussi les caractériser⁴. Dans ces sociétés qui sont les nôtres, où les automatismes et l'efficacité semblent plus importants que toute autre considération, il y a un grand vide d'histoires héroïques et d'épopées. Les automatismes et les procédures efficaces n'ont plus besoin de vérité. L'adieu à la vérité est même le titre d'un livre de Gianni Vattimo⁵.

D'un autre côté, si nous devons comprendre l'histoire comme l'ouverture de mondes significatifs, peut-être n'avons-nous plus d'histoire et pouvons-nous prétendre qu'elle peut être reconstruite avec quelques pièces détachées volées sur le marché des idées fantaisistes. Leo Strauss a eu un aperçu de cette situation lorsqu'il a défini la pensée politique contemporaine comme "toute notion, tout commentaire, toute imagination ou tout ce qui peut être pensé et qui se rapporte d'une manière ou d'une autre aux principes politiques [...], totalement indifférente à la distinction entre opinion et connaissance"⁶.

Or, l'épuisement de soi, l'ennui, qui sont des énergies fortement destructrices, ne trouvent refuge que dans la radicalisation du moi, dans l'exaltation irresponsable de goûts personnels qui n'ont plus besoin de raison pour se légitimer. Hobbes lui-même, le scrutateur de la nature humaine, disait déjà qu'"il n'y a rien de si absurde qui n'ait été soutenu par l'un des anciens philosophes", et qui ne trouve pas toujours et partout un nombre non négligeable d'adeptes, disons-nous.

Je voudrais alors souligner qu'il semble y avoir une rétroaction mortelle entre l'imaginaire d'une société souveraine, l'ennui, et l'émergence de pratiques identitaires émancipées de tout contrôle rationnel. Un examen rapide du caractère de ces nouvelles identités montre qu'elles semblent envahir tous les aspects de l'existence humaine. Des exemples ? Ils vont de choses apparemment superficielles, comme les loisirs, à des choses plus profondes, comme les nationalités. De grands groupes de supporters d'un club sportif n'hésitent pas à tuer des supporters d'un autre club au nom de leur identité de supporters de ce club. Les groupes ethniques font de même, tout comme les groupes qui ne sont qu'ostensiblement religieux. Ce sont des identités dont la raison d'être les rend apparemment sans lien, sauf qu'elles sont animées par une violence extrême. Des identités réduites à une seule appartenance, comme si nous, les humains, n'avions pas un monde polychrome à construire, où les identités personnelles, individuelles, sont aussi plurielles. Je laisse la parole à Amin Maalouf :

3 Han 2014, *passim*.

4 Moravia 2023, *passim*.

5 Vattimo 2009, *passim*.

6 Strauss 1959, 12 (ma traduction).

dès le commencement de ce livre, je parle d'identités 'meurtrières' - cette appellation ne me paraît pas abusive dans la mesure où la conception que je dénonce, celle qui réduit l'identité à une seule appartenance, installe les hommes dans une attitude partielle, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaire, et les transforme bien souvent en tueurs, ou en partisans de tueurs.⁷

Tout ce qui précède implique une rupture avec une vision transcendantale de la vie humaine. L'orientation de la vie humaine vers une dimension non pas immanente, mais transcendante, est inhérente à notre nature. Nous sommes naturellement des êtres vivants politiques, nous rappelle Aristote, ce qui implique déjà une certaine forme de transcendance. Et avec Thomas d'Aquin, nous apprenons systématiquement que nous sommes des créatures naturellement religieuses. Cela fait partie de notre nature de nous pousser à sortir de nous-mêmes, à ne pas nous enfermer dans la mesquinerie d'une anthropologie anthropocentrique. Cela ne doit pas conduire à une disqualification radicale de la dimension temporelle de la vie. Une disqualification radicale de la vie temporelle est une forme d'irréligiosité, et donc une forme voilée de sécularisation. Je dis cela parce qu'une véritable religiosité exige de penser une articulation entre la vie historique et les promesses de Dieu.

Ce que je veux suggérer, c'est que l'atteinte à une conception anthropologique où coexistent de manière équilibrée temporalité et transcendance est une cause de l'émergence du concept d'*identité* dans l'imaginaire. L'identité est une catégorie sociologique aux effets mortifères.

L'*identité*, terme qui apparaît, non par hasard, vers la fin du Moyen Age et le début de la modernité, est le pont de la radicalisation de l'immanentisme moderne et contemporain. C'est une source d'indignation de voir l'utilisation légère et irréfléchie de ce terme. Une chose identique est avant tout égale à elle-même. *Identitas*, en latin, vient de *idem*, qui signifie "le même". De cette *identité*, on passe rapidement aux *pratiques* identitaires, qui ne connaissent d'autres limites que le sentiment d'appartenance à quelque chose dont le principe de légitimation ne dépasse pas le sujet ou le groupe qui le soutient. Dès lors, toute attitude identitaire risque de s'enfermer dans l'immanence. Avec toutes les précautions possibles, je voudrais affirmer que, dans un certain sens, parler d'"identité catholique", par exemple, pourrait être un oxymore, une contradiction dans les termes.

Je ne dis pas que toute identité se traduit nécessairement par un athéisme pratique, mais je voudrais attirer l'attention sur ce danger réel des pratiques identitaires. Prenons l'exemple de la pseudo-religion marxiste, pour laquelle la suppression des vies humaines qui ne sont pas en accord avec le régime est une pratique légitime et souhaitable.

Je ne veux pas souscrire non plus à une sorte de fatalisme de la "pente glissante". C'est-à-dire qu'il existe toujours une marge de liberté qui peut couper court à la dérive violente des pratiques identitaires. Mais en fait, il est possible de prouver que les pratiques identitaires sont génératrices de violence, car leur seul référent de légitimation est la volonté de ceux qui les défendent. Le criminel comme le ma-

7 Maalouf 1998, 39.

nifestant qui s'en prend à ceux qui ne pensent pas comme lui, partagent l'idée que ce que vous avez doit être à moi, que ce que vous pensez est faux, et que ces deux choses ne peuvent être résolues que si vous disparaissent de la surface de la terre.

Et comme les pratiques identitaires s'inscrivent dans un imaginaire au pouvoir instituant, elles aspirent à se transformer en droits, déformant le sens originel du droit et falsifiant son lien intime avec la vraie justice. Il y a là un terrain propice à la violence aveugle et homicide par vocation. Le discours public, qu'il soit législatif ou journalistique, dans sa frivolité apparemment irréductible et son détachement de la raison, pourrait être, oui, le signe de l'épuisement d'un imaginaire collectif fondé sur le paradigme de la souveraineté. Cela ne légitime pas pour autant l'adoption d'un pessimisme nietzschéen qui laisserait supposer l'avènement d'un nouvel imaginaire, où la technologie se substituerait définitivement à la raison dialogique, et, ce qui serait bien pire, à la capacité de contemplation. Il sera toujours entre nos mains la révérence, le soin ou la culture d'un *noûs*, puisque c'est finalement ce que les dieux aiment en nous et ce pour quoi ils nous rendent la pareille par leurs bienfaits⁸.

Références

- Aristote, *L'éthique à Nicomaque*. 1970. Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Louvain-Paris : Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts.
- Han, Byung-Chul. 2014. *La société de la fatigue*. Tr. fr. Julie Stroz. Paris : Circé.
- Castoriadis, Cornelius. 1996. *La montée de l'insignifiance*. Paris : Seuil.
- Ladrière, Jean. 1977. *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Paris: Aubier - UNESCO.
- Maalouf, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- Meslin, Marcel. 1982. "Culture et modernité". *Rev. de l'Institut catholique de Paris*, 1: 75-90.
- Moravia, Alberto. 2023. *L'ennui*. Tr. fr. Claude Poncet. Paris : Garnier-Flammarion.
- Strauss, Leo. 1959. *What is political philosophy ? And other studies*. Chicago & London : The University of Chicago Press.
- Vattimo, Gianni. 2009. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi Editore.

⁸ Aristote 1970, 1179a 24-32.

Valentina Maurella

Pom Poko: urbanizzazione e resistenza del vivente

ABSTRACT: *The contribution aims to reflect on the processes of urbanisation starting from an analysis of the film Pom Poko (1994) by Isao Takahata. The film in fact tells the story of the resistance of the tanuki (a species of raccoon) to the process of urban expansion of the city of Tokyo initiated in the 1960s. In this way, Takahata places the theme of the devastation of natural environments and the destruction of ecosystems at the centre of a lively anti-speciesist narrative. The film thus offers the possibility of reflecting on the forms of resistance implemented by living forms, on the ecology of relationships and, finally, on the conflict between natural illusions and metropolitan phantasmagorias. Starting with the reflections of Baptiste Morizot and Giacomo Leopardi, the contribution proposes some reflections on the concept of world habitability, considering the urban form of living as one of the many possible forms of habitation.*

KEYWORDS: *urbanisation, Pom Poko, Takahata, Morizot, Leopardi.*

Dal fitto di un boschetto, fa capolino la sagoma tondeggiante di un tanuki, un canide simile al procione tipico delle zone dell'Asia Nord-orientale¹. Il tanuki, fiutando per terra, si avvicina a una casa rurale, situata tra due colline e affacciata su di un piccolo corso d'acqua. Una voce fuori campo inizia a raccontare nostalgicamente dei tempi in cui umani e tanuki convivevano in pace nelle prospere campagne intorno a Tokyo. L'idillio è destinato a rompersi, ma i tanuki non colgono il primo segnale di allarme, ossia l'abbandono, da parte delle famiglie contadine, delle proprie abitazioni. Stupiti, ma non particolarmente interessati a chiarire le ragioni di quella fuga, i tanuki occupano con gioia le case disabitate e, lì, vivono felicemente per qualche tempo. Nel giro di poco, però, un esercito di ruspe si abbatte sui tetti delle abitazioni, radendole al suolo. I tanuki sono costretti a scappare sulle colline, ma anche queste, una dopo l'altra, scompaiono sotto i denti voraci delle macchine. Attraverso questa breve sequenza, che richiama il *topos* del paradiso perduto, Isao Takahata introduce la storia della Resistenza dei tanuki al progetto di edilizia residenziale di *Tama New Town*, nel

¹ Tanuki è il nome comune attribuito in Giappone al nittereute (*Nyctereutes Procyonoides*), una specie particolarmente diffusa tra la Siberia orientale, la Manciuria e il Giappone. Come la volpe (kitsune), con la quale è imparentato, il tanuki è un animale importantissimo per la tradizione giapponese, che gli attribuiva poteri magici di trasformismo. Cf. Mizuki 2013.

film *Pom Poko*². Nel corso del racconto, un nutrito gruppo di tanuki si organizza per fermare il processo di urbanizzazione delle colline, sperimentando le forme di lotta più disparate (dall'insurrezionalismo alla diplomazia, fino all'uso delle arti magiche). Nonostante gli addestramenti, l'elaborazione di strategie sofisticate e, infine, i tentativi di creare alleanze con altri animali, il progetto della città di Tama avanza inesorabilmente e i tanuki sono costretti ad arrendersi. Alcuni di loro scompaiono tra le montagne, dove il cibo scarseggia, mentre altri, seguendo l'esempio delle volpi, si mescolano agli uomini o si rifugiano nel labirinto di fognature della metropoli.

L'anime mette perciò al centro di una movimentata narrazione antispecista il tema della devastazione degli ambienti naturali e della distruzione degli ecosistemi. In linea con la vocazione metafisica che caratterizza i film dello studio Ghibli, *Pom Poko* inserisce però l'istanza ecologista di denuncia all'interno di un'interrogazione più vasta, che coinvolge l'intero ambito del vivente. A essere in questione, infatti, è l'idea di abitabilità del mondo o, più precisamente, il criterio attraverso il quale l'essere umano elegge il proprio ambiente, sulla base di un'idea esclusiva di disponibilità della natura e del territorio³. L'ambiente *abitabile*, infatti, è sempre un ambiente *già abitato* da migliaia di forme viventi. Come ha osservato Baptiste Morizot, la crisi climatica, l'ecoframmentazione, l'innalzamento delle temperature e la scomparsa della biodiversità non hanno origine diretta nei processi materiali di urbanizzazione e di estrattivismo, ma si radicano in un atteggiamento antropologicamente connotato, ossia in una buia cecità di fronte alla polifonia e al polimorfismo che costituiscono l'anima viva di ogni ambiente. Il concerto di migliaia di voci che fa mormorare le notti estive fuori dalla città, non sarà, per il villeggiante, altro che silenzio, quiete, sfondo indifferenziato. Incapacità di sentire, di vedere, di decifrare le tracce visibili della vita brulicante che ci circonda. In questo senso, scrive Morizot, "la crisi della nostra maniera di abitare presuppone il rifiuto dello statuto di abitanti agli altri viventi"⁴. Ciò significa appiattire lo spessore del mondo su di un'unica dimensione, ridurne i confini, silenziarne i suoni, omogeneizzarne le forme. Da questo punto di vista, la città è certamente il dispositivo che porta a un'espressione estrema queste tendenze insite in un certo tipo di sguardo – quello, cioè, della modernità occidentale e capitalista⁵.

2 *Pom Poko* è stato distribuito dallo Studio Ghibli nel 1994 ed è uno dei capolavori del regista Isao Takahata. Il titolo del film riprende il leggendario suono che, secondo la tradizione giapponese, i tanuki producono, battendo sul proprio ventre e sui propri testicoli. Cf. Mizuki 2018 e Cardia 2019.

3 Il concetto di "disponibilità-mondo" è stato introdotto da Gianluca Cuozzo per descrivere quell'"approccio ordinario al mondo – o, meglio, a quella sua immagine precostituita" che presuppone un'abbondanza illimitata di risorse e di benessere materiale (Cuozzo 2017, 21).

4 "La crise de notre manière d'habiter revient à refuser aux autres le statut d'habitants" (Morizot 2020, 33 [trad. it. mia]).

5 Un altro errore di prospettiva sarebbe quello di attribuire universalmente questa cecità a ogni forma della vita umana. Al contrario, nella maggior parte delle culture extra-occidentali, lo sguardo sul vivente è aperto, inclusivo e fondato sulla reciprocità e sulla convivenza. Rimando in particolare alle opere di Philippe Descola, Marie-Françoise Guédon ed Eduardo Kohn, ma an-

TINA VS TAMA: There are many alternatives

Una volta reso “abitabile”, il mondo diviene *edificabile*. Tuttavia, il modello di sviluppo dei tessuti urbani rivela come un’edificazione dei territori governata dalla speculazione materiale e finanziaria comporti quasi sempre gravi perdite nell’indice di vivibilità delle aree urbane. Il caso della capitale giapponese è particolarmente emblematico, come si evince dal secco resoconto della voce fuori campo, nel film:

I dintorni di Tokyo, lanciati nel miracolo economico, per l’esuberante domanda di abitazioni, avanzavano in un disordinato sviluppo urbano nei terreni agricoli e nei boschi montani. Al posto di tale indiscriminato sviluppo urbano, a mo’ del brucare dei vermi, per fornire lotti di edilizia residenziale e grande quantità di abitazioni, dal 1967 Tokyo promosse il progetto “Tama New Town”. Superficie totale: 3000 ettari circa. Popolazione residente prevista: trecentomila unità. Ogni albero dei boschi montani tagliato, i monti raschiati, i rilievi livellati, le risaie e i campi ricoperti, casolari, un tempo, demoliti. Alterando completamente il profilo montuoso delle colline di Tama, si creò una gigantesca area fabbricabile su cui si disse di edificare un’enorme città dormitorio verde e spaziosa in un grande piano di sviluppo mai visto prima in tempi antichi o moderni.⁶

In effetti, il progetto promosso dalla città di Tokyo per contrastare l’edificazione selvaggia e disordinata delle colline diede vita alla zona residenziale più vasta di tutto il Giappone. Con settemila residenti per chilometro quadrato e più di duecentomila abitanti su tutta l’area, Tama è oggi una vera e propria città nella città. A prescindere dalle valutazioni che si potrebbero fare intorno alle condizioni di vita in zone ad altissima densità di popolazione (specialmente in aree sulle quali incombe il rischio sismico), è da osservare come, già nella sua forma embrionale, il progetto determini lo sradicamento forzato delle famiglie contadine, lo snaturamento delle aree rurali e la distruzione della fauna e della flora locali. Nel momento in cui terre già abitate diventano oggetto di interesse edilizio, il loro valore economico e finanziario si impenna e la pressione fiscale diventa insostenibile per gli abitanti locali. Come i tanuki, gli alberi, gli impollinatori, anche i contadini sono abitanti di un mondo sul quale si abbatte il modello unico di abitabilità incarnato dalla metropoli capitalista. Takahata lascia però volontariamente sullo sfondo il tema della migrazione della popolazione contadina – cui pure allude l’antefatto della storia dei tanuki – per dare esplicito rilievo alla lotta e alla resistenza di altre forme viventi. La trasfigurazione fantastica di un dramma reale e attualissimo consente infatti di mettere a fuoco l’atteggiamento intrinsecamente colonialista di ogni progetto di espansione urbana, di ogni forma di sottrazione di suolo ai viventi che lo abitano. Come osserva ancora Morizot, il principio sul quale si fonda l’atteggiamento coloniale, rivolto tanto agli esseri umani quanto agli altri esseri viventi, è

che a scritti involontariamente pionieri di una certa antropologia, come quelli di Walter Bonatti. Cf. Descola 2021; Guédon 2005; Kohn 2021; Bonatti 1997.

⁶ Takahata 1994. Le citazioni dal film sono trascrizioni fedeli della versione doppiata in lingua italiana.

quello dell'intercambiabilità: “si tratta di sentirsi ovunque a casa propria, di omogeneizzare le condizioni di esistenza in maniera da non aver bisogno di conoscere l'etologia degli altri e l'ecologia di un luogo, cioè i costumi dei popoli viventi che li abitano e li costituiscono”⁷. È significativo che già Leopardi considerasse l'espansione indiscriminata dell'essere umano sulla Terra come la manifestazione più immediata dell'antropocentrismo:

si pretende che la natura non abbia limitato la specie umana a niun paese, a niuna qualità di paesi; e a differenza di tutte l'altre specie terrestri, a ciascuna delle quali la natura ha destinato sol piccolissima parte del globo, si vuol ch'ella abbia destinato alla specie umana tutta quanta la terra. Che l'uomo infatto l'abbia occupata tutta, non si può negare. Così egli ha fatto milioni d'altre cose contrarie alla natura propria ed all'universale. Ma argomentar dal fatto, che tale occupazione sia secondo natura, è cosa stolta.⁸

Non per natura, dunque, l'essere umano è portato ad abitare in ogni luogo, bensì per esigenze generate da un modo specifico di organizzazione della vita in società. È nella società occidentale e capitalista, infatti, che l'industrializzazione rende la città il più grande polo di attrazione della vita economica e lavorativa. L'abbandono delle campagne per assenza di lavoro e l'apertura delle fabbriche determinano una crescita esponenziale del numero di cittadini, nonché un conseguente aumento della richiesta di abitazioni. L'edificazione selvaggia è la conseguenza diretta dell'espansione di un modello di vita urbano-centrico. Questa specifica forma dell'abitare, scrive infatti Leopardi, non è congeniale alla vita dell'uomo in quanto specie, bensì alla vita e alla sopravvivenza della società: “che alla società giovi la moltiplicazione e propagazione della specie umana, e tanto più quanto è maggiore, questo è altro discorso, e certo s'inganna assai chi lo nega”⁹. Questa necessità di propagazione indefinita della società (capitalista), sulla quale insisterà successivamente anche Marx, si manifesta in maniera più violenta durante gli anni della ripresa post-bellica e del boom economico. Tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, il massimo livello di espansione del modello di vita occidentale si accompagna alla convinzione *realista* che sia impossibile immaginare modi diversi di stare al mondo. Il film di Takahata è, in questo senso, un'istanza anti-realista, ma non per questo irrealista o utopica. Il posizionamento antispesista della narrazione ci costringe a relativizzare il nostro punto di vista (e anche il nostro fatalismo) e ad ammettere che esistono tante alternative quante sono le specie viventi: *There Are Many Alternatives*. Non esiste un solo modo di abitare il mondo e, ad abitarlo, non è una sola specie. Come scrive Sarat Colling, infatti, “le storie di resistenza degli animali sfidano le rappresentazioni di altri animali come muti e privi di agentività”¹⁰. Nello stesso tempo, dal momento che richiedono uno sforzo di immaginazione e una

7 Morizot 2022, 35 (trad. mia).

8 Leopardi 1997, 3651-3652. Le citazioni leopardiane fanno riferimento al numero di foglio del manoscritto.

9 Leopardi 1997, 3649.

10 Colling 2017, 27.

partecipazione non razionale, esse rinfoltiscono e ripopolano le visioni del mondo, dando una potenza nuova anche alle storie di resistenza umane. Non è un caso che, specialmente negli ultimi decenni, le forme di lotta che tentano di resistere all'espansione capitalistica delle città (o delle sue propaggini: nuove infrastrutture che rendano lo scambio di merci tra città più rapido¹¹; impianti di estrazione delle risorse naturali o di raccolta dell'acqua per l'agroindustria¹²) facciano esplicito riferimento a un immaginario animale. Dagli altri abitanti della Terra ci arriva infatti il messaggio che l'immaginazione creativa e vitale è in grado di perforare il guscio del realismo capitalista¹³ e di spalancare una porta sul mondo dei possibili.

Il corteo degli spettri

Che ogni lotta contro il pensiero unico e contro il modello unico dell'abitare si sostanzi di immaginari vivi e nuovi¹⁴ è un'idea che in *Pom Poko* viene efficacemente messa in pratica dall'organizzazione dei tanuki ribelli. Secondo la tradizione giapponese, infatti, i tanuki sono creature mutaforma, in grado di assumere le fattezze di altri esseri viventi e perfino quelle di spettri e mostri (*yōkai*)¹⁵. Nel bel mezzo della vicenda, quando i risultati delle strategie di guerriglia si mostrano insoddisfacenti, i tanuki decidono di impiegare l'antica arte magica del trasformismo per spaventare gli esseri umani. Degli emissari si recano quindi nella lontana isola di Shikoku per chiedere consiglio ai tanuki di altri clan e fanno ritorno a Tama in compagnia di tre anziani patriarchi. Gli anziani suggeriscono di mettere in scena una grande parata degli spettri (*Hyakki yakō*)¹⁶, nella convinzione che soltanto il terrore metafisico possa mettere un punto di fine al progetto di urbanizzazione delle colline. I tanuki trasformisti si sottopongono perciò a un intenso e durissimo addestramento, perfezionando la tecnica della metamorfosi e imparando ad assumere la forma degli *yōkai*, spaventosi demoni e spettri. Come spiega la voce fuori campo, guidati dalla sapienza dei tre patriarchi dello Shikoku, i tanuki imparano non solo ad accrescere il potere che posseggono dentro di sé, ma anche "ad attingere a quelle energie delle quali il regno della natura è gravido, come la forza del

11 Si pensi per esempio a grandi opere come quella messicana del Tren Maya, quella francese dell'aeroporto di Nantes o quella italiana del Treno ad alta velocità in Val di Susa, soltanto per citarne alcune.

12 Rimando in particolare al recentissimo progetto di costruzione di "mega bassines" nelle zone rurali della regione francese del Poitou. Il progetto dovrebbe favorire la grande agroindustria ed è stato perciò oggetto di aspre contestazioni da parte degli agricoltori locali e dei movimenti ecologisti internazionali.

13 La formula, naturalmente, è quella di Mark Fisher, il quale definisce il realismo capitalista come "la prospettiva al ribasso di un depresso che crede che qualsiasi stato positivo, qualsiasi speranza, non sia altro che un'illusione pericolosa" (Fisher 2013, 32).

14 Sull'importanza dell'immaginario per l'organizzazione di forme di resistenza al capitalismo, si veda in particolare Citton 2013.

15 Cf. Davis 2021.

16 Cf. Mizuki 2013.

fuoco, la forza del fulmine, la forza del galleggiamento o la forza del volo”¹⁷. Tutta l’energia del mondo naturale si dispiega attraverso le trasformazioni dei tanuki, al fine di contrastare le opere umane di devastazione dell’ambiente. A differenza degli esseri umani, però, i tanuki non si limitano a prendere ciò che la natura offre loro, ma dedicano a essa momenti di profonda e liturgica reverenza. In una notte chiara, essi pregano in silenzio la luna piena. Il giorno successivo, complici anche un clima e una temperatura “ideali per gli spettri”¹⁸, i ribelli sono finalmente pronti a mettere in atto la strategia.

“Faccio fiorire gli alberi secchi!”¹⁹, urla il primo dei tanuki-*yōkai*, che si presenta nelle vesti di un vecchio ambulante a cavallo di un lupo bianco. Il tanuki getta una polvere scintillante sugli alberi spogli che decorano i lati del viale e che, una volta toccati da essa, si ricoprono immediatamente di una fresca fioritura. La prima apparizione della grande parata è la voce del mondo vivente che si riprende il proprio spazio e che invita gli esseri umani a guardare oltre la realtà spoglia delle case e del cemento. Il tanuki invita i cittadini di Tokyo a lasciarsi toccare dalla vita viva e a far rifiorire un’immaginazione ormai inaridita. Nonostante questa poetica nota iniziale, però, la sequenza della grande parata è fortemente drammatica, perché, come avverte chi sta al di qua dello schermo, i tanuki non si rendono conto del fraintendimento cui stanno dando adito. La contesa avviene infatti su piani non comunicanti. Mentre centinaia di spettri invadono le strade, i cieli e le abitazioni, due uomini ubriachi chiacchierano indisturbati davanti al bancone di un bar. Il dialogo tra i due lascia presagire il fallimento della strategia degli spettri:

“Una volta di cose così se ne dicevano, eh? Tipo: ‘è la processione di lanterne delle volpi’”. “Perché, sai, si vedevano per davvero. Se ne vedevano, di lanterne di carta, tutte che si accendevano, tutte che camminavano...”. “Certo, in quei momenti chissà com’è che va per davvero”. “Ma le volpi ne saranno davvero capaci?”. “Mah, e chi lo sa [...] sarà stato a causa della psiche umana, lo spozalizio della volpe o le lanterne di carta delle volpi sono nella nostra testa. La psiche ce le fa vedere, no? [...] quel che si chiama la psiche umana è una cosa terrificante”.²⁰

Non bastano gli sfiancanti addestramenti dei tanuki, il recupero delle antiche arti magiche e l’unione di tutte le energie della natura a far vacillare l’incrollabile certezza che l’essere umano sia il centro di irradiazione di ogni fenomeno degno di essere osservato. L’abitudine a spiegarsi ogni cosa razionalmente, a vivisezionare il mondo, non viene meno neppure nello stato di ebbrezza della mente. Il reale è razionale, e ciò che tenta di sfuggire a questa legge viene prontamente riassorbito in essa come il prodotto di quella “cosa terrificante” che è la psiche umana. Diversamente, i tanuki intendono affermare con tutte le loro forze che esiste un mistero inspiegabile al fondo della natura. Prima di morire, nel bel

17 Takahata 1994.

18 Takahata 1994.

19 Takahata 1994.

20 Takahata 1994.

mezzo dell'ultima, grandiosa, trasformazione, l'anziano Gyoubu pronuncia profeticamente queste parole: "tutto è vanità"²¹. Se da un lato questa sentenza può essere letta come il presagio della sconfitta, dall'altro, essa rivela che, se le illusioni sono considerate vane, allora *tutto* al mondo è vano. Come scrive Leopardi, infatti: "pare un assurdo eppure è esattamente vero che tutto il reale essendo un nulla, non v'è altro di reale né altro di sostanza al mondo che le illusioni"²². La vanità dell'apparenza è la sostanza di una natura misteriosa e viva. È la capacità dell'uomo di accogliere questa verità a essere messa in discussione, in *Pom Poko*. Per i tanuki, vi è una innegabile forza persuasiva che arriva dalla natura stessa e che non può che colpire l'immaginazione degli uomini. Se così fosse, il piano escogitato dai ribelli non avrebbe falle. Alla fine della parata, in un'aria festosa e allegra, i due patriarchi sopravvissuti rivolgono ai propri compagni parole piene di fiducia:

Con l'avanzare delle indagini, avanzeranno le persone nel giungere ad accettare che ciò che hanno personalmente visto e provato non era affatto per colpa della loro psiche, ma un'indiscutibile realtà. E poi, quando gli umani si renderanno conto che nessun tipo di scienza avanzata né spiegazione razionale potranno mai spiegare il mistero, d'improvviso resteranno stupefatti dinanzi ai misteri di tutto il creato e si renderanno conto di quanto gli umani stessi siano degli esseri insignificanti.²³

Gli uomini però non arriveranno mai a questa conclusione. La loro immaginazione è troppo arida, il loro senso troppo avvizzito. In questa morte della sensibilità che è rappresentata dalla vita nella metropoli, l'unica forma di risveglio possibile è quella delle emozioni vivaci, improvvise, effimere e ripetute, vale a dire quella del *divertimento*. I sentimenti di paura e sgomento non riescono più a trascinare l'animo in una dimensione di reale eccentricità (di fuoriuscita dal proprio centro), ma lo in-*trattengono*, proprio mentre lo dis-*traggono*, ossia mentre lo portano illusoriamente fuori di se stesso, attraverso un meccanismo di alienazione. Come ha osservato Benjamin, la vita metropolitana lascia spazio all'immaginazione soltanto nella forma mercificata della fantasmagoria. Le seduzioni sensoriali della società capitalista, infatti, "inaugurano una fantasmagoria in cui l'uomo entra per lasciarsi distrarre. L'industria dei divertimenti gli facilita questo compito, sollevandolo all'altezza della merce. Egli si abbandona alle sue manipolazioni, godendo della propria estraniamento da sé e dagli altri"²⁴. Così, contro le aspettative dei patriarchi e dell'intera collettività di tanuki, i cittadini di Tama reagiscono con entusiasmo alla parata. Quando tutto finisce, una bambina tira la manica della giacca della madre e, sorridendo, esclama: "è stato tanto, tanto divertente"²⁵. La vittoria definitiva della fantasmagoria metropolitana sull'illusione naturale arriva però soltanto il giorno successivo, quando il direttore dell'azienda del parco divertimenti di

21 Takahata 1994.

22 Leopardi 1997, 99.

23 Takahata 1994.

24 Benjamin 2002, 10.

25 Takahata 1994.

Wonderland rivendica la paternità della parata. Di fronte agli occhi increduli dei tanuki, il direttore dichiara in diretta televisiva:

La nostra società sta concentrando nella costruzione di Wonderland ogni suo sforzo e per far conoscere la magnificenza di questa Wonderland l'unica cosa possibile era uscire in strada con un servizio gratuito per far divertire tutti voi. Avendo così pensato come direttore, per mia scelta e senza darne annuncio, ho disposto che si tenesse la grande parata.²⁶

A partire da questo momento, i tanuki si disgregano in diversi gruppi, i quali, avanzando a tentoni, cercano di opporre ultime, disperate, forme di resistenza al maxi-progetto della città. Prima della dissoluzione definitiva, però, i tanuki uniscono ancora una volta i loro poteri per “gareggiare in illusionismo con gli umani”²⁷. La potenza immaginativa dei tanuki è in grado di trasfigurare il volto di Tama e di portarlo indietro alla sua antica immagine, quella rappresentata al principio del film. In questo spazio illusorio, immaginato, irreali, si dischiudono le possibilità e le alternative che la realtà uniforme della vita metropolitana non è in grado di accogliere. È in questo spazio, infatti, che un bambino e una bambina si trovano finalmente di fronte a tre giovani tanuki. Bambini e tanuki si osservano con curiosità e il bambino si chiede se i tanuki sappiano davvero trasformarsi. Per la prima volta in tutto il film, un essere umano rivolge la propria attenzione e la propria curiosità verso un altro vivente. Questa curiosità, come suggerisce Morizot, è un affetto che appartiene alla nostra animalità e che ci sottrae al doppio rischio della paura e dell'indifferenza²⁸. Saper risvegliare la curiosità animale e l'immaginazione naturale che riposano dentro di noi significa fare spazio alla multiformità e alla polifonia del vivente, significa sentirsi parte di un destino comune. È questo, forse, l'unico spazio di redenzione all'interno del film.

L'insurrezione dei tanuki contro l'indifferenza dell'essere umano, contro la sua violenta logica colonialista, è la lotta dell'immaginazione per la vita. Di essa dovrebbe nutrirsi ogni forma di ribellione che voglia creare una cultura “dell'interdipendenza e della reciprocità”²⁹ all'interno della comunità dei viventi; di essa dovrebbe nutrirsi ogni alternativa al realismo capitalista.

Bibliografia

Benjamin, Walter. 2002. *I «passages» di Parigi*. A cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni. Torino: Einaudi.

Bonatti, Walter. 1997. *In terre lontane*. Milano: Baldini e Castoldi.

²⁶ Takahata 1994.

²⁷ Takahata 1994.

²⁸ Morizot 2022, 47-48.

²⁹ Morizot 2022, 10.

- Guédon, Marie-Françoise. 2005. *Le Rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*. Laval: Presses Universitaires de Laval.
- Cardia, Cristina. 2019. *Pom Poko: il lato oscuro dell'urbanizzazione giapponese negli anni del boom economico* in *Abitare. Approcci interdisciplinari e nuove prospettive*, Boi, L., Cannas, A., Vargiu, L. (a cura di). Cagliari: UNICA Press.
- Citton, Yves. 2013. *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*. Tr. it. G. Boggio Marzet Tremoloso. Roma: Alegre.
- Colling, Sarat. 2017. *Animali ribelli. Confini, resistenza e solidarietà umana*. A cura di Feminoska e M. Reggio. Tr. it. Les Bitches. Milano-Udine: Mimesis.
- Cuozzo, Gianluca. 2017. *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*. Bergamo: Moretti&Vitali.
- Davis, Frederick-Haldland. 2021. *Miti e leggende del Giappone. La volpe e altri animali*. Torino: Lindau.
- Descola, Philippe. 2021. *Oltre natura e cultura*. Milano: Raffaello Cortina.
- Fisher, Mark. 2018. *Realismo capitalista*. Tr. it. V. Mattioli. Roma: Nero edizioni.
- Kohn, Eduardo. 2021. *Come pensano le foreste. Antropologia oltre l'umano*. Tr. it. A. Lucera e A. Palmieri. Milano: Nottetempo.
- Leopardi, Giacomo. 1997. *Zibaldone*. A cura di R. Damiani. Milano: Mondadori.
- Manto, Marco. 2020. "Pom Poko: la voce morente della natura nel film di Isao Takahata". *FILMPOST.IT*, 29 novembre 2020. <https://www.filmpost.it/approfondimenti/pom-poko/>
- Mizuki, Shigero. 2013. *Enciclopedia dei mostri giapponesi*. Tr. it. E. Martini, Bologna: Kappalab.
- Morizot, Baptiste. 2020. *Manière d'être vivants. Enquêtes sur la vie à travers nous*. Arles: Actes Sud.
- Takahata, Isao. 1994. *Pom Poko*. Tokyo: Studio Ghibli. 114 min.

Sara Fontanelli

La spazialità dell'inconscio come *quaestio* quasi-trascendentale

ABSTRACT: *This paper explores the connection between space in contemporary critical geography and space in Freudian-Lacanian psychoanalysis. In the first part, I argue for the effectiveness of a psychoanalytic approach, replacing the cognitive-behavioral approach that characterizes geographical cognitivism. I also demonstrate the correlation of the 'autonomous' subject of cognitivism with the male subject and trace how it produces exclusions of the other based on its own libidinal geography. Thus, a certain correspondence between the spatial and the intrapsychic is revealed, commenting on Freud's problematic assumption "the psyche is extended. It knows nothing about it" and its reception in post-structuralism and deconstruction (particularly Nancy and Derrida). In the last paragraph, drawing on Derrida's *Le Toucher* and Leghissa's *L'inconscio e il trascendentale*, the discussion revolves around the idea that the spatial character of the psyche does not imply the psychic nature of space but rather its quasi-transcendental nature.*

KEYWORDS: *psychoanalysis, space, critical geography, quasi-transcendental, deconstruction.*

Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon¹.

1. Geografia e inconscio. I limiti del cognitivismo geografico

Se, da un lato, è vero che “la psicoanalisi rimane una risorsa marginale per i geografi”² e che “sembra essere un’esperienza inutile e sgradevole, come un morbillo”³, dall’altro la geografia contemporanea è attraversata da correnti carsiche, non solo di dialogo tra psicoanalisi e geografia ma di veri e propri approcci psicoanalitici alla scienza geografica, che possiamo enumerare sul piano cronologico (Gunnar Olsson, Jacquie Burgess, David Sibley, Gillian Rose, Heidi Nast) e tematico-clinico: un approccio freudiano ortodosso⁴, un altro che proporrei di definire freudo-protodemminista, fortemente debi-

1 Freud 1999, 152.

2 Pile 2013, 81.

3 Pile 2013, 81.

4 Si veda Pile 2013 e Pile 2021.

tore delle letture femminili e critiche del testo di Freud⁵; uno relazionale-oggettuale⁶, debitore della psicoanalisi delle relazioni oggettuali di David Winnicott, Melanie Klein e Nancy Chodorow, e uno neo-laciano⁷. La premessa epistemica condivisa da questi orientamenti è l'esistenza dell'inconscio, inteso come un 'nulla ontologico', estraneo alla quantificazione – ma che si presta a raffinate formalizzazioni matematiche – e produttivo perché dotato di effetti concreti, evincibili anche spazialmente, come dimostreremo. Viceversa, esiste un filone della geografia contemporanea denominato cognitivismo geografico, che è basato non solo sulla precisa premessa epistemica dell'inesistenza dell'inconscio, ma anche – direi conseguentemente a tale elisione dal proprio discorso – sulla promozione di un approccio “individualista, orientato all'azione, che consenta all'uomo di [...] attribuire un significato all'ambiente”⁸. Una frase apparentemente piana, incentrata sulle nozioni di azione, uomo e attribuzione di significato, cela in sé – a parere di chi scrive – alcune delle buone ragioni per cui dovremmo diffidare da una geografia comportamentale, ovvero incentrata sui processi cognitivi e decisionali che intervengono nel ragionamento spaziale, e optare piuttosto per un approccio psicoanalitico allo spazio. La scelta rimarca l'opposizione storica, forse – a ragione – insanabile, tra scienze cognitive e psicoanalisi, tra neuroscienze e scienza dell'inconscio (“scienza senza sapere”⁹), mentre sul piano clinico rimarca l'opposizione tra psicoterapie a orientamento cognitivo-comportamentale e psicoterapie a orientamento psicodinamico. Anche in geografia tale dibattito si trasla senza troppi cambiamenti: la geografia comportamentale utilizza il comportamentismo psicologico¹⁰ come base teorica per determinare la ricezione cognitiva dello spazio da parte degli individui e le loro conseguenti azioni e comportamenti, confidando nella razionalità e nella autoevidenza chiarificatrice di un “comportamento spaziale manifesto”¹¹. Tuttavia, il limite rinvenuto in una simile prospettiva, se passata al vaglio del discorso psicanalitico, è precisamente la credenza in un *homo rationalis*, padrone dei propri processi di decodificazione (non parliamo qui di comprensione) del reale, nonché padrone delle proprie azioni nello spazio, spazio a cui “attribuisce significato” in una dinamica *top-down* che, come mostreremo, è anche implicata con una struttura pulsionale e discorsiva di tipo patriarcale. L'uomo cognitivista che “significa” lo spazio ricorda l'“uomo retto” descritto da Adriana Cavarero nel suo *Inclinazioni*: un prototipo maschile che non accetta di intrattenere con lo spazio una trasversalità dipendente e – nell'ossessione sulla “rettitudine” della propria postura – invisibilizza le reti spaziali di intreccio e di cura che lo sostengono¹².

5 Non regna consenso sul femminismo di questo filone, per questo ho impiegato i termini 'profemminista' e 'femminile': il sociologo Sam Bourcier accusa le autrici di ipostatizzare il femminile fino a renderlo inaccessibile, dando luogo a una “femminologia differenzialista ed elitista”, a suo avviso incompatibile con il femminismo. Cf. Bourcier 2021, 489.

6 Si vedano Rose 1993 e Sibley 2022.

7 Cf. Pile 2021 e Blum e Nast 1996.

8 Pile 2013, 71, trad. mia.

9 Lacan 2019, 199.

10 In proposito, si vedano Thrift 1981, 352-365 e Walmsley e Lewis 1984.

11 Pile 2013, 71.

12 Per una più ampia trattazione del rapporto tra “inclinazione” e femminismo e tra “rettitudine” e postura patriarcale si rimanda a Ingala Gomez 2020, 55-81 e Cavarero 2013.

2. "I Won't Play Nature to Your Culture"¹³: la critica femminista all'uomo cognitivo

L'immagine dell'uomo cognitivo padrone dello spazio può essere svuotata della sua pienezza se identificata per ciò che realmente è: una finzione identitaria. Autorevoli geografe femministe, tra cui Gillian Rose, rilevano in essa il fondamento di una geografia del maschile, basata su un individuo dotato di autonomia e – diremmo oggi – di *agency*. La geografa decostruisce questo prototipo ricorrendo non solo alla psicoanalisi classica ma soprattutto ai femminismi psicoanalitici di Luce Irigaray, Hélène Cixous, Elizabeth Grosz e Nancy Chodorow, di cui fa buon uso. Individuiamo pertanto il nesso tra cognitivismo comportamentale (o comportamentismo cognitivista) e quel particolare regime maschilista del visivo che sostiene la geografia del maschile, per poi passare alla sua messa in questione. In *Feminism and Geography. The Limits of Geographical Knowledge*¹⁴ Rose sostiene che l'enfasi sull'autonomia cognitiva e decisionale del soggetto nello spazio sia appannaggio del 'maschio occidentale' e ne costituisca la "sub-struttura emozionale"¹⁵, su cui egli edifica le teorie e le pratiche della scienza geografica. Per criticare quella che definisce la "struttura di coscienza" del maschio occidentale, Rose ricorre alla psicoanalisi delle relazioni oggettuali di Nancy Chodorow, riflettendo sulla nozione di "senso di autonomia" nel genere maschile. Nella famiglia nucleare occidentale, la madre è simbolo di fusione, mentre il padre di individuazione. Nel percorso verso la maturità maschile, l'uomo inizia a distanziarsi dalla madre per modellarsi sull'immagine del padre: la madre transita da complemento soggettivo di fusione a oggetto, e l'uomo diventa soggetto – individuandosi – in un processo di negazione della madre. Mentre le donne mantengono l'identificazione con la madre e l'originaria inter-relazione, la separazione diventa per l'uomo una struttura psichica o "struttura di coscienza" che fonda il rapporto con la madre e con l'oggetto, incluso l'oggetto scientifico. Con esso, l'uomo instaura un'oggettività distanziata, tesa a "riflette[re] e riafferma[re] l'autonomia maschile rispetto al resto"¹⁶. Più precisamente, secondo Rose: "il maggior senso di autonomia negli uomini è una struttura psichica che [...] separa il sé dall'Altro; e questo si correla con la struttura cognitiva dell'oggettività su cui si basa la scienza"¹⁷.

Due postille sono qui necessarie: la psicoanalisi delle relazioni oggettuali propone questa ipotesi a fondamento di una *struttura simbolica* e non pretende di intrattenere un rapporto di causalità o determinismo psichico con qualsiasi essere umano categorizzato come maschile. Inoltre, nella psicoanalisi contemporanea le nozioni di maschile e femminile sono oggetto di un questionamento radicale, per cui 'maschile' e 'femminile' sono posizioni, e non individui¹⁸. Tuttavia, la teoria proposta da Chodorow e ripresa da Rose intende allertare su una possibile struttura simbolica, connotata al maschile, che nasce attorno alla nozione di auto-

13 Rose 1993, 109.

14 Rose 1993.

15 Rose 1993, 64.

16 Rose 1993, 64.

17 Rose 1993, 64.

18 Cf. Laufer 2022, Lippi e Maniglier 2023.

nia. Nel comportamentismo geografico, l'oggetto da cui l'uomo si separa – ossia l'ambiente che domina cognitivamente e a cui attribuisce significato – coincide con il femminile ripudiato ai fini dell'individuazione. La pulsione di separazione risponde a un "impulso architettonico"¹⁹ che agisce sullo spazio *come* sul femminile²⁰. Pur prendendo le distanze da tale appiattimento delle geografie dell'esclusione sulle strutture psichiche, che porterebbe, in ultima istanza, a considerare lo spazio come un'estensione dell'inconscio psichico (assunto accettabile solo in parte e che discuteremo nel terzo paragrafo), tuttavia vorremmo segnalare il merito che psicoanaliste femministe come Chodorow, riprese dalla geografia critica di Rose, hanno avuto nel distaccare il nesso esistente tra psichismo maschile, spazio e potere. L'idea di Rose è che, da un lato, il discorso sullo spazio che fonda la geografia sia impregnato – per dirla col capolavoro di Theweleit – di "fantasie virili"²¹, e che dall'altro si debba fare uno sforzo per uscire dalla logica binaria dell'osservatore (uomo)-osservato(donna), sguardo maschilizzante-oggetto femminilizzato. Tale logica, che pur mette in rilievo un *fatto repressivo* avvenuto per il tramite dello sguardo, è poco accurata, in quanto ripropone non solo l'opposizione soggetto-oggetto ma soprattutto il modello egemonico che lo struttura. Per cui, dopo aver riconosciuto la presenza di tropi di genere nella geografia cognitivista e dopo aver illustrato, psicoanaliticamente, in quale fantasia affondi il principio che la elicit (il senso di autonomia), è opportuno non indugiare oltre su un immaginario binario che è al contempo mostrato e perpetuato dalla stessa psicoanalisi.

3. La produzione spaziale dell'altro: topologia di un'esclusione

Ciò su cui le premesse psicoanalitiche di Chodorow riprese da Rose ci rendono accorti è, piuttosto, il meccanismo di creazione dell'altro (incluso l'altro femminile) in termini spaziali. Termini che rispondono, innanzitutto, a un'economia pulsionale fondativa che vale la pena ripercorrere in questa sede. Nell'atto di espellere l'altro da sé, questo viene relegato a un "luogo paradossale di identità"²², attraverso un gesto di esclusione che risponde all'"impulso architettonico"²³ di costruzione della propria identità. Chodorow, sebbene si collochi nel filone della psicoanalisi detta relazionale, è una rigorosa post-freudiana, nel senso che, prima di 'superare' Freud, attraversa con decisione, in maniera consapevole e massiccia, il suo inaggirabile edificio teorico. Pertanto mostra come il meccanismo di produzione spaziale del femminile come 'altro', che sta a fondamento della scienza geografica da lei criticata (basata sull'oggettività distaccata o osservante) risponda a una

19 Rose 1993, 7.

20 Rose 1993, 105: "The metaphor of land-as-woman affected men's attitudes towards the environment in complex ways".

21 Cf. Theweleit 1997. Ringrazio Giovanni Leghissa per la fondamentale segnalazione.

22 Rose 1993, 138.

23 Rose 1993, 7.

pulsione più profonda e degna di analisi. Tale pulsione, foriera di una quantità imperdibile di godimento, consiste nella produzione dell'oggetto anale, col quale si intrattiene la stessa oggettività osservante (pulsione scopica)²⁴ che si pretende di intrattenere col femminile, alla luce del costruito psicoanalitico illustrato. Freud per primo ha riconosciuto il carico di piacere connesso alla creazione e alla contemplazione di uno scarto, che si stacca da noi diventando oggetto nello spazio. Tuttavia, tale dimensione di vita propria che lo scarto assume, diventa causa di un suo "fantasmare": esso ci perseguita [*hantise*], ricordandoci – in opposizione al miraggio cognitivista sopramenzionato – che un oggetto nello spazio non ci appartiene, perché è *fuori*, nella sua inquietante libertà. Una stortura, un'espulsione, un allontanamento dell'oggetto nello spazio ricorda all'io il motto freudiano per cui quest'ultimo "non è padrone in casa propria"²⁵ e non è proprietario di ciò che produce. Inoltre, l'espulso – collocato fuori da sé – trova sempre il modo di far percepire, fantasmaticamente, la propria presenza per differenza, e dunque, implicitamente, di interrogarci sulle *ragioni* della sua esclusione: è questo ciò che intende Derrida nel suo scritto *F(u)ori*²⁶, in cui interroga lo statuto di quella bizzarra e breve preposizione, fuori, che spesso adoperiamo e liquidiamo con facilità. Non possiamo qui ripercorrere la specificità delle singole trattazioni che molti autori post-strutturalisti, e – più in generale – afferenti alla tradizione francese del secondo Novecento, hanno riservato alla parola 'fuori', la cui pregnanza è stata sufficiente a inaugurare un vero e proprio 'pensiero del fuori' che raccoglie a sé Blanchot, Foucault, Deleuze, Lacan, Derrida. Possiamo tuttavia rilevare come un contributo tra i menzionati, quello di Jacques Derrida, aiuti a pensare la questione o il problema del 'fuori' da una prospettiva utile a certa geografia critica (Pile, Olsson, Rose, Sibley). Cosa significa 'fuori', per la decostruzione? Nella sezione "I luoghi" de *Il Verbario dell'Uomo dei lupi* di Abraham e Torok, Derrida interroga la divisione, tanto ingenua quanto secolarmente metafisica, tra 'dentro' e 'fuori', avverbi che usiamo con una certa ovvietà e che tuttavia spalancano "la problematica di uno spazio"²⁷. Il 'fuori' è prima di tutto, linguisticamente, il modo di una preposizione eccettuativa e già per questo istituisce una "topografia irreggimentabile"²⁸ in quanto escludente. Derrida sceglie di scrivere così 'F(u)ori', a indicare la permanenza di un fuori nei fori, ovvero negli spazi esteriori abitualmente attribuiti alla coscienza, alla (affatto) autoevidente esteriorità coscienziale. Il Fuori è tanto una piazza, un tribunale, un'esteriorità dispiegata, un luogo plateale dove si consumano processi e testimonianze, condanne e assoluzioni²⁹, vicino all'artaudiano teatro della crudeltà, quanto il modo interiore di tale crudeltà. Derrida ci invita così a considerare una

24 Jacques Lacan aggiunge la pulsione scopica (che ha per oggetto lo sguardo) alle due pulsioni freudiane orale e anale, che hanno rispettivamente per oggetto il seno e le feci. Cf. Lacan 2003, 70-80.

25 Freud 1976, 446.

26 Derrida 1992.

27 Derrida 1992, 48.

28 Derrida 1992, 48.

29 Cf. Derrida 1992, 48.

qualche coincidenza tra lo spaziale e l'intra-psichico, avvalendosi, per ragioni facilmente intuibili, dell'antecedente freudiano. Ma come tale coincidenza può farci ripensare lo spazio, tenendo conto dell'inconscio?

4. Il problema quasi-trascendentale di Freud

L'inconscio è un 'nulla' che ha provocato torsioni epistemiche radicali, dal piano linguistico (non esiste negazione nell'inconscio), a quello gnoseologico (l'inconscio sa), dal piano cognitivo (l'inconscio pensa e apprende) a quello temporale (il suo tempo è il futuro anteriore): anche lo spazio non resta alieno alla rivoluzione della psicoanalisi. In una circolarità in cui è impossibile, costitutivamente, attestare quale dei due termini venga per primo, per cui se ne può solo constatare l'indistricabilità, diremo che la psicoanalisi permette di pensare lo spazio perché essa stessa è stata pensata a partire dallo spazio. Nell'estate del 1938, un anno prima della sua morte, Freud scrive un appunto icastico: "la psiche è estesa, di ciò non sa nulla"³⁰. È una frase che è stata recepita con interesse nella tradizione del post-strutturalismo e della decostruzione: ad esempio, ha fatto molto lavorare Jean-Luc Nancy, che la tratta in più luoghi della sua produzione, tra cui segnaliamo *La comunità inoperosa*³¹ e *Corpus*.³² Nancy la rilegge così: "la psiche è corpo, ed è proprio questo che le sfugge"³³. Alla psiche sfugge la dimensione *spaziale* del proprio "essere" psichico, ovvero la condivisione, col corpo, della qualità dell'estensione³⁴, al punto che, in termini nancyani, possiamo pensare l'inconscio freudiano come "l'essere-esteso di psiche"³⁵. Nancy, dando centralità all'estensione come tratto ontologico della psiche, inaugura una co-ontologia già intrinseca alla psiche stessa: se la psiche è estesa, non può che essere co-(m)partita; così possiamo peraltro rileggere la corrispondenza tra psicologia individuale e psicologia sociale descritta da Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, che ritorna ne *La comunità inoperosa*³⁶. Anche Derrida, in *Toccare*, dedica ampio spazio all'annotazione freudiana: sebbene l'opera rechi come sottotitolo *Jean-Luc Nancy* e contenga un commento analitico a *Corpus* mi sembra che sul punto più freudiano della trattazione, cioè la spazialità inconscia, i due autori differiscano in quanto a esiti ermeneutici. Derrida persegue un'altra direzione rispetto a quella di Nancy che abbiamo illustrato: nel leggere l'appunto di Freud, non sarebbe d'accordo nel dire che lo psichico condivide col corpo la qualità dell'estensione. O meglio, potrebbe essere d'accordo solo a patto che non si concluda, precipitosamente "la psiche è, cioè, corpo"³⁷, bensì – più sen-

30 Freud 1979, 566.

31 Nancy 1992.

32 Nancy 2004.

33 Nancy 2004, 21.

34 Cf. Recchia Luciani 2022, 98.

35 Cf. Recchia Luciani 2022, 98 e Nancy 2004, 21.

36 Nancy 1992, 98 ss.

37 Nancy 2004, 21.

satamente – che “non basta riconoscere o attribuire estensione a qualche cosa o a qualcuno (per esempio Psiche, che è l’una e l’altro) per farne un corpo e un corpo tangibile”³⁸. A quest’altezza, Derrida inizia a delineare l’ipotesi secondo cui se è vero che “è contro Kant che Freud si è rivoltato, è anche a Kant che si è rivolto”³⁹, soprattutto nella riflessione espressa sul letto di morte, che è tra le *summae* della sua speculazione scientifica. Sulle tracce di un trascendentalismo kantiano più o meno rigoroso da parte di Freud, Derrida si chiede: “e se, nonché opporsi a Kant, Freud volesse soltanto [...] raffinare il modello kantiano sostituendogli, ma all’interno della *stessa logica*, una sorta di formalizzazione migliorata?”⁴⁰. Nel chiedersi questo, egli prende alla lettera, come abitualmente, le preposizioni: la scelta della preposizione “in luogo di” (*anstatt*), riferita da Freud al fatto che “in luogo degli a priori kantiani [...] la psiche è estesa”⁴¹ diventa per Derrida la ragione di pensare che la proposta di Freud non si collochi *al posto* degli a priori kantiani, quanto *nel luogo* degli a priori kantiani, ovvero nella missione della loro ideale prosecuzione. Ebbene, *nel luogo* (e non al posto) degli a priori kantiani si collocerebbe proprio l’“estensione” che stiamo qui pensando come proprietà della psiche. Citando il Kant della *Critica della ragion pura* “la rappresentazione dello spazio (*die Vorstellung des Raumes*) non si può prendere a prestito, mediante l’esperienza, dai rapporti dell’apparenza esterna; questa esperienza esterna, piuttosto, è essa stessa possibile solo mediante la suddetta rappresentazione. Lo spazio è una necessaria rappresentazione *a priori* che sta alla base di tutte le intuizioni esterne”⁴². La co-implicazione a priori di spazio e rappresentazione attestata da queste righe non va, evidentemente, nella direzione di uno psicologismo o di uno psichismo, quanto di una fondazione trascendentale della nozione di spazio: è su questa che facciamo leva per l’ipotesi di una collaborazione disciplinare tra psicoanalisi e geografia, delineata in apertura, per poi rilevare i limiti e le criticità del ‘passaggio da Kant’ di Freud e tracciare, a partire da questo, nuove e più feconde proposte. In uno scritto del luglio 1926 nato con l’intenzione di legittimare l’esercizio della psicoanalisi anche tra i non medici⁴³, Freud tiene un dialogo con un “interlocutore imparziale” a cui spiega l’interdisciplinarietà della pratica analitica (tanto che essa può essere svolta, appunto, da non medici) e l’importanza, per la psicoanalisi, di nozioni, come quella di spazio, importate da altre discipline, tra cui cita la filosofia. In questa conversazione, Freud dimostra di non essere un esasperato materialista della psiche ma di avere, nei confronti di questa, un interesse che è dell’ordine del trascendentale. Le strutture universali a priori della psiche sono spaziali: la psiche è tale perché organizzata secondo “la relazione spaziale – ‘avanti’ e ‘indietro’, ‘superficiale’ e ‘profondo’”⁴⁴ e chiunque, ad avviso di Freud, può constatare “come noi

38 Derrida 2007, 67.

39 Derrida 2007, 64.

40 Derrida 2007, 66.

41 Freud 1979, 566.

42 Kant 1976, 78-79.

43 Freud 1978, 347-416.

44 Freud 1978, 362.

in psicoanalisi prendiamo sul serio i concetti spaziali”⁴⁵. Quando viene interrogato dal suo “interlocutore imparziale” (personaggio fittizio e funzionale alla forma dialogica di questo scritto) sulla materialità della psiche, replica irritato:

vorrei invece pregarla di rinunciare a chiedere di che materiale sia fatta. Questo problema non ha interesse psicologico: per la psicologia esso è indifferente, come per l’ottica la questione se le pareti del cannocchiale sono metalliche o di cartone. Lasciemo da parte il punto di vista essenzialistico [il problema, cioè, di che materia o sostanza sia fatto l’apparato psichico] per non prendere in considerazione che quello *spaziale*.⁴⁶

Il carattere necessario e a priori dello spazio è attestato in questi e altri luoghi dell’opera freudiana: basti pensare alle “topiche” e, ancora, alle metafore spaziali di cui pullula *L’interpretazione dei sogni*, metafore che indicano, appunto, strutture a priori della psiche. Tuttavia Freud, con l’aspirazione trascendentalista del suo progetto (la metapsicologia ha persino rischiato di chiamarsi “psicologia trascendentale”)⁴⁷ cade nel difetto kantiano di un universalismo: tanto il trascendentale di Kant quanto quello di Freud aspirano a una fondazione pura a priori della scienza che si estende anche all’esperienza. Ciò sembra riflettersi anche in un certo approccio pratico di Freud alla clinica psicoanalitica: ne *Il problema dell’analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*⁴⁸, egli ambisce a un’epurazione delle particolarità geografiche legate alla pratica psicoanalitica (ovvero al fatto che la psicoanalisi si stia sviluppando diversamente in America da come si è sviluppata in Austria o in Germania)⁴⁹ per istituire un’unica scienza – ed esperienza: da qui il nesso tra ‘i due trascendentali’, quello freudiano e quello kantiano. Sebbene, quindi, la concezione trascendentale dello spazio in Freud, ricalcata su quella kantiana, dia alla psicoanalisi un respiro importante, che ora esamineremo, può rappresentare un problema se integrata, *tout court*, nella geografia. Ovvero, una simile concezione del trascendentale (freudiano e kantiano) rende vana la proposta di una collaborazione tra la psicoanalisi e la geografia critica contemporanea. Bisogna quindi ‘smussare’ la nozione di trascendentale, come la fenomenologia, la decostruzione, e la stessa psicoanalisi, hanno fatto. Per farlo, torneremo al testo *Toccare* di Derrida: in esso, Derrida definisce Freud “docile [...] alla logica d’una ‘esposizione’ (*Erörterung*) [...] trascendentale del concetto di spazio”⁵⁰, per le ragioni che abbiamo illustrato, e in seguito si spinge oltre, facendo una proposta audace, che è stata recentemente riportata all’attenzione del dibattito filosofico contemporaneo dal filosofo Giovanni Leghissa col suo *L’inconscio e il trascendentale*. La proposta è propriamente questa: l’inconscio è il trascendentale; ovvero, sarebbe più esatto, secondo Derrida – e secondo Leghissa – parlare di “psicoanalisi trascendentale”⁵¹, che di

45 Freud 1978, 363.

46 Freud 1978, 361-362, corsivo mio.

47 Cf. Carignani 2018, 6.

48 Freud 1978.

49 Freud 1978, 402 ss.

50 Derrida 2007, 66.

51 Derrida 2007, 66.

sola psicoanalisi. Ma se importassimo la nozione “lapidaria”⁵² di trascendentale istituita dalla *Critica della ragion pura*, secondo cui il trascendentale è ciò che sancisce che “le condizioni della possibilità dell’esperienza in generale sono al tempo stesso condizioni della possibilità degli oggetti dell’esperienza”⁵³, nella psicoanalisi e nella geografia contemporanea, saremmo certi di trarne un vantaggio? L’esito di questa importazione, come abbiamo visto, è un’epurazione delle particolarità esperienziali o empiriche: una psicoanalisi che si voglia uniforme come scienza lo sarà anche come esperienza, come pratica e come clinica. L’invito che invece possiamo accogliere da *Toccare* di Derrida e da *L’inconscio e il trascendentale* di Leghissa e che ci legittima a servirci della psicoanalisi nell’epistemologia critica delle scienze umane per intersezioni disciplinari con altri saperi, come la geografia, è di ‘lavorare’ il trascendentale secondo la lezione fenomenologica e decostruttiva, in quanto il trascendentale kantiano è inapplicabile alle scienze umane dalla modernità a seguire. Tale trascendentale ‘lavorato’, smussato nelle sue (deliranti) pretese di universalità⁵⁴ assume il nome di ‘quasi-trascendentale’, dove il quasi indica l’ancoraggio all’elemento empirico, spurio, non integralmente categoriale, ‘ineventuale’; mentre il trascendentale indica la ripetizione necessaria di costanze filogenetiche propedeutiche al mantenersi e alla trasmissione di una scienza. Da un lato, riconoscere il carattere puro a priori dell’intuizione spaziale, in psicoanalisi e in geografia, mette al riparo la prima dal collasso nella branca delle scienze cognitive e la seconda nel comportamentismo geografico, rischio che abbiamo suggerito nel primo paragrafo: evita insomma che il problema della psiche estesa sia considerato del (solo) ordine delle sinapsi, della chimica neurale e della ricezione cognitiva dello spazio. Dall’altro lato, non possiamo indugiare a lungo nella convinzione della purezza descritta, altrimenti cadremmo in un mito fondativo che compromette la genesi del soggetto trascendentale stesso, attestando un atto di fondazione ultima, appunto pura e a priori (*Letztbegründung*) e non contingente (*Fundierung*). Pertanto, bisogna riconoscere che, nell’ipotizzare tale purezza, stiamo compiendo un preciso gesto, che è il gesto trascendentale stesso: stiamo trattando le cose cosiddette concrete *come se* fossero astratte. Il valore del *come se* è determinante e allude alla natura mimetica, immaginativa, in ultima istanza inconscia, del gesto trascendentale. La possibilità di trattare le cose concrete *come se* fossero astratte, e viceversa, ribadisce la continua reversibilità tra empirico e trascendentale. Da una parte vi è quindi la costruzione artificiosa di una purezza scientifica, dall’altra la consapevolezza della necessità strumentale di tale artificio, consapevolezza che solo da una prospettiva (ora) quasi-trascendentale si può intravedere: la necessità della scienza, inclusa la scienza geografica e quella psicoanalitica, è quella di disegnare gli argini di una funzione proposizionale vuota che qualunque cosa o qualunque soggetto possa *di volta in volta* occupare, incarnando, entro di essa, le proprie particolarità geografiche, di genere, economiche, storico-culturali. Un attraversamento del trascendentale è ciò di cui la psicoanalisi ha bisogno per potersi integrare proficuamente con altri saperi e pratiche, quali la geografia critica contemporanea. L’assenza di questa lettura del trascendentale ai tempi di Freud ha contribuito a far sì che la geografia non

52 Leghissa 1999, 9.

53 Kant 1976, 234.

54 Cf. Leghissa 2022, 109-145.

fosse presente tra gli intrecci multidisciplinari che egli augurava alla psicoanalisi ne *Il problema dell'analisi condotta da non medici*⁵⁵, ma spetta a noi proseguirne la missione.

Bibliografia

- Blum, Virginia e Nast, Heidi. 1996. "Where's the Difference? The Heterosexualization of Alterity in Henri Lefebvre and Jacques Lacan". *Environment and Planning D: Society and Space*. 14, n. 5: 559-80.
- Bourcier, Sam. 2021. *Queer zones. La trilogie*. Paris: Éd. Amsterdam.
- Carignani, Paolo. 2018. "Psyche is extended: from Kant to Freud". *The International Journal of Psychoanalysis*: 1-25.
- Cavarero, Adriana. 2013. *Inclinazioni: Critica della Rettitudine*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Derrida, Jacques. 1992. "F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok" in Abraham, Nicholas, et Torok, Maria. *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*. Tr. it. Mario Ajazzi Mancini. 47-97. Napoli: Liguori.
- . 2007. *Toccare. Jean-Luc Nancy*. Tr. it. Andrea Calzolari. Genova-Milano: Marietti.
- Freud, Sigmund. 1976. "Introduzione alla psicoanalisi" in *Opere. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti: 1915-1917*. vol. 8. Tr. it. Cesare Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1978. "Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale" in *Opere. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti: 1924-1929*. vol. 10. Tr. it. Cesare Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1979. "Risultati, idee, problemi" in *Opere. L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti: 1930-1938*. vol. 11. Tr. it. Renata Colorni. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1999. *Gesammelte Werke. Schriften aus dem Nachlaß 1892-1938*. Bd. 17. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Gomez, Ingala Emma. 2020. "¿Qué es lo que puede una imagen? La inclinación como forma de resistencia" in Cadahia, Luciana, e Carrasco-Conde Ana (a cura di). *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*. 55-81. Barcelona: Herder.
- Kant, Immanuel. 1976. *Critica della ragion pura*. Tr. it G. Colli. Milano: Adelphi.

55 Cf. Freud 1978.

- Lacan, Jacques. 2019. *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro* (1968-1969). Tr. it. Antonio Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- . 2003. *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964). Tr. it. Antonio Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Laufer, Laurie. 2022. *Vers une psychanalyse émancipée. Renouer avec la subversion*. Paris: La Découverte.
- Leghissa, Giovanni. 1999. *L'evidenza impossibile. Saggio sulla fondazione trascendentale in Husserl*. Trieste: LINT.
- . 2022. *L'inconscio e il trascendentale. Saggi tra filosofia e psicoanalisi*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Maniglier, Patrice, e Silvia Lippi. 2023. *Soeurs. Pour une psychanalyse féministe*. Paris: Éditions du Seuil.
- Nancy, Jean-Luc. 1992. *La comunità inoperosa*. Tr. it. Antonella Moscati. Napoli: Cronopio.
- . 2004. *Corpus*. Tr. it. Antonella Moscati. Napoli: Cronopio.
- Pile, Steve. 2013. *The Body and the City: Psychoanalysis, space and subjectivity*. London & New York: Routledge.
- Pile, Steve, e Paul Kingsbury. 2014. *Psychoanalytic Geographies*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- . 2021. *Bodies, affects, politics: the clash of bodily regimes*. Hoboken, New Jersey: Wiley.
- Recchia Luciani, Francesca. 2022. *Jean-Luc Nancy. Il corpo pensato*. Milano: Feltrinelli.
- Rose, Gillian. 1993. *Feminism & Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Cambridge: Polity Press and Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sibley, David. 2022. *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. London & New York: Routledge.
- Theweleit, Klaus. 1997. *Fantasie virili. Donne Flussi Corpi Storia*. Tr. it. Giuseppe Cospito. Milano: il Saggiatore.
- Thrift, Nigel. 1981. "Behavioural geography" in Wrigley, Neil e Bennett, J. Robert. *Quantitative Geography: A British View*. 352-365. London: Routledge.
- Walmsley, Dennis James, and James Lewis. 1984. *Human Geography: Behavioural Approaches*. London: Longman.

Ernesto C. Sferrazza Papa

Città ostile e città democratica. Istanze critiche e tentazioni normative

ABSTRACT: *The aim of this paper is to briefly analyse the concept of “hostile city” and the political consequences of the hostilisation of urban spaces. The essay aims to show how and why current configurations of urban space are problematic in relation to the moral and political standards of a fully realized democracy. To this end, the essay tries to hold together a generally normative approach and an immanent critique of urban space.*

KEYWORDS: *city, power, hostility.*

Impegnarsi a elaborare oggi una “filosofia della città” sembra un disperato progetto novecentesco (Vegetti 2009) destinato al naufragio. Non tanto e non soltanto perché qualsiasi filosofia genitiva, qualsiasi filosofia “di”, sconta la tensione tra la sua vocazione universalizzante – nel senso che il *Beruf* della filosofia è di trascendere il particolare in due modi: elevandolo a universale o connettendolo ad altri particolari, come nelle filosofie del “frammento” e delle “costellazioni” – e il precipitare nel particolare che qualsiasi pensiero al genitivo, in quanto determinato, comporta. Piuttosto, a suscitare il sospetto è proprio il termine “città”, che sembra sussumere una molteplicità intrattenibile di esperienze urbane. Il riferimento al concetto di “città”, assunto nella forma di un idealtipo weberiano, ha tutte le fattezze del vago e dell’incerto. Il dubbio, quando si parla di “città”, è di universalizzare, e così facendo destoricizzare, un fenomeno irrimediabilmente situato, contingente, storico-materiale, ossificato nelle capitali europee novecentesche, che nondimeno ancora non cessano di essere erette a unità di misura dell’urbano.

Tutto ciò a mio avviso non conduce d’imperio a rinunciare al concetto di “città”, ma a usarlo avanzando alcuni *caveat* che è opportuno esplicitare. In primo luogo, l’esperienza novecentesca, con tutte le sue specificità – una tra tutte: la città come esperienza politica e ideologica contrapposta alla vita contadina –, sembra in parte tramontata, o quantomeno necessita di un aggiornamento. Se di città si può ancora parlare, è solo al plurale, ma è un plurale così ampio da indurre a uno stato di allerta costante. Non si tratta, beninteso, di una semplice sfasatura temporale. La questione è altresì spaziale. E difatti, proprio alla svolta spaziale che ha interessato anzitutto la geografia e l’urbanistica critica bisognerebbe guardare per mettere in crisi l’immagine stessa della città universale, l’idea cioè che l’astrazione della me-

tropoli sussuma differenti esperienze non pienamente comprimibili. La città, fenomeno irrimediabilmente locale, risente di specificità che nessuna globalizzazione è in grado di annullare definitivamente. Il rischio di una lettura della globalizzazione come omologazione assoluta è quello di incorrere in una fallacia dell'uniformità, come se i processi globalizzanti, poiché si estendono per loro natura dappertutto, dappertutto producano i medesimi effetti.

Tuttavia, rimane a mio avviso possibile muoversi armati di questi accorgimenti metodologici e concettuali verso una riflessione generale sulla città. In che modo farlo? Condivido un'acuta osservazione metodologica di Valerio Nitrato Izzo: "uno dei maggiori ostacoli alla costruzione di una 'filosofia politica della città' – e forse di una filosofia della città *tout court* – deriva proprio dal fatto di non considerare la città come significativa dal punto di vista della sua idoneità ad essere oggetto di riflessione in senso normativo" (Nitrato Izzo 2017, 37-38). Seguendo questo sospetto, bisognerebbe allora provare a guardare alla città come sì un'esperienza normativa, ma pur sempre dettata da una costante che accompagna la città come un basso continuo: lo spazio urbano è il luogo dell'incontro con l'Altro, soprattutto in un'epoca di globalizzazione tanto matura quanto contraddittoria. L'elemento fisso di una fenomenologia dello spazio urbano è l'estraneità, il fatto che la città rimane il luogo per eccellenza dell'incontro tra stranieri e cittadini, tra soggettività politiche differenti. Per questo motivo è nella città, nodo locale di una rete globale (di un rizoma potremmo dire) che assume la forma di autentico laboratorio d'analisi delle contraddizioni del presente, a condensarsi il grosso della vita politica ai nostri giorni. La piazza, elemento specifico dello spazio urbano, teatro delle rivolte che squassano ormai costantemente la vita politica, "è insieme richiamo simbolico dell'*agorá*, primo luogo della democrazia e ultima riserva disponibile per la comunità" (Di Cesare 2020, 25). Nondimeno, questo non implica in alcun modo che la politica si risolva nel locale, anzi tutto il contrario. La politica è in realtà sempre meno "politica interna", come invece pretenderebbe l'analogia domestica (Bottici 2009). L'interno è difatti più che mai scavato dall'esterno, dal fuori, che continuamente vi si riversa e ne muta qualitativamente le strutture. Questo fa sì che lo spazio urbano debba, appunto come ideale regolativo, assumere la forma maggiormente adeguata allo sviluppo di una vita politica all'altezza della sensibilità odierna, nonché delle sfide che la matura globalizzazione lancia.

Tuttavia, questo non significa nemmeno riabilitare l'utopia della città modello, della città costruita *ex nihilo* assecondando un'idea di "progetto" che la informerebbe da parte a parte. Non solo perché le città "utopiche" contemporanee non sembrano tanto il sogno rinascimentale ma assomigliano all'incubo industriale di uno spazio pensato per l'impiego, che conduce a una vita compressa nella valorizzazione coatta della propria forza lavoro. La città non deve essere intesa come il punto finale di un progetto urbano, sì come il risultato contingente, storicamente situato, delle esperienze di vita di soggettività differenti, dominanti o marginali, che sfuggono senza posa a qualsiasi ordine progettuale. E, inoltre, perché il "progetto" è un'esperienza essa stessa esposta alla contingenza, come mostra una feconda linea di pensiero che potrebbe idealmente andare dalla teoria della formatività di Luigi Pareyson (Pareyson 1954) alla critica del discorso progettuale portata

avanti negli ultimi anni da Alessandro Armando e Giovanni Durbiano (Armando e Durbiano 2017, 2023).

Nondimeno, forse possiamo parlare di “città” in un senso generale, rimandando alle funzioni che la città dovrebbe avere o che riteniamo debba avere per essere adeguata agli standard morali e politici del nostro tempo. In questo senso, il minimo comune denominatore dell’esperienza urbana, ciò che rende possibile parlare di città, sarebbe la sua, per così dire, aspirazione, la normatività implicita nei suoi spazi e nelle sue pratiche. Questa tentazione normativa, per non ribaltarsi nell’ordine progettuale di uno spazio utopico sempre in procinto di ribaltarsi in distopia, deve assumere la forma di una critica controfattuale immanente dello spazio urbano. Metodologicamente, una filosofia politica della città dovrebbe configurarsi come un gesto critico che mostri le contraddizioni tra gli standard morali che una città democratica dovrebbe promuovere e la realtà contingente degli spazi urbani.

Per fare ciò, è opportuno gettare uno sguardo sulla realtà materiale delle città odierne, sempre più luogo di esclusione di soggettività marginali. Come si realizza questa esclusione? E in virtù di quali ordini di discorso si legittima? Queste due dimensioni, vale a dire la materialità del potere e l’immaterialità, ossia la discorsività, della sua giustificazione, non sono autonome, ma si rimandano vicendevolmente: un certo modo di esercitare il potere tenderà a essere coerente con il relativo modo di (auto)legittimarsi del potere stesso. Il dato fenomenologico da cui partire per provare a rispondere a queste domande è il seguente: quando si analizzano i contesti urbani, come la città si dispone, come si struttura, quali rapporti rende possibili e quali no, insomma la sua dimensione governamentale per usare una terminologia foucaultiana, non si può non notare la progressiva ostilizzazione dello spazio urbano. Questo dato fenomenologico comporta anche un ragionamento in termini di giustizia spaziale (Harvey 1973), ossia di quanto gli spazi che abitiamo, in questo caso gli spazi urbani, rendano possibile un’esistenza che soddisfi, almeno come ideale regolativo comune, principi di giustizia e a essi si ispirino. Parlare di città ostile significa parlare di un modo di conformare materialmente lo spazio urbano, provare a individuare i segni della sua ostilizzazione. Con spazio ostile qua bisogna intendere, in maniera più o meno precisa, uno spazio che viene percepito come pericoloso, stigmatizzante, escludente, inaccessibile da parte di determinate soggettività. Ma lo spazio ostile non è uno spazio ideale o astratto, è concreto, tangibile, prodotto da oggetti materiali. Possiamo definire un oggetto ostile un artefatto materiale la cui collocazione nello spazio produce tali effetti, ossia contribuisce a organizzare lo spazio in modo tale da far percepire a determinate categorie di soggetti la propria esistenza in pericolo, sgradita, fuori luogo: in una parola, indesiderabile. Lo spazio proprio della città ostile appare così caricato di politica in un senso schmittiano del termine, ossia della capacità di individuare amici e nemici, laddove il nemico viene trasfigurato – contro l’idea stessa di Schmitt di una *mise-en-forme* del nemico – in un qualcosa di moralmente e financo esteticamente sgradevole. La città ostile si rivolta non contro la cittadinanza nella sua interezza, ma contro determinate categorie, e infatti investe da un lato gli spazi che queste attraversano, dall’altro lato le differenti forme di socialità che in quegli spazi vengono agite. La città ostile, detto diversamente, tende a sabotare le vie di

fuga dall'ordine imposto dal capitalismo pienamente realizzato, e agisce contro quelle categorie che risultano perdenti dalla lotta per il capitale.

A essere interessante è come questa complessa operazione si realizzi mediante minuzie, dettagli, elementi apparentemente minimi dello spazio urbano, che andrebbero quindi interpretati come veri e propri sintomi della città ostile. Ma la contraddizione da rilevare è la seguente: l'ostilizzazione dello spazio urbano non tocca in nulla le condizioni materiali che comportano la sgradevolezza delle categorie contro cui si scaglia, e così tende a riprodurle incessantemente con il semplice gesto di allontanarle da uno spazio o di renderlo uno spazio invivibile. La città ostile, insomma, per usare una bella metafora di Pierpaolo Ascari, è come una macchina alimentata dai suoi stessi gas di scarico.

Da questo punto di vista, la città ostile conserva anche i tratti della città punitiva di foucaultiana memoria. Lo spazio urbano ostile iscrive la moralità tangibilmente nella concretezza delle cose, cosicché in essa il fantasma della punizione “è presente ovunque come scena, spettacolo, segno, discorso” (Foucault 1993, 142). Gli oggetti che configurano il campo di esercizio della città ostile, ossia che permettono d'indovinarne il carattere stigmatizzante, non ne sono una semplice appendice, corredo estetizzante, ma sono gli agenti materiali e i depositari simbolici allo stesso tempo delle sue logiche, ciò che determina lo spazio scabroso e osceno della città. Quegli oggetti defunzionalizzati, il cui esempio tipico è la panchina progettata in maniera tale da impedire il riposo, diventano teatri e messe in scena del principio punitivo ed escludente su cui la città ostile si erige e che ne legittima la forma. La città ostile è costellata da oggetti bizzarri: rastrelliere, repulsori, panchine acuminate, diffusori di cattivi odori che hanno buon gioco nel tenere alla larga i maleodoranti, fino ad arrivare a emittenti di suoni fastidiosi oltre un certo orario, in modo da scacciare gli indesiderabili dai luoghi dove la vitalità è dettata dal tempo del consumo (Volcler 2012).

In questo modo, la città ostile realizza perfettamente l'intersezione tra morale e spazio. Se è vero, come sosteneva Carl Schmitt, che non si danno spazi privi di idee politiche né, tantomeno, idee politiche prive di una spazializzazione, la città ostile sembra operare allo stesso modo ma con i mezzi della morale: spazializza la morale e moralizza gli spazi. Questo gioco di moralizzazione dello spazio e di spazializzazione della morale investe, ovviamente, la dimensione economica dello spazio urbano. La moralizzazione colpisce coloro che sono usciti perdenti dal gioco di forze del regime neoliberale, le sue “vite di scarto” come le ha felicemente definite Bauman. La città ostile si rivela così punitiva nei confronti di un certo pezzo del tessuto del corpo sociale: senz'atetto, clochard, migranti, rifugiati, marginalità varie che si sforzano di risocializzare la città al di là dei dettami della città consumistica. Fabian Brunsing, un designer tedesco, ha sfruttato questo incrocio della buona morale sulla buona condizione socio-economica progettando una bizzarra panchina, assai esemplificativo di questo perverso incrocio di morale, spazialità ed economia. Il titolo dell'installazione, eloquente e significativo, è *Pay and Sit – the Private Bench*, ed è “una panchina rifornita di punte metalliche che si ritraevano solo inserendo cinquanta centesimi in una cassetta simile a quella dei videogiochi” (Ascari 2019, 28). La differenza tra chi può sedersi in uno spazio

pubblico e chi no dipende dal poterselo concedere, a inverare la tesi di Henri Lefebvre ne *Il diritto alla città* secondo cui “la subordinazione dello spazio al denaro e al capitale comporta un processo di quantificazione che si estende dalla valutazione monetaria e della commercializzazione di ogni lotto a quelle dello spazio interno” (Lefebvre 2018, 124).

Tuttavia, questi spazi urbani compartimentati in modo tale da produrre esclusioni materiali di determinate, specifiche categorie di soggetti, rimangono pur sempre spazi pubblici. Già Kracauer commentava la questione dei disoccupati sottolineando come per essi lo spazio pubblico rimanesse insindacabilmente uno spazio privato, mostrando così come anche lo spazio pubblico sia attraversato da parte a parte da logiche spietatamente economiche. Per i disoccupati, scrive Kracauer, “la proprietà pubblica non è sufficientemente comune da perdere il carattere privato” (Kracauer 1982, 138). Questa intuizione può essere trasposta sulla città ostile. Il design ostile permette infatti di inscrivere in maniera quasi invisibile, ma per questo motivo ancor più subdolamente, nello spazio pubblico le logiche della sua privatizzazione ed espropriazione. In questo quadro critico, la città ostile potrebbe essere rappresentata come la conformazione dello spazio urbano in modo tale da renderlo mediatamente o immediatamente privato, una espropriazione coatta di spazi pubblici che passa da panchine dalla buffa forma e rastrelliere anti-skate: una sorta di accumulazione originaria che si opera nel tessuto molle della città. Siamo di fronte a un’idea di città pienamente neoliberale, se è vero come lo è che il neoliberalismo coincide con l’incapacità di pensare e agire il pubblico, e di trasformarlo dunque in privato: di pensare, cioè, la vita politica non come vita in comune, co-esistenza direbbe Arendt, ma come l’insocievole somma di individui privati che pensano la libertà solo nella forma dell’isolamento. Di questa sottospecie di accumulazione originaria che opera mediante la privatizzazione dello spazio pubblico e comune le *gated communities* sono un esempio particolarmente arrogante. Le *gated communities*, come ha scritto Claude Quétel sono “muri dietro i quali ci si rinchiede, sempre collettivamente, non potendo rinchiedere gli altri” (Quétel 2013, 222). Con i loro muri e recinti, badge e corpi di sicurezza privata, testimonianza materiale della volontà di secessione da parte dei vincenti, le *gated communities* sono fortezze che isolano dal resto dello spazio urbano e così permettono di vivere tra persone sufficientemente agiate da permettersi una buona educazione, con tutti i problemi legali che questa operazione apparentemente legittima porta con sé.

In virtù di un sapiente uso della materia volto a compartimentare e organizzare lo spazio urbano, la città ostile ne sabota la dimensione comune e si sforza di privatizzarla, se non per intero, quanto più possibile. E gli artefatti che con cura vengono disposti in modo da assicurare una certa conformazione coerente con logiche di potere mascherate dalla retorica del decoro sono i dispositivi che permettono questa subdola privatizzazione degli spazi comuni. Già Mumford aveva sottolineato l’importanza della invisibilizzazione del potere attraverso l’urbanistica, che ne produce gli effetti celandone le cause: “quando si governa solamente con la forza, senza consenso di affetto, bisogna disporre di un ambiente urbano adatto” (Mumford 2007, 89). La città ostile diventa allora la rappresentazione estetico-pragmatica di una società concorrenziale, in cui qualcuno ha perso e per questo va punito, che

per funzionare ha bisogno di una costante messa al bando dei corpi vili. Poiché mira attraverso una maniacale organizzazione materiale dello spazio a ripulirlo, la città ostile rientra nel vocabolario dell'igiene e della bonifica. In essa, come scrive Bauman, "può essere utile ridurre a zero la tolleranza e sfrattare i senz'altro dai luoghi in cui possono non solo vivere ma anche farsi notare in modo così invadente e fastidioso, e spingerli verso questi spazi off-limits, in cui non possono né vivere né farsi notare" (Bauman 2005, 14). La dialettica tra i soggetti che vengono catturati nella dinamica della città ostile e gli oggetti che operano materialmente tale cattura si rivela allora essere a doppio senso: da un lato, la città ostile produce i corpi indesiderabili; dall'altro lato, quei corpi indesiderabili garantiscono la necessità, o quantomeno il buon senso, della città ostile. Come avrebbe detto Marx, non solo si producono oggetti per determinati soggetti, ma altresì soggetti per determinati oggetti, in un circolo apparentemente senza fine.

Questa sottesa necessità tende a naturalizzare la città ostile, e incidervi il timbro dell'ovvietà. È su questa presunzione di naturalità che agisce il gesto critico, che ha la funzione di mostrare i rapporti di forza e di dominio impliciti in un determinato ordinamento sociale. La città ostile, difatti, lavora nei confronti di fenomeni che fomenta in continuazione: poiché non agisce mai sulle cause ma sempre e solo sugli effetti, essa li riproduce entrambi senza posa. Già Engels nel saggio sulla questione delle abitazioni sosteneva che la scomparsa dell'indecenza urbana è solo il suo spostamento geografico, dal momento che "la borghesia ha un solo metodo per risolvere a suo modo la questione delle abitazioni. La risolve cioè in maniera tale che la soluzione riproduce sempre nuovamente la questione" (Engels 1988, 99); solo, la riproduce altrove, e prima o poi arriva a riscuotere la sua cambiale in nome di una promessa di felicità che passa per l'esclusione coatta delle vite di poco conto.

Siamo così giunti all'ordine discorsivo che legittima le pratiche di ostilizzazione dello spazio urbano. La città ostile promette una sicurezza che non è in grado di garantire se non in forme momentanee attraverso il ricorso a logiche, tattiche, processi che riproducono i problemi dei quali vorrebbero essere la risposta migliore. Ed è proprio questa promessa di sicurezza e protezione che "la città punitiva del decoro – come scrivere Ascari – serve a rilanciare e disattendere, con le recinzioni, per procurare al capitale ancora un quarto di santità" (Ascari 2019, 134).

La critica delle procedure microfisiche di ostilizzazione materiale della città, che sempre si fondano su un discorso escludente e stigmatizzante che le giustifica all'interno della sfera pubblica, a mio avviso è un tassello rilevante di quel processo di emancipazione che mira a saldare spazio urbano e democrazia. Si tratta di una riflessione che, come ha ricordato Carlo Olmo, prende in carico il rapporto tra città e democrazia pensandolo più complesso di un semplice rapporto formale tra rappresentanza e cittadinanza, e mira a costruire spazi democratici anche per coloro che sono costantemente allontanati dalla sfera dei rappresentati. Il rischio di una giustificazione puramente formale e procedurale della democrazia, infatti, è che tende a mascherare i fenomeni materiali e concreti di sabotaggio di quella stessa democrazia a gran voce evocata. L'analisi delle microfisiche del potere rimane uno strumento indispensabile e unico per accendere i riflettori sulla contraddizione che abita le attuali democrazie, che può dispiegarsi anche nello spazio urbano,

che può assumere la bizzarra forma di una panchina su cui non ci si può sedere comodamente. Non si tratta di dichiarare l'assoluta illiberalità dell'attuale forma democratica, ma di illuminare la sua falsa coscienza, le sue ipocrisie, e così lavorare, con i pochi strumenti che si hanno a disposizione, verso la sua piena realizzazione.

Se la città ostile è segnata da procedure di continua esclusione, la città democratica si impone come funzione quella antitetica di includere. A questo fine, essa procede anzitutto a una decostruzione delle vecchie logiche urbane, che nella città ostile s'impongono in maniera violenta e materiale. Ma la città democratica, per non essere a sua volta asfissata dalla retorica della città utopica, deve essere pensata come una pratica continua di ridefinizione dello spazio urbano. E nonostante tutta la vigilanza possibile, anche in questo caso il rischio è di continuare imperterriti a pensare la città "come un deposito di razionalità tentate" (Olmo 2018, 81). La città democratica, a differenza di quella ostile, deve sfuggire la logica della progettazione e accogliere quella del divenire spontaneo dei processi sociali. Lo spazio urbano si produce da sé, attraverso l'opera dei soggetti che lo abitano e lo costruiscono attraversandolo. È uno spazio di conflitti, di tensioni, ma anche di alleanze e di rapporti impreveduti di solidarietà, che nessun piano regolatore può sussumere a priori. Le soggettività, con la loro vita che eccede la norma urbanistica, risignificano senza sosta la città. Fare la città è un'impresa collettiva che sfugge le pretese di ordine degli attori istituzionali. Pensare democraticamente la città, da questo punto di vista, significa accettare la potenza trasformatrice delle soggettività che la abitano senza limitare l'analisi della città allo sguardo dello Stato e dei poteri verticali istituzionalmente legittimati. In ultima analisi, rifiutare la confisca poliziesca dello spazio pubblico che opera in continuazione, mediante mille tattiche, la selezione delle vite degne da quelle miserabili.

Bibliografia

- Armando, Alessandro, e Giovanni Durbiano. 2017. *Teoria del progetto architettonico. Dai disegni agli effetti*. Roma: Carrocci.
- Armando, Alessandro, e Giovanni Durbiano, a cura di. 2023. *Critica della ragione progettuale*. Bologna: il Mulino.
- Ascari, Pierpaolo. 2019. *Corpi e recinti. Estetica ed economia politica del decoro*. Verona: Ombre corte.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Fiducia e paura nella città*. Tr. it. N. Cagnone. Milano: Bruno Mondadori.
- Bottici, Chiara. 2009. "The Domestic Analogy" in *Men and States*. London: Palgrave Macmillan.
- Di Cesare, Donatella. 2020. *Il tempo della rivolta*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Engels, Friedrich. 1988. *La questione delle abitazioni*. Tr. it. A.A. Santucci. Roma: Editori Riuniti.
- Foucault, Michel. 1993. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Tr. it. A. Tarchetti. Torino: Einaudi.
- Harvey, David. 1973. *Social Justice and the City*. Athens (GA): University of Georgia Press.
- Kracauer, Siegfried. 1982. "Uffici di collocamento" in S. Kracauer. *La massa come ornamento*. Tr. it. M.G. Amirante Pappalardo e F. Maione. Napoli: Prismi.
- Lefebvre, Henri. 2018. *Spazio e politica. Il diritto alla città II*. Tr. it. F. Biagi. Verona: Ombre corte.
- Mumford, Lewis. 2007. *La cultura delle città*. Tr. it. E. Labò e M. Labò. Torino: Einaudi.
- Nitrato Izzo, Valerio. 2017. *Gli spazi giuridici della città contemporanea. Rappresentazioni e pratiche*. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Olmo, Carlo. 2018. *Città e democrazia. Per una critica delle parole e delle cose*. Roma: Donzelli.
- Pareyson, Luigi. 1954. *Estetica: teoria della formatività*. Torino: Edizioni di «Filosofia».
- Quétel, Claude. 2013. *Muri. Un'altra storia fatta dagli uomini*. Tr. it. M. Botto. Torino: Bollati Boringhieri.
- Vegetti, Matteo, a cura di. 2009. *Filosofie della metropoli. Spazio, potere, architettura nel pensiero del Novecento*. Roma: Carocci.
- Volcler, Juliette. 2012. *Il suono come arma. Gli usi militari e polizieschi dell'ambiente sonoro*. Tr. it. R. Cristofani. Roma: DeriveApprodi.

Alessandro Carrieri

Campi di energia utopica: lo spazio urbano tra *ratio* e sogno

ABSTRACT: *From the consideration of the city as an everlasting result of the gathering and clashing of opposite and complementary forces and drives, the paper aims to highlight how every urban design and transformation express society's dream of itself. Such a dream – that of a perfect order, fed by the ancestral longing to realize the earthly paradise –, when headed by what Kracauer calls the “empty and abstract ratio” of contemporary society, can turn into an oppressive planning nightmare. On the dialectical interpenetration of ratio and dream, legal and supra-legal, thus, depends not only the utopian or dystopian outcome of any achievement, but also any possible action on social reality. If the current political-economic ratio produces the narcotizing nightmare of urban apartheid, hostile architecture, gated-communities, and gentrification, at the edges of the urban legal order, the unconscious aspirations, transcendental yearnings, and innermost dreams of the collective rise forcefully up to the surface of social life. Any attempt to suppress them is always countered by the emergence of an irrepressible repressed, which not only reaffirms what sought to be removed, but also unmasks the repression itself.*

KEYWORDS: *city, ratio, dream, mystery, utopia.*

Le città come i sogni sono costruite di desideri e di paure.¹

Siegfried Kracauer, acuto e profetico interprete dei caratteri metropolitani della modernità e – diremmo oggi – della sua *liquidità*, affermava che “la conoscenza delle città è connessa alla decifrazione delle loro immagini oniriche”². Le sue riflessioni – che su questi aspetti convergono spesso con quelle dell'amico Walter Benjamin – lo condussero a interpretare lo spazio urbano sotto un duplice aspetto: da un lato, quale espressione materiale e simbolica della razionalità, del pensiero e del potere di volta in volta vigente; dall'altro, come manifestazione e messa in scena della collettività sognante e delle sue aspirazioni inconse: “gran parte di ciò che per l'individuo è esterno, appartiene per la collettività alla propria interiorità”³.

1 Calvino 1972, 44.

2 Kracauer 2004, 157.

3 Benjamin 2010, 434.

Come Benjamin, Kracauer era infatti persuaso che la città non costituisse soltanto, in senso weberiano, un effetto causale di eventi economici e politici, ma anche e soprattutto la loro espressione allegorica, e considerava l'architettura e la trama urbana come l'incarnazione simbolica e materiale della specifica razionalità dominante: la storia della città moderna coincide con quella dell'affermazione della *ratio* tecno-strumentale.

Nondimeno, lo spazio urbano assurge a palcoscenico sul quale osservare i rapidissimi mutamenti della società e della tecnica e misurare la velocità che quest'ultima imprime alla vita e alle sue manifestazioni esteriori: in tal senso, Benjamin affermava che le "cose, che negli eventi politici non giungono affatto all'espressione, o solo a stento, si svelano nelle città, che sono uno strumento sottilissimo e, malgrado il loro peso, sensibili come un'arpa eolica alle vive oscillazioni della storia"⁴. La città costituisce cioè la viva espressione materiale del carattere e dello spirito delle epoche che l'hanno attraversata e plasmata e se è possibile "leggerla come un testo", sulla scorta del pensiero simmeliano, è perché gli elementi che la compongono non sono altro che *geroglifici* che, di volta in volta, l'epoca ha impresso, come un *marchio*, sul suo derma architettonico e sociale: la struttura urbana è la grafia della storia. Persuaso che dalle piazze non si irradiassero "solo le strade, ma [...] i mille rivoli della [...] storia"⁵, Benjamin riteneva infatti che l'intero tessuto urbano fosse disseminato di immagini, tracce e residui mnemonici, come la trama di un sogno nel quale il più remoto passato si intreccia con il presente.

La città tratteggiata da Kracauer, in modo analogo, si configura come un labirinto non solo spaziale, ma anche e soprattutto temporale: "mentre si vaga per le strade piene di vita, esse risultano già distanti come ricordi in cui la realtà si mescola ai propri pluristratificati sogni e in cui rifiuti e costellazioni trovano un punto d'incontro"⁶. Se Benjamin intendeva interpretare gli spazi cui la società – "collettività sognante" che "non conosce storia" e per la quale "il corso dell'accadere [...] scorre davanti immutato e insieme assolutamente nuovo"⁷ – ha dato forma "come la sequela delle sue visioni oniriche"⁸, Kracauer disamina il tessuto urbano alla stregua di un catalogo dei sogni della società, la cui superficie è costellata da manifestazioni caleidoscopiche e frammenti di desiderio che affiorano da un inesauribile sottofondo utopico, da quella tensione esistenziale, politica e metafisica che costituisce lo sfondo invisibile della vita e della struttura urbana. Non a caso, la strada – regno dell'effimero e del transitorio – costituisce spesso il fuoco delle loro rispettive analisi, infatti "è in mezzo alla strada che l'ignoto, l'inapparso si raccoglie e compie la sua metamorfosi, fino a cominciare a risplendere, a ognuno elargendo un conforto"⁹.

4 Benjamin 2010, 486.

5 Benjamin 2010, 486.

6 Kracauer 2004, 15.

7 Benjamin 2010, 934.

8 Benjamin 2010, 434.

9 Kracauer 2004, 51.

La metropoli, come aveva ben compreso Simmel, è infatti anzitutto uno spazio conflittuale e il derma urbano è il prodotto di pulsioni sottocutanee in costante lotta fra loro: “anche se può apparire potente e monolitico, lo spazio infrastrutturale sfrutta i desideri effimeri e le aspirazioni irrazionali”¹⁰.

Poiché dunque la *ratio* assorbe e riproduce quegli elementi onirici che sono funzionali alla propria operatività e si sforza di rimuovere quelli che potrebbero minarla, disvelandone la costitutiva irrealità, “le forme fenomeniche della collettività sognante”¹¹ – le quali determinano il pensiero e la forma della città – non possono essere trascurate e, “se ben interpretate, [...] ci fanno conoscere il mare nel quale navigammo e la riva da cui salpammo”¹². E il mare nel quale tuttora naufraghiamo è quello della vuota *ratio* che secondo Kracauer informa e governa il sistema capitalista – una *ratio* offuscata e annebbiata, ostaggio della propria mera operatività, che si imprime nel tessuto urbano riducendo le città ad agglomerati di spazi funzionali parcellizzati, del tutto informati dalle esigenze del potere di volta in volta vigente e mai da quelle dei suoi abitanti: “lo sguardo percorre le vie come pagine scritte: la città dice tutto quello che devi pensare, ti fa ripetere il suo discorso”¹³.

La città informata dalla *ratio* astratta, dove “l’ininterrotto mutamento estingue il ricordo”¹⁴, si presenta infatti come uno spazio apparentemente pacificato, che ha eradicato ogni conflittualità e neutralizzato ogni istanza di emancipazione, colmando il vuoto così generato con un profluvio ininterrotto di merci scintillanti, di seducenti *réclames* e di *prodotti* culturali: qui, “l’ornamento perde la sua forza organizzativa dell’esperienza e degenera in kitsch”¹⁵. Come ogni altro elemento della modernità dissezionato e analizzato da Kracauer e Benjamin, anche lo spazio urbano appare come ammantato di una coltre onirica e fantasmagorica e le radicali trasformazioni cui è soggetto riflettono e soddisfano le esigenze di quella razionalità astratta e meramente formale che in Kracauer assurge a fondamento della allora nascente società dei consumi e dello spettacolo. I suoi negozi, scrive in tal senso Kracauer, “vanno e vengono come la popolazione di un porto [...]. È sufficiente che vi siano a partire da un momento qualsiasi affinché ristoranti, caffè, bar, pensioni ed esercizi commerciali vari, tutti sorti dal nulla, si atteggino come se esistessero veramente. Possono esser stati sospinti sino a qui soltanto a opera di una stregoneria [...]. È fondamentalemente impossibile accertare la data in cui essi affiorano di volta in volta alla superficie”¹⁶.

A una città edificata su tale modello – quale “costituzione di uno spazio vuoto e chiuso, al cui interno si costruiranno molteplicità artificiali organizzate”¹⁷ – compete infatti non solo la *simmetria*, ma anche un sistema di *asimmetrie*

10 Easterlings 2019, 258.

11 Benjamin 2010, 435.

12 Benjamin 2010, 435.

13 Calvino 1972, 22.

14 Kracauer 2004, 23.

15 Reeh 2006, 209.

16 Kracauer 2004, 21.

17 Foucault 2004, 26-27.

ben pianificate. Quando, in altre parole, la collettività sognante è alimentata dalla *ratio* astratta, essa non dà luogo a un sogno utopico ma a un’“insonnia piena di incubi”¹⁸ securitari e distopici. Lo sventramento haussmanniano della topografia parigina analizzato da Benjamin nel suo lavoro sui *Passages* e gli odierni processi di trasformazione urbana (*smartification, retraining, gentrification, touristification, studentification, foodification, ecc.*) – sotto questo aspetto – sono espressioni del medesimo tentativo di omologare e levigare la superficie della città, rimuovendone nicchie e interstizi; di addomesticare lo spazio urbano e con esso i suoi abitanti. Entrambe mirano a una configurazione dello spazio urbano che, più che alle esigenze degli abitanti, risponde alle esigenze logistiche del potere, da cui tutta la città è quotidianamente informata e modellata coerentemente con una logica che considera l’architettura la radice di ogni male sociale, ma che paradossalmente la identifica come unico possibile rimedio – statuendo così una relazione di causalità diretta tra la configurazione spaziale e topografica di un territorio e la condotta pubblica e privata dei cittadini che lo abitano.

Un simile tentativo, contrattare spaziale e architettonico di una *ratio* svuotata e annebbiata e delle sue astrazioni e generalizzazioni, oggi usualmente piegato al *securitarismo* e al *principio della massima visibilità*, a ben vedere, non mira che a trasformare l’intera città in un’immensa *hall d'albergo*¹⁹, luogo che secondo Kracauer meglio restituisce l’immagine di una società apparentemente iper-razionalizzata e tuttavia orfana della Ragione. Qui, gli individui sono accomunati solo dal proprio reciproco isolamento e anche quando si riuniscono – come nei grandi eventi di massa –, non danno forma a una comunità: i rapporti che intrattengono l’un l’altro sono meramente superficiali e tutto si svolge all’insegna di un’“insignificante armonia formale”²⁰.

Poiché infatti il sogno più radicato nella natura umana è da sempre quello della realizzazione del paradiso terrestre – il quale, la maggior parte delle volte, si tramuta in incubo distopico –, oggi tale anelito è sublimato intorno al concetto di *sicurezza*: la violenza della città e dei suoi meccanismi di inclusione ed esclusione, l’architettura ostile, la comparsa e la diffusione di *gated communities*, di barriere più o meno materiali, la sorveglianza liquida e capillare, costituiscono alcuni suoi effetti. Esempio di “sogno di perfezione” che si tramuta in incubo oppressivo, dove la finalità di realizzare un luogo *sicuro* dove vivere in pace è perseguita non nell’accordo e nella relazione con l’altro ma nella sua esclusione e separazione. Non appena il *foris* cessa di suscitare timori, superstizioni, e dunque una generalizzata esigenza di protezione, infatti, l’alterità perturbante che vi era storicamente associata è strumentalmente individuata all’interno della stessa città, trasposta nelle sue periferie e nei suoi sobborghi, che divengono *discariche per i problemi causati dalla globalizzazione*²¹, dove confinare ogni scoria della civiltà, dai rifiuti

18 Bauman 2005, 12.

19 Vedi Kracauer 1974.

20 Kracauer 1974, 129.

21 Bauman 2005, 19.

pericolosi a quelli umani: tossicodipendenti, spacciatori, *homeless*, *sans papiers* e ogni sorta di baumaniana *vita di scarto*²².

Il concetto di *spazio securitario* si sviluppa nel contesto del terrorismo politico degli anni '70 e si riafferma con forza dopo il crollo del Muro di Berlino, con la globalizzazione, la crisi economica, le ondate migratorie e il terrorismo internazionale; quando l'immagine della città si è via via associata sempre più alla paura che non alla sicurezza²³. Non deve sorprendere, quindi, che un potere che trascura deliberatamente sia le condizioni materiali e sociali che producono violenza, sia quelle che generano la questione stessa della sicurezza, intervenga costantemente sulla pianificazione dello spazio urbano, all'interno del quale tutto ciò che esiste al di là, al di sopra e al di sotto della legge converge indefinitamente nel concetto di *illegalità*. Lo stesso discorso architettonico – il quale, come aveva ben compreso Benjamin, si fruisce nella *distrazione*²⁴ – si muove secondo Eco “tra un *massimo di coercizione* [...] e un *massimo di irresponsabilità*”²⁵ ed è pertanto essenzialmente “*psicagogico*: con dolce violenza (anche se non mi rendo conto della violenza), sono portato a seguire le istruzioni”²⁶ impresse nello spazio.

Oggi, la progettualità urbana obbedisce alla logica – o alla retorica – della *smart city*, dell'innovazione e della riqualificazione, convertendo progressivamente le città in *hub*, stazioni intermodali o poli di interconnessione in grado di garantire la libera e rapida circolazione delle merci, dei flussi finanziari e della *smart people* e scoraggiare quella degli indesiderabili. Vale a dire, una città strutturata e organizzata non a partire dalle abitudini e dal *modus vivendi* dei suoi cittadini, ma che, viceversa, ne informa irresistibilmente abitudini e condotte; una città che non è concepita *con* e *per* i suoi abitanti, ma per tutti coloro che vi si recano dall'esterno per sbrigare affari o a scopo ricreativo-ricettivo: una città-hub investita dal continuo transito di capitali e merci, il cui ritmo vitale è scandito dalla successione di grandi eventi-vetrine. Se è vero, come affermava Benjamin, che “il ventesimo secolo, con la sua porosità, la sua trasparenza, la sua inclinazione alla luce e all'aria aperta, ha annientato il vivere nel vecchio senso della parola”²⁷, dovremmo chiederci se il ventesimo non stia producendo un simile e forse più feroce annientamento.

I *grandi eventi* che oggi investono le grandi città (fiere, saloni, festival, convention, esposizioni del libro o dell'industria bellica, dell'arte o del cioccolato, della fotografia o del mobile, del cinema o dell'automobile, del tatuaggio o del fumetto – solo per citarne alcuni) costituiscono gli eredi concettuali di quelli novecenteschi analizzati da Benjamin e Kracauer. Se però in quel caso si costruivano immensi spazi artificiali che dovevano apparire come piccole città, o meglio come un microcosmo contenente tutti i mondi lì esibiti, oggi è spesso l'intero territorio urbano a

22 Vedi Bauman 2005.

23 Si vedano Ellin 1997; 2001 e 2003.

24 Vedi Benjamin 2000, 45: “L'architettura ha sempre fornito il prototipo di un'opera d'arte la cui ricezione avviene nella distrazione e dalla collettività”.

25 Eco 1968, 228.

26 Eco 1968, 228.

27 Benjamin 2010, 948.

trasformarsi in un immenso spazio espositivo, un contenitore pronto a ospitare e ad adattarsi a qualunque contenuto: gli interventi che vi avvengono – come la disposizione delle pareti mobili all'interno di un museo o i frequenti tinteggi in una galleria d'arte – sono del tutto indifferenti alla vita e ai bisogni degli abitanti, unicamente finalizzati all'accoglienza di masse fluide, che prendono forma in occasione dei grandi eventi e si disgregano subito dopo. Forse, gli individui che compongono queste masse non abitano in nessun luogo: “si allargano come molecole nel deserto illimitato e non sono mai uniti anche quando sono stretti uno accanto all'altro nelle grandi città”²⁸.

Se il potere disciplinare tendeva a ridurre i problemi sociali in problemi di sicurezza, il potere logistico trasforma tutto in un problema architettonico-infrastrutturale: invece di indagare e mettere in discussione il sistema socioeconomico che dà origine alla cosiddetta violenza urbana, si interviene su quegli spazi considerati criminali o complici attraverso un processo di appropriazione forzata dello spazio che rivela diversi tratti in comune con la *colonizzazione* – che si esprime in un vero e proprio *apartheid* urbano. Da un lato, vi sono coloro i cui unici interessi per la città in cui “si trovano ad abitare” consistono nell’“essere lasciati in pace, liberi di dedicarsi completamente ai propri svaghi e di assicurarsi servizi indispensabili” e che dunque, afferma Bauman, “*non sono interessati* agli affari della ‘loro’ città: nient’altro che un posto come tanti. Per quelli dell’altro lato, le cose stanno all’opposto: “è dentro la città in cui abitano che viene dichiarata, combattuta – talvolta vinta e molto più spesso perduta – la lotta per sopravvivere e avere un posto decente nel mondo”.

Tutto ciò cui aspirano gli appartenenti al primo gruppo, in altre parole, è un concetto “falsato” di sicurezza, il quale produce un “senso di distacco dalle località e dalle persone che sono fisicamente vicine ma socialmente ed economicamente distanti”²⁹; un atteggiamento segnato da ciò che Bauman definisce *mixofobia*, la paura di mischiarsi con il prossimo. Infatti, è solo “nei luoghi che l’esperienza umana si forma, si accumula e viene condivisa, e il suo senso viene elaborato, assimilato e negoziato. Ed è nei luoghi, e grazie ai luoghi, che i desideri si sviluppano e prendono forma, alimentati dalla speranza di realizzarsi”³⁰. L’esito di una città fatta di *non-luoghi*, pertanto, non può che essere la scomparsa di quelle esperienze e di quei desideri, e dunque il progressivo abbruttimento della specie.

Del resto, l’umanità, ebra di secoli di ‘delirio antropocentrico’, “si sente ormai una specie periferica per definizione; dunque si arroga il diritto legittimo di ‘costruire’ ogni volta il mondo più che difendere quello che le è stato consegnato dalla tradizione”³¹. E poiché “ambigue come è la legge sono anche le angosce del male da essa definite”³², mura e recinzioni, che un tempo cingevano il perimetro della città, definendo i confini dell’ordine lì costituito e proteggendo l’intero corpo

28 Kracauer 1974, 116.

29 Bauman 2005, 13.

30 Bauman 2005, 21.

31 Palmero-Terranova 1994, 49.

32 Kracauer 1974, 108-109.

cittadino dal pericolo e dai nemici esterni, ora si snodano e sviluppano all'interno della città stessa, finalizzate alla separazione e alla protezione di gruppi di individui dal resto dei loro concittadini.

L'estetica della sicurezza produce ovunque muri e barriere e informa ogni nuova impresa architettonica, "imponendo una logica fondata sulla vigilanza e la distanza"³³. L'atavica e inestinguibile paura che proviamo nei confronti dell'ignoto dal quale, scrive Bauman, "anche se in modo subliminale, siamo avvolti"³⁴, insieme con le ansie e inquietudini che la vita contemporanea produce, "tendono a scaricarsi su questa o quella categoria di 'alieni', scelta per incarnare l' 'estraneità', la non-familiarità, l'opacità dell'ambiente in cui si vive e l'indeterminatezza dei pericoli e delle minacce"³⁵. Il caso delle *gated communities* – residenze ideate "per proteggere i loro abitanti, e non per integrare le persone nelle loro comunità"³⁶ – in tal senso, appare particolarmente efficace a restituire il senso di una configurazione spaziale progettata a scopo di difesa sociale contro nuovi nemici interni. Si tratta di veri e propri "spazi preclusi": concepiti per filtrare i fruitori e respingere potenziali indesiderabili e per assecondare le volontà di isolamento dei residenti, desiderosi di separarsi da quelli ritenuti socialmente inferiori – al punto da recuperare architetture difensive medievali, come il fossato che circonda *Desert Island*³⁷.

Come afferma Bauman, si tratta qui di una vera e propria "paranoia mixofobica", poiché le soluzioni proposte e adottate replicano e riproducono il problema che si prefiggevano di risolvere, alimentando un interminabile circolo vizioso. "Sebbene [...] i loro designer si sforzino di assimilarle al panorama della città – 'normalizzando' lo stato d'emergenza nel quale i residenti drogati di sicurezza si trovano a vivere ogni giorno – le trincee fortificate e i bunker destinati a separare e tenere lontani gli estranei, sbarrando loro l'accesso, stanno diventando rapidamente uno dei tratti più visibili delle città contemporanee"³⁸. A differenza dei centri storici o dei quartieri storicamente operai e pullulanti di umanità, queste porzioni di città sono "intrise di un terrore senza oggetto [...]. I loro abitanti non possiedono un'appartenenza comune, e a far loro totalmente difetto è il clima in cui le azioni comuni sorgono. Nessuno, qui, si aspetta qualcosa da nessun altro. Le strade si trascinano incerte – senza contenuto e vuote"³⁹.

Dalla medesima paranoia originano le nuove barriere architettoniche, appositamente progettate per scoraggiare il soggiorno di qualsiasi ospite indesiderato, che oggi sorgono ovunque nelle grandi città. È il caso delle cosiddette *architettura*

33 Bauman 2005, 25.

34 Bauman 2005, 23.

35 Bauman 2005, 23.

36 Gumbert-Drucker 1988, 429.

37 Si tratta di un complesso residenziale di lusso – il cui nome e le cui caratteristiche ammiccano a quella volontà di isolamento che conduce milioni di individui a sognare la propria isola deserta – situato a Rancho Mirage, in California, attorno al quale è stato scavato un gigantesco fossato di dieci ettari, successivamente colmato di acqua, che lo separa dal territorio circostante, cui è collegato per mezzo di un'unica via d'accesso sorvegliata da guardie armate.

38 Bauman 2005, 50.

39 Kracauer 2004, 30.

ostili, che installano i cosiddetti *dissuasori* negli angoli in cui sono soliti stazionare mendicanti e senzatetto, spesso costituiti da veri e propri spunzoni, simili a quelli che impediscono agli uccelli di atterrare e fermarsi; che eliminano o recintano tettoie e portici, un tempo progettati e costruiti proprio per offrire riparo dagli agenti atmosferici; che studiano e inventano forme apertamente antiumane. Il prodotto di scarto di questo ordinamento spaziale è costituito da tutti quegli spazi tagliati fuori, o del tutto abbandonati, dalle reti di comunicazione e servizi; Schwarzer le definisce “zone fantasma”, dove “gli incubi si sostituiscono ai sogni e pericolo e violenza sono più comuni che altrove”⁴⁰. I solchi tracciati dalle geometrie coloniali urbane appaiono come ferite, lacerazioni mai guarite, geometrie ipostatizzate in conflitti congelati e guerre a bassa intensità, realizzazione topografica di una logica del *divide et impera*, dove la povertà diviene la colpa, del tutto individuale, di chi non ha saputo o non ha voluto adattarsi ai comandamenti del consumo e adempiere ai propri doveri sociali; di chi, in ultima analisi, non ha nulla da offrire e che, di conseguenza, non merita nulla.

Poiché allora “i modelli concettuali di lettura dei fatti urbani vantano un carattere di esaustività, proponendo visioni di carattere generale e schemi interpretativi univoci del tutto indifferenti alla specificità dei luoghi, delle situazioni, degli abitanti”⁴¹, e poiché “non si deve mai confondere la città col discorso che la descrive”⁴², chiunque intenda restituire una descrizione esaustiva e oggettiva della realtà urbana non può ignorare quelle specifiche forme di vita e di autorganizzazione sociale che, pur sviluppandosi all’interno dello spazio urbano, o ai suoi margini, stabiliscono un ambiente sociale diverso e diametralmente opposto alla società disciplinare di Foucault. Ai margini di ciò che Reinhold Martin definisce *apparato urbano*⁴³, infatti, si collocano tutte quelle realtà residuali capaci di produrre una “breccia nella sfera cristallina del nostro consorzio civile, che si vuole casto e immacolato”⁴⁴ – che sono allocate al di fuori dell’attuale ordine urbano (e spesso da quello legale). Contro-luoghi dove “l’abitare con prepotenza risorge spontaneo, cercando di definire anche lo spazio più squallido: negli insediamenti abusivi, nelle sterminate periferie metropolitane, nelle *favelas* e nelle *bidonvilles*”⁴⁵, negli stabili occupati e in tutti quegli spazi liberati, anche solo temporaneamente, dalle maglie del potere economico e dalla sorveglianza: “dentro le complessità frattali della geografia moderna la mappa può vedere solo reticoli dimensionali. Immensità nascoste tra le pieghe sfuggono al righello”⁴⁶.

Anche le fitte maglie del tessuto urbano, come quelle dell’accadere storico, custodiscono pertanto fessure e interstizi entro i quali si raccolgono i sogni interrotti, le istanze tradite e le cause perdute: Illuminando tali interstizi, è dun-

40 Bauman 2005, 14.

41 Palmero-Terranova 1994, 30.

42 Calvino 1972, 67.

43 Martins 2016.

44 Cuzzo 2013, 126.

45 Palmero-Terranova 1994, 30.

46 Bey 1995, 17.

que possibile scorgere un elemento messianico-redentivo anche nella trama urbana: “quanto è lasciato in disparte dallo spettacolo luminoso ed espulso dal traffico circostante [...] fa da asilo a tutto quanto è stato versato e dimenticato, e risplende così magnificamente da sembrare esso stesso il *sancta sanctorum*”⁴⁷. Qui, si possono individuare tracce di virtualità inesprese e di potenzialità non realizzate – “campi di energie utopiche”⁴⁸, per dirla ancora con Calvino –, poiché ogni trasformazione urbana comporta una distruzione ma anche la co-produzione di un inesauribile resto di senso, di un vuoto, “una fortezza di rimasugli indistruttibili”⁴⁹: “sia quanto è massimamente prossimo sia quanto è massimamente distante si sottrae, parimenti, alla sfera pubblica borghese, che proprio non lo tollera; e così si ritrae volentieri nell’intimità della luce crepuscolare [...] nella quale sboccia come in una palude”⁵⁰. Le aspirazioni inconscie, gli aneliti trascendentali e i sogni più reconditi della collettività, infatti, affiorano costantemente alla superficie della vita sociale; e ad ogni tentativo di sopprimerli, imprigionarli o manipolarli si contrappone sempre l’emergenza di un insopprimibile rimosso, il quale non solo riafferma prepotentemente ciò che si voleva rimuovere, ma smaschera e denuncia la stessa rimozione. A dispetto dei costanti tentativi di razionalizzazione e normalizzazione della città, infatti, continuano a prodursi *controluoghi*, frammenti e forme residuali che si sviluppano tra gli interstizi della realtà, dove “quanto è cacciato in luoghi fuori mano, nello spazio cieco, si contorce bramoso; [...] sono sottoclassi mitologiche a reclamare, mute, i propri diritti”⁵¹.

Ciò che accomuna tali controluoghi e i loro abitanti, “figure della miseria a grandezza naturale”⁵², è proprio “il loro ritrarsi dalla facciata della borghesia”⁵³. Questi luoghi – dove ogni annunciato progresso viene “sottoposto a verifica e rifiutato”⁵⁴ – offrono infatti “ospitalità” a quanto è cacciato dalla vita borghese e vi viene “ficcato dentro a forza, all’insieme di tutte quelle cose che risultavano inadatte al decoro della facciata. Come gli zingari, ai quali non è concesso accamparsi in città, ma soltanto lungo le strade secondarie”⁵⁵. Proprio come i *passages* analizzati da Kracauer e Benjamin, essi costituiscono vere e proprie soglie, spazi strappati ai tempi e ai ritmi della metropoli: enclave “di forze scomparse”⁵⁶ all’interno del quale “il lecito stabilisce con l’illecito un legame insolito”⁵⁷ e dove gli scarti umani e materiali della produzione capitalista, espulsi e messi al bando, si vendicano “dell’idealismo borghese che li reprimeva, mettendo in gioco la propria esistenza disonorata con-

47 Kracauer 2004, 15.

48 Calvino 1995, 308.

49 Calvino 1972, 120.

50 Kracauer 2004, 35.

51 Kracauer 2004, 62.

52 Kracauer 2004, 43.

53 Kracauer 2004, 38.

54 Kracauer 2004, 38.

55 Kracauer 2004, 33-34.

56 Kracauer 2004, 61.

57 Kracauer 2004, 35.

tro quella che quest'ultimo si arrogava"⁵⁸ e dando vita a "un'efficace protesta"⁵⁹ contro la *ratio* dominante. "Concentrarsi sulla discrepanza" tra realtà e narrazione urbana, scrive Easterlings, "può servire non solo a identificare una disposizione esistente ma non dichiarata, ma anche a proporre una contro-narrazione"⁶⁰; chi voglia contrapporsi alla *ratio* impersonale che governa le trasformazioni urbane non deve "cercare lo scontro con ogni singola erbaccia in un campo: è meglio che modifichi la chimica del suolo, senza farsi notare"⁶¹.

Si tratta allora, direbbe Calvino, di scrutare "le tracce di felicità che ancora s'intravedono", poiché "se vuoi sapere quanto buio hai intorno, devi aguzzare lo sguardo sulle fioche luci lontane"⁶² e individuare quell'"utopia pulviscolare"⁶³ che promana da ciò che si sottrae alla pianificazione, "che conquista senza essere notata e si muove prima che la mappa possa essere aggiornata"⁶⁴. Egli riteneva che le città potessero dividersi in due specie: "quelle che continuano attraverso gli anni e le mutazioni a dare la loro forma ai desideri e quelle in cui i desideri o riescono a cancellare la città o ne sono cancellati"⁶⁵. Nel primo caso, direbbe Kracauer, "con la creazione della comunità, la collettività si ricostruisce di giorno in giorno e il superamento della vita quotidiana impedisce alla vita quotidiana di precipitare"⁶⁶; se invece "precipita nel nulla, la società civilizzata" non può far altro che "possedere posti meravigliosi che testimoniano della sua inesistenza"⁶⁷. Nella conclusione de *Le città invisibili*, Kublai si interroga sul senso di edificare e possedere città, se il destino ineluttabile della loro evoluzione non è che la *città infernale*. La risposta che Calvino affida a Polo, il cui incipit rivela straordinarie analogie con un frammento benjaminiano⁶⁸, ci pone tuttora dinanzi all'ineluttabilità di un bivio:

l'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio".⁶⁹

58 Kracauer 2004, 38.

59 Kracauer 2004, 38.

60 Easterlings 2019, 238.

61 Easterlings 2019, 237.

62 Calvino 1972, 59.

63 Calvino 1995, 314: "un'utopia polverizzata, corpuscolare, sospesa".

64 Bey 1995, 16.

65 Calvino 1972, 34.

66 Kracauer 1974, 127.

67 Kracauer 1974, 126.

68 Benjamin 2010, 531: "Il concetto di progresso va fondato nell'idea della catastrofe. Che «tutto continui così» è la catastrofe. Essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato. Così Strindberg – in *Verso Damasco?* –: l'inferno non è qualcosa che ci attende, ma è questa vita qui".

69 Calvino 1972, 164.

Bibliografia

- Bauman, Zygmunt. 2005. *Fiducia e paura nella città*. Tr. it. N. Cagnone. Milano: Bruno Mondadori.
- Benjamin, Walter. 2000. *L'opera d'arte nell'era della riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*. Tr. it. E. Filippini. Torino: Einaudi.
- . 2010. *I «passages» di Parigi*. A cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni. Torino: Einaudi.
- Bey, Hakim. 1995. *T.A.Z. Zone temporaneamente autonome*. Tr. it. Syd MIGX. Milano: Shake Edizioni.
- Calvino, Italo. 1972. *Le città invisibili*. Torino: Einaudi.
- . 1995. *Saggi 1945-1985*, Tomo primo. A cura di Mario Barenghi. Milano: Mondadori.
- Cuozzo, Gianluca. 2013. *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E*. Bergamo: Moretti&Vitali.
- Easterling, Keller. 2019. *Lo spazio in cui ci muoviamo L'infrastruttura come sistema operativo*. Tr. it. A. Migliori. Milano: Treccani.
- Eco, Umberto. 1968. *La struttura assente. Introduzione alla ricerca semiologica*. Milano: Bompiani.
- Ellin, Nan. 2003. *Fear and city building*. "The Hedgehog Review", vol. 5, n. 3: 43-61.
- (Ed.). 1997. *Architecture of Fear*. New York: Princeton Architectural Press.
- . 2001. *Thresholds of Fear: Embracing the Urban Shadow*. "Urban Studies", Vol. 38, Nos 5-6: 869-883.
- Foucault, Michael. 2004. *Sicurezza, Territorio, Popolazione (Corso al Collège de France 1977-1978)*. Tr. it. P. Napoli. Milano: Feltrinelli.
- Kracauer, Siegfried. 2004. *Strade a Berlino e altrove*. Tr. it. D. Pisani. Bologna: Pendragon.
- . 1974. *Sociologia del romanzo poliziesco*. In Idem, *Saggi di sociologia critica*. Tr. it. U. Bavay, A. Gargano e C. Serra Borneto. Bari: De Donato.
- Martin, Reinhold. 2016. *The Urban Apparatus. Mediapolitics and the city*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Palmiero, Piero, e Andrea Terranova. 1994. *Abitare l'immaginario*. Torino: Celid.

Rabinow, Paul. 1995. *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Chicago: Chicago University Press.

Reeh, Henrick. 2006. *Ornament of Metropolis. Siegfried Kracauer and Modern Urban Culture*. Eng. tr. J. Irons. Cambridge, Massachusetts-London: MIT Press.

Abitare la città tra natura e tecnologia

Antonio Dall'Igna

Città e catastrofe in alcune opere cinematografiche

ABSTRACT: *The present paper analyses several cinematographic works displaying the relationship between urban context and catastrophic events. The catastrophe is understood as a metaphysical force that impacts in the spatio-temporal fabric of the city; it is both a destructive force and a reshaping force. Several neo-Platonic categories are used in this analysis, moreover reference is made to the thought of Simone Weil and Ernst Jünger. The concepts of catastrophe, distance, labor, reading, technology, and elementary principle are employed in the analysis of movies by Fritz Lang, Stanley Kubrick, George Romero and Michelangelo Antonioni.*

KEYWORDS: *Michelangelo Antonioni, Ernst Jünger, Stanley Kubrick, Fritz Lang, Simone Weil.*

Sotto un certo rispetto, analizzando la rappresentazione dello spazio urbano in numerose opere cinematografiche, è possibile affermare che la città può assumere un ruolo rilevante all'interno di una pellicola. In modo più specifico, a mio avviso, risulta significativo soffermarsi sul rapporto tra città e catastrofe, tra spazio urbano ed evento catastrofico, tra il tessuto spazio-temporale della città e un rivolgimento (la catastrofe) che presenta sia i caratteri della creazione, sia il marchio della distruzione. Per riflettere su questo tema con riferimento ad alcuni film, ritengo utile evocare schemi di pensiero mutuati dal neoplatonismo. In particolare, vengono ripresi alcuni concetti della speculazione di Simone Weil e di Ernst Jünger, una pensatrice e un autore di cui si può affermare l'appartenenza alle correnti di pensiero 'neoplatonizzanti'.

Per quanto riguarda Simone Weil (1909-1943), i concetti più rilevanti ai fini del presente scritto sono quelli di distanza, lettura e catastrofe. Nella riflessione di Weil, la distanza è un concetto utilizzato per separare metafisicamente il punto dell'origine (ovvero Dio) dal livello del tessuto spazio-temporale¹. Si noti che anche le problematiche della città si misurano secondo le coordinate dello spazio e del tempo, e secondo l'effetto che le variabili spaziali e temporali hanno sul soggetto che abita la dimensione urbana. La distanza massima, per Weil, è il momento

1 Cf. Castellana 1985.

metafisico catastrofico, il margine lontano ed estremo a cui giunge l'origine divina nella sua dinamica di creazione. Nella catastrofe metafisica Dio si manifesta come puro amore consegnato a una morte da schiavo: la Crocifissione. La catastrofe massima è sia la morte attraverso il supplizio della croce a cui la divinità si sottopone, sia la teofania della grazia, la dinamica del dono dell'amore divino². La creazione è un livello della Crocifissione; la creazione è un processo catastrofico: "l'universo intero nella totalità dello spazio e del tempo è stato creato come la Croce del Cristo"³. La lettura, per Weil, è l'attività ermeneutica del soggetto, il quale riesce a interpretare e modificare porzioni di realtà, lavorando sui significati che provengono dall'ordine spazio-temporale. La lettura è sempre una lettura di distanze, un'ermeneutica della distanza⁴. Quando la lettura umana incontra la catastrofe, il *malheur*, quando deve fare conoscenza ed esperienza della distanza massima, l'essere umano, afferma Weil, deve accettare l'abisso della voragine come dono divino. In questa occasione (*occasio magna* di incontro con il divino), la lettura deve intensificarsi, svuotarsi e volgersi in non-lettura (*non-lecture*) – una formula che rimanda alle dinamiche del misticismo filosofico. In tal modo, si raggiunge il grado intuitivo sommo di conoscenza e si realizza l'amore divino nell'essere umano.

Per quanto concerne il pensiero di Ernst Jünger (1895-1998), oltre al concetto di catastrofe, risulta interessante richiamare quelli di principio elementare e di tecnica, come mezzo che l'*Arbeiter* (il lavoratore) utilizza per mobilitare del mondo⁵. L'elementare, nel pensiero di questo autore, è il principio primo di natura impersonale, l'origine metafisica chiamata anche Terra. È un'origine dalla connotazione dionisiaca, creativa e distruttiva insieme. Si tratta della causa metafisica da cui deriva e in cui si radica il regno delle forme formate, il mondo degli enti naturali e artificiali. La figura del lavoratore, protagonista del noto saggio del 1932, si muove in un contesto urbano e tecnicizzato, un ambiente catastrofico in cui è all'opera l'azione continua di una forza, nel contempo, distruttiva e riconfigurante. Quella di *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* è un'immagine, una declinazione urbanizzata degli scenari catastrofici delle battaglie di materiali del primo conflitto mondiale, evento nel quale lo scrittore tedesco ha forgiato – nel fuoco e nel sangue, nella mistica dell'azione e nel dominio della macchina – la sua prima speculazione⁶. Il lavoro di Jünger è un'attività simile alla lettura di Weil perché permette di interpretare e modificare una porzione di mondo – anche se l'esito mistico è di natura profondamente diversa. Il lavoro agisce secondo la mobilitazione totale, ovvero l'accelerazione della vita lungo le variabili spazio-temporali. La tecnica gioca in quest'opera un ruolo rilevante perché essa è il mezzo attraverso il quale l'*Arbeiter* mobilita il mondo, gestisce l'elementare ed esercita una presa, un dominio su una

2 Cf. Weil 2008.

3 Weil 2014, 311.

4 Sul concetto di lettura, cf. Weil 2005a, Weil 2005b, Zani 1994, 90-92; Fulco 2002, 93-128, 169-174; Vogel 2010, 201-213; Chenavier 2012, 116-130; Dall'Igna 2021, 152-166.

5 Cf. Jünger 2012b; Jünger 2020a.

6 Cf., tra gli altri, Jünger 2017.

porzione di realtà⁷. Tutto, nella città di Jünger, è manifestazione dell'elementare; quindi, tutto presenta un marcato versante catastrofico. L'essere umano gestisce una porzione di elementare; il mondo delle forme formate traduce l'elementare, è un livello teofanico dell'essere; la tecnica stessa agisce sull'elementare e nell'elementare. L'essere umano alberga l'elementare, e ciò conferisce una connotazione mistica al pensiero jüngeriano. La tecnica mostra sempre in Jünger, a mio avviso, una carica soprannaturale e magica: a volte, dimenticata e tradita, e allora essa si irrigidisce in modo astratto e si oppone all'umano; altre volte, tale carica è riconosciuta e affermata, e allora essa riesce a fluidificare la traduzione dell'elementare⁸.

La pellicola classica in cui vengono fatti convergere ambiente urbano ed evento catastrofico è *Metropolis* (1927), il capolavoro di Fritz Lang⁹. La struttura della città di Metropolis segue una scansione jüngeriana. Nel profondo stanno le forze elementari, rappresentate dalle masse degli operai, dalle macchine, dal sottosuolo in cui si agitano forze tecnico-telluriche. Le regioni superiori della città sono quelle in cui la forza elementare della massa e della macchina si manifesta nelle forme urbane della metropoli, fino a culminare nella gestione burocratizzata dei piani alti e apollinei dei palazzi del potere. L'elementare è una forza dionisiaca che può fecondare secondo giustizia i ritmi della città, nel caso in cui si verifichi un accordo, una consonanza tra la dimensione del dionisiaco e la sfera dell'apollineo. Oppure tale forza, nel caso di una mancata traduzione secondo giustizia, decreta gli eventi catastrofici che accadono nella vicenda: le forme della città sono minacciate, e vacillano a causa dell'irruzione incontrollata dell'elementare.

Nella descrizione della metropoli, Ernst Jünger afferma che essa è uno spazio in cui si svolge la volontà destinale dell'uomo¹⁰. Il compito di un essere umano in grado di differenziarsi dall'atteggiamento borghese, che gestisce l'elementare tentando di neutralizzarne l'energia, è quello di esercitare una volontà di forma all'interno del contesto urbano: "dobbiamo sospingerci nelle forze della metropoli, nelle forze del nostro tempo: la macchina, la massa, il lavoratore"¹¹. Il nuovo tipo umano è capace di dominare l'elementare anche nei suoi effetti catastrofici, i quali sono parte del movimento sorgivo di una riconfigurazione del mondo e dell'uomo. "Nella massa si assiste al tramonto delle personalità, ma appunto la massa genererà un tipo di guida risoluta e illimitata che conoscerà meno vincoli alla propria azione che il principe di una monarchia assoluta"¹².

Nell'opera di Fritz Lang non si dà la formazione dell'*Arbeiter*; piuttosto, si assiste a un processo iniziatico che riguarda una figura in grado di mediare tra le profondità

7 Per la bibliografia circa i temi e i concetti in questione, cf. Riedel 2003.

8 Cf., tra gli altri, Resta 2000; Amato e Gorgone 2008.

9 Tra i numerosi riferimenti bibliografici, mi limito qui a Bertetto 2001.

10 "La metropoli e la campagna: non si tratta della contrapposizione di due spazi geografici che si collocano l'uno accanto all'altro, bensì di due spazi di destino contrapposti in relazione alla volontà di configurare il futuro" (Jünger 2004, 93).

11 Jünger 2004, 95.

12 Jünger 2004, 95.

ctonie e i luoghi del potere. Ciò che qui è da portare in evidenza è il fatto che i vari personaggi del film si muovono in una dimensione di disastro imminente. A un certo punto della storia, la tensione catastrofica si condensa e, fatalmente, le forze elementari travolgono l'intera città. Esse sono suscitate dalle azioni dei lavoratori nel sottosuolo della metropoli ed evocate da una applicazione distruttiva della tecnica. Lo scatenamento della catastrofe è messo in relazione con l'emergere di una forza dionisiaca di cui si fa tramite la figura femminile; sia quella umana, che agisce secondo giustizia (e che ha una parte rilevante nella ricomposizione finale), sia quella tecnicizzata, che suscita morte e distruzione (il robot costruito dalla figura faustiana del mago-scienziato).



Figura 1: *Metropolis* (1927), regia di Fritz Lang, fotogramma.

Si possono identificare due medi attraverso cui l'elementare si manifesta, si configura e riconfigura la metropoli. Il primo è la tecnica, che in *Metropolis* è posta in relazione con il magico, l'onirico, il soprannaturale. L'associazione dello spazio della metropoli alla dimensione della tecnica, e della catastrofe, è condotta per mezzo della strategia teorica del rovesciamento. È sufficiente accostare due delle figure principali della pellicola: l'inventore-mago, che mette a punto un robot – una creatura artificiale centrale nell'economia della vicenda –, e il figlio dell'imprenditore e dittatore della città, che è protagonista di una sorta di iniziazione – guadagnata per mezzo di una catabasi nelle regioni dell'elementare – e che svolge la funzione del mediatore politico-sociale. Se la tecnica è sorvegliata dal cuore, rappresentato dalla mediazione di questa figura, la

quale accorda alto e basso, ragione apollinea ed elementare dionisiaco, la dimensione tecnica è ordinata e la catastrofe è evitata: l'elementare-demoniaco viene trasformato in elementare-demonico. Se a prevalere sono le forze distruttive suscitate dal mago-scienziato, l'orizzonte tecnico, piegato alla distruzione, mobilita le energie catastrofiche.

La città di *Metropolis* è, simbolicamente, regolata dal numero cinque, che troviamo rappresentato nella forma del pentagramma. Il simbolo magico viene, spesso, orientato con la punta verso l'alto, simbolo di armonica composizione delle differenze sociali e di conoscenza profonda della realtà e della tecnica. Nel film è possibile identificarlo sulle porte della casa dell'inventore-mago. La casa stessa è una porta, un luogo di soglia, dall'architettura orientaleggiante, che mette in comunicazione l'alto e il basso, le stanze del potere e la dimensione sotterranea, e il suo abitante esercita un ruolo di mediazione distruttiva. Nella stanza più interna dell'abitazione, il laboratorio in cui viene creato il robot dalle sembianze femminili, il pentagramma appare rovesciato: il simbolo dell'ordine si muta nel sigillo del caos, preparando la catastrofe dell'elementare (causata proprio dall'azione dell'essere artificiale, dell'ente tecnicizzato).

È interessante introdurre brevemente un parallelo con alcuni edifici dei siti olivettiani della città di Ivrea, in provincia di Torino. Alcuni edifici di questa città sono la manifestazione plastica della proposta politico-sociale di Adriano Olivetti, il cui progetto prevedeva come nucleo teorico e pratico il nesso di comunità, città e lavoro¹³. Se in *Metropolis* domina il numero cinque (secondo il rovesciamento che abbiamo visto), negli edifici eporediesi è il numero sei a rappresentare la regola dell'utopia in questi esempi di architettura organica¹⁴. Il numero sei viene tradotto nella forma dell'esagono, il poligono che ricorda la cella dell'alveare: l'ape e l'alveare rimandano, ovviamente, alla organizzazione del lavoro nelle comunità organiche. L'ape è simbolo di operosità e viene posta sotto il segno dell'elemento igneo.

Anche la figura dell'ape – l'esagono, il sei – può subire un rovesciamento. È possibile pensare al romanzo distopico, proprio di Ernst Jünger, *Gläserne Bienen* (1957)¹⁵ o alla puntata della serie *Black Mirror*, *Hated in the Nation* (2016, di James Hawes), esempi nei quali insetti artificiali in forma di api sono portatori di eventi catastrofici. Quando l'organizzazione tecnica sostituisce l'organismo vivente¹⁶, si aprono lo spazio e il tempo della catastrofe, come accade in *Metropolis*. Un altro effetto del rovesciamento che riguarda la cella dell'alveare può essere percepito visitando il sito olivettiano di "Talponia" ("Unità Residenziale Ovest", di R. Gabetti e A. Oreglia d'Isola, 1968-1971). Certamente il complesso di "Talponia" è stato concepito come grattacielo posto in orizzontale e progettato in armonia con la natura¹⁷ – quindi, in opposizione alla verticalità mostruosa e seducente del grattacielo classico; contro una

13 Cf. Olivetti 2015a; 2021a; 2021b.

14 Si vedano, ad esempio, il "Centro dei Servizi Sociali" (L. Figini e G. Pollini, con R. Guiducci e P. Radogna, 1954-1959) e il "Palazzo Uffici Olivetti" (A. Fiocchi, M. Nizzoli, G. A. Bernasconi, 1959-1964).

15 Jünger 2020b.

16 Cf. Jünger 1998.

17 Per un approfondimento dal taglio filosofico, cf. Isola 2004; Isola 2022.

disposizione costruttiva che non governa la natura, ma la domina e la sfrutta¹⁸. Inoltre, gli appartamenti-cella di “Talponia” sono in linea con una sorta di personalismo architettonico, secondo il quale il singolo nucleo che abita una cella è, per un verso, inserito organicamente nel complesso sociale e all'interno dell'ambiente naturale e, per l'altro verso, preservato da una presenza estranea e opprimente che ne violenterebbe e ne annichirebbe l'identità. Tuttavia, l'entrata nel sito e l'accesso agli appartamenti ricordano la discesa in un mondo sotterraneo: per un verso, accogliente e conviviale; per un altro verso, geometrizzato in modo alienante¹⁹.

Per tornare a *Metropolis*, come tramite dell'elementare agisce anche la figura femminile. Quando è umana, essa riesce a suscitare la composizione delle parti, l'armonia di alto e basso, l'accordo tra i burocrati e gli operai, tra il capo e la massa; riesce, quindi, a tradurre in una forma la forza elementare, a plasmare l'indeterminato e il caotico in vista della realizzazione di un ordine fecondo. Quando le azioni della figura femminile sono dirette dai tratti tecnicizzati del robot, il prevalere di una dimensione artificiale dimentica dell'umano, lontana dal coordinamento del cuore e collocata nei pressi della morte, condanna la metropoli a un caos senza forma e a una cieca distruzione: la città viene consegnata alla catastrofe.

Un altro film in cui è rintracciabile un centro metafisico di natura catastrofica è *Blow-up* (1966) di Michelangelo Antonioni²⁰. Il film è ambientato nella cosiddetta *Swinging London*, una città animata dalla continua possibilità di metamorfosi, da una vibrazione dionisiaca colta dal protagonista attraverso la sua attività di fotografo, tra scatti impegnati e fotografie di moda. Come l'*Arbeiter* jüngeriano, il protagonista, con l'ausilio del mezzo tecnico, misura e mobilità una realtà urbana che subisce pesanti deformazioni, intrecciandosi in essa illusione ed edonismo, moda ed erotismo, morte e consumo di droghe. Tramite la fotografia, si attua l'amplesso con quel mondo della città che traduce una specie di elementare dionisiaco. Il film sembra mettere in opera una fiducia nei confronti del mezzo tecnico simile all'importanza che questo assume nei testi del primo periodo della speculazione jüngeriana. Tuttavia, il filtro della macchina fotografica non garantisce il massimo grado di profondità nella comprensione della realtà: l'obiettivo mette a fuoco l'ambiguità dei significati, causata dalle oscillazioni che attraversano il reale, senza eliminarla e risolverla completamente e, alla fine del percorso, è necessario abbandonare ogni *medium* con cui si tenta una lettura della realtà – suggerendo un salto simile al passaggio dalla lettura alla non-lettura di Weil.

Centro pulsante della geometria urbana è il parco, luogo arcano dal tempo sospeso, in cui il fotografo incontra, identifica e decifra un evento delittuoso (una catastrofe, quindi), un evento metafisico che verifica la coincidenza di Eros e Thanatos. Come

18 La concezione urbanistica olivettiana si oppone “all'uso indiscriminato, incontrollato e caotico dell'elemento verticale, i quali rimangono i sintomi più appariscenti di una concezione e di una strategia urbanistica errata. [...] Noi abbiamo invece, con mezzo secolo di ritardo, importato da oltreoceano un mostro grandioso, affascinante: il grattacielo” (Olivetti 2015b, 75-76).

19 Ciò, in parte, potrebbe ricordare la metropoli in cui si muove il lavoratore di Jünger, che già aveva descritto la vita da talpa che spetta al combattente della trincea: cf. Resta 2017.

20 Sul film di Antonioni, cf. l'importante monografia di Davide Persico (Persico 2020).

affermato, i movimenti dell'artista nello spazio urbano ricordano la lettura di Simone Weil (concetto, quello di lettura, che può essere proficuamente messo in relazione con il lavoro di Ernst Jünger): la fotografia misura le distanze del reale, mobilitando il livello dei significati. Il percorso del protagonista non si limita a seguire e subire le distanze con geometria deduzione, ma la sua attività, che può essere definita artistica ed erotica nel contempo, è volta a cercare nelle distanze del contesto urbano le vibrazioni misteriose di quella distanza massima e catastrofica di cui ha fatto conoscenza ed esperienza nel centro metafisico del parco.

Nelle enigmatiche scene finali del film, il protagonista sceglie di corrispondere alla verità del parco, alla verità della catastrofe originaria, attivando una sorta di non-lettura, un momento mistico che permette di entrare nel luogo della catastrofe come manifestazione del divino, aderendovi.

In merito a catastrofe e città, non si può evitare di citare i film dell'orrore, anche se "Metropolis" già possiede alcuni aspetti che guardano al soprannaturale alchemico, al magico faustiano e al satanico distruttivo. Possono venire alla mente, complici i titoli delle versioni italiane, pellicole come *La città dei mostri* (1963) di Roger Corman e *Paura nella città dei morti viventi* (1980) di Lucio Fulci. Sono film caratterizzati da un riferimento all'idea metafisica di catastrofe, grazie alla volontà di portare sullo schermo le atmosfere delle opere di Howard Phillips Lovecraft, ma in essi l'orrore è tradotto in centri abitati di modesta entità.

È significativo, invece, richiamare *Zombi* (1978) di George Romero, e porlo accanto al film di Antonioni. Se in *Blow-up* il centro urbano della catastrofe è il parco, in questa pellicola centrale è il supermercato. Si tratta di un luogo collocato fuori dalla città, ma vero centro pulsante del contesto urbano come spazio della società dei consumi. Il parco è inserito nella città ed è il polo da cui promanano le vibrazioni che scuotono, in modo tutto sommato fecondo, le forme urbane. È il centro metafisico inconoscibile, in cui coincidono in modo catastrofico amore e morte; il centro che stabilisce la scansione ritmica degli impulsi vitali e la lettura delle determinazioni spazio-temporali della città. Il supermercato del film di Romero è un non-luogo catastrofico posto al di fuori del tessuto urbano, ma onnipresente in esso perché archetipo di un contesto dominato dalla distribuzione delle merci e dal consumo dei prodotti.

I morti viventi del film rappresentano non tanto i nemici degli esseri umani, ma il loro doppio speculare e la loro condizione futura, quando i movimenti dell'umano saranno diretti dalla e allineati alla infernale cadenza del mercato. Nelle dinamiche del centro commerciale infestato dal male e dall'orrore, lo spunto dionisiaco è estremizzato e distorto nella direzione di una coincidenza esiziale di creazione e distruzione, di dono e morte: gli esseri umani possono prendere *ad libitum* i prodotti dagli scaffali, ma pagano con la vita i propri 'acquisti'.

Uno sviluppo dei temi di *Zombi* è rintracciabile nel film *The Mist* (2007) di Frank Darabont (e, soprattutto, nel romanzo breve di Stephen King da cui la pellicola è tratta²¹). Il supermercato diventa un luogo di rifugio per alcuni abitanti di una cittadina in

cui si scatenano le forze del caos, le quali si manifestano plasticamente come creature lovecraftiane nascoste nella nebbia. Il caos conquista presto anche l'interiorità degli esseri umani ed erompe all'interno del perimetro del supermercato. È possibile individuare una iniziale continuità tra i consumatori e i mostri, che afferrano avidamente i prodotti in vendita con i loro artigli tentacolari. Oltre la prossimità tra creature mostruose ed esseri umani, si realizza una ulteriore assimilazione: quella tra gli esseri umani e gli oggetti prodotti. Per gli emissari del caos, gli uomini sono utilizzati alla stregua di merci, forme umane offerte all'informe catastrofe.

L'ultima pellicola che propongo per l'analisi è *Eyes Wide Shut* (1999), ultimo film di Stanley Kubrick. La vicenda, adattamento di un romanzo breve di Arthur Schnitzler (1862-1931), è ambientata in una New York avvolgente e dionisiaca, labirintica e seducente. Come in *Metropolis*, anche in questo film lo spunto dionisiaco è suscitato, condotto e governato dalla figura femminile²². È sufficiente valutare gli interventi della moglie del protagonista per cogliere come questo personaggio, posto apparentemente in secondo piano rispetto al marito, sia il motore immobile dell'intera vicenda. A livello del contesto urbano, troviamo un centro di irradiazione del dionisiaco che può essere rappresentato dalla villa in cui si svolge il momento orgiastico del film. Da tale centro metafisico e rituale, quasi collocato al di là dello spazio e del tempo, la forza dionisiaca di un erotismo torbido e borghese fa vibrare il tessuto spazio-temporale della metropoli e mette in questione l'identità dei personaggi.

Si tratta, però, di vibrazioni borghesi, astratte e inefficaci: nel film, a ben vedere, l'effetto che si produce non è fortemente catastrofico. Lo spunto dionisiaco sembra, ogni volta, cedere il passo a una neutralizzazione apollinea. Dalla parte della donna, è la forma del sogno a intervenire in tal senso perché le sue avventure, pur avendo un effetto rilevante sul marito, sono soltanto oniriche. D'altro canto, le vicissitudini del protagonista presentano una scansione burocratizzata²³: egli accede agli eventi dopo un generoso pagamento in denaro o dopo l'esibizione del documento che lo identifica come medico. Queste forme mediano, ostacolando, lo scatenamento dionisiaco e sono in linea con l'idea che "l'economia del denaro domina le metropoli; essa ha soppiantato gli ultimi residui della produttività e del diretto scambio di merci [...] nessuno potrebbe dire se è la mentalità metropolitana a spingere verso un'economia monetaria o viceversa. Di certo è che la forma della vita metropolitana è l'ambiente più adatto per questa relazione di influenza reciproca"²⁴. Quando il pagamento regola le interazioni di anime e di corpi, la gestione del dionisiaco risulta codificata e l'inaudito non risuona e non affiora nel denaro: "gli egoismi economici, calcolati intellettualmente, non debbono temere nessuna distrazione proveniente dall'imprevedibilità delle relazioni personali"²⁵, afferma Georg Simmel.

Nel film di Kubrick non accade una vera e propria catastrofe, e nemmeno durante la scena dell'orgia il protagonista viene decisamente lacerato. È possibile affermare

22 Cf. Chion 2006, 486-571; De Bernardinis 2019, 127-147.

23 Per un approfondimento filosofico, cf. Cuozzo 2019.

24 Simmel 2011, 56.

25 Simmel 2011, 55-56.

che l'intera catastrofe dell'esistenza metropolitana della coppia è costituita di piccole catastrofi, che sono molto utili per la ridefinizione dell'identità della coppia, ma che ricompongono l'erotismo all'interno di una dimensione urbana, codificata, borghese, omologata. Onirica e astratta, mobilitata dalla comodità del denaro e non dal titanismo della tecnica: "negando la pericolosa realtà dell'essere, lo spirito borghese sospinge le forze elementari nel dominio dell'errore, dei sogni o di una cattiva volontà che non può non essere cattiva, ed anzi esso la interpreta come dissennata assurdità"²⁶.

Il confronto di due fotogrammi connette *Eyes Wide Shut* e *Metropolis*. Nel fotogramma tratto dal film di Kubrick (figura 2) l'individuo posto nel cerchio di persone (il marito della coppia protagonista) si trova in una condizione in cui l'evento catastrofico è imminente, e l'organizzazione dello spazio richiama l'idea dell'abisso. Inoltre, la forma circolare rimanda, nella sequenza da cui è tratta l'immagine, al pericolo e alla potenza di un rituale erotico-esoterico, e alla configurazione tipica delle operazioni del mago che evoca entità soprannaturali. Il fotogramma della figura 3 è tratto dal film di Lang, opera sicuramente conosciuta da Kubrick. La somiglianza delle due immagini è significativa, e anche la seconda presenta una composizione che traduce l'insondabilità e la disperazione degli abissi di un'anima collocata nel disastro. Approfondendo il confronto, si può notare che entrambi gli individui posti al centro, nella situazione di prossimità della catastrofe, sono accompagnati da una figura che li assiste e hanno lo sguardo rivolto verso l'alto: guardano verso il luogo nel quale si svolgono gli eventi da cui dipendono le sorti della catastrofe.

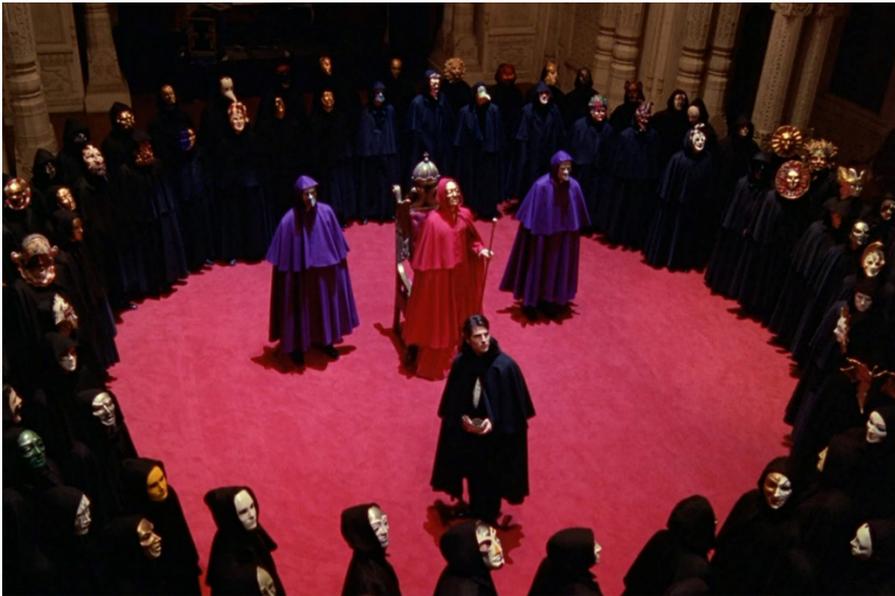


Figura 2: *Eyes Wide Shut* (1999), regia di Stanley Kubrick, fotogramma.



Figura 3: Metropolis (1927), regia di Fritz Lang, fotogramma.

La catastrofe, all'interno del presente articolo, è considerata al modo di una forza metafisica che produce effetti nel tessuto spazio-temporale della città; sia una forza di tipo distruttivo, sia una forza che svolge una funzione riconfigurante. Si tratta di un terremoto metafisico che deve essere previsto e gestito, in taluni casi suscitato, da colui che ha conoscenza della dimensione originaria, profonda e occulta, e delle sue ri-configurazioni secondo lo spazio e secondo il tempo. La catastrofe è il terremoto di cui Friedrich Nietzsche, autore che molto influenzò Ernst Jünger, parla in *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*: “chi è diventato sapiente sulle origini antiche, ecco, finirà per cercare le sorgenti dell'avvenire e nuove origini [*neuen Ursprüngen*]. [...] Il terremoto infatti – è qualcosa che seppellisce molte sorgenti e provoca grande siccità: esso però porta alla luce anche energie e segreti riposti. Il terremoto rivela nuove sorgenti [*Das Erdbeben macht neue Quellen offenbar*]. Nel terremoto di vecchi popoli, erompono sorgenti nuove”²⁷. Lo stesso Jünger, nel 1931, scrive che “le arti figurative, e in particolare la pittura, presentano nei primi tre decenni del XX secolo una sconcertante varietà di stili. È tuttavia probabile che per l'osservatore futuro questi diversi stili, fondendosi, finiranno per acquistare un carattere decisamente unitario, come documento dell'umana espressività. Il tema comune che si ripete qui negli stili più diversi è la catastrofe, la fine di un mondo che l'uomo cerca di testimoniare mediante i colori e le linee di contorno”²⁸.

27 Nietzsche 1976, 248-249.

28 Jünger 2012a, 93.

Concludo affermando che, nelle pellicole presentate, la città – la grande catastrofe urbana o l'insieme di piccole catastrofi metropolitane, il labirinto urbano che diventa labirinto dell'anima – non è soltanto lo sfondo dell'azione, ma può diventare anche protagonista della vicenda rappresentata dal cinema.

Bibliografia

- Amato, Pierandrea, e Sandro Gorgone. 2008. *Tecnica Lavoro Resistenza. Studi su Ernst Jünger*. Milano: Mimesis.
- Bertetto, Paolo. 2001. *Fritz Lang. Metropolis*. Torino: Lindau.
- Castellana, Franco. 1985. *Simone Weil. La discesa di Dio*. Napoli: Edizioni Dehoniane.
- Chenavier, Robert. 2012. "Quand agir, c'est lire. La lecture créatrice selon Simone Weil". *Esprit* 8-9: 116-130.
- Chion, Michel. 2006. *Stanley Kubrick. L'umano, né più né meno*. Torino: Lindau.
- Cuozzo, Gianluca. 2019. *Castelli di carta. Kafka e la filosofia della burocrazia*. Milano: Jouvence.
- Dall'Igna, Antonio. 2021. "Lettura e non-lettura secondo Simone Weil". *Rivista di Estetica* 3: 152166.
- De Bernardinis, Flavio. 2019. *L'immagine secondo Kubrick*. Torino: Lindau.
- Fulco, Rita. 2002. *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*. Roma: Studium.
- Isola, Aimaro. 2004. *Violenza nell'architettura*. Firenze: Aión.
 —. 2022. *Archetipi abitati*. Firenze: Aión.
- Jünger, Ernst. 1998. *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*. Tr. it. A. Iadicco. Parma: Guanda.
 —. 2004. *Metropoli e campagna in Scritti politici e di guerra, 1919-1933. Vol. II: 1926-1928*, tr. it. di A. Iadicco, 91-97. Gorizia: Libreria Editrice Goriziana.
 —. 2012a. *I demoni della polvere in Foglie e pietre*, tr. it. di F. Cuniberto, 93-98. Milano: Adelphi.
 —. 2012b. *La Mobilitazione Totale in Foglie e pietre*, tr. it. di F. Cuniberto, 113-138. Milano: Adelphi.
 —. 2017. *La battaglia come esperienza interiore*. Tr. it. S. Buttazzi. Prato: Piano B.
 —. 2020a. *L'Operaio. Dominio e forma*. Tr. it. Q. Principe. Milano: Guanda.

- . 2020b. *Le api di vetro*. Tr. it. H. Furst. Milano: Guanda.
- King, Stephen. 2018. *The Mist. La nebbia*. Tr. it. B. Amato. Milano: Sperling & Kupfer.
- Nietzsche, Friedrich. 1976. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Tr. it. M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Olivetti, Adriano. 2015a. *Città dell'uomo*. A cura di A. Saibene. Torino: Edizioni di Comunità.
- . 2015b. *Urbanistica e libertà locali in Città dell'uomo*, a cura di A. Saibene, 71-84. Torino: Edizioni di Comunità.
- . 2021a. *L'ordine politico delle Comunità*. A cura di D. Cadeddu. Roma: Edizioni di Comunità.
- . 2021b. *Stato Società Comunità*. A cura di D. Cadeddu. Roma: Edizioni di Comunità.
- Persico, Davide. 2020. *Blow-up e le forme potenziali del mondo*. Milano-Udine: Mimesis.
- Resta, Caterina. 2000. *Verso assetti planetari* in Bonesio L. e Resta C., *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei Titani*, 81-121. Milano: Mimesis.
- . 2017. "Ernst Jünger e la guerra come esperienza interiore" in *Rappresentare l'irrappresentabile. La Grande Guerra e la crisi dell'esperienza*, a cura di P. Amato, S. Gorgone e G. Miglino, 69-91. Venezia: Marsilio.
- Riedel, Nicolai. 2003. *Ernst Jünger-Bibliographie. Wissenschaftliche und essayistische Beiträge zu seinem Werk (1928-2002)*. Stuttgart-Weimar: Metzler.
- Simmel, George. 2011. *La metropoli e la vita dello spirito* in *Moda e metropoli*, tr. it. di M. Licata, 51-74. Prato: Piano B.
- Vogel, Christina. 2010. "La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne". *Cahiers Simone Weil* 2: 201-213.
- Weil, Simone. 2005a. *Lettura* in *Quaderni. Volume quarto*, tr. it. di G. Gaeta, 403-407. Milano: Adelphi.
- . 2005b. *Saggio sulla nozione di lettura* in *Quaderni. Volume quarto*, tr. it. di G. Gaeta, 407-415. Milano: Adelphi.
- . 2008. *L'amore di Dio e la sventura* in *Attesa di Dio*, tr. it. di M.C. Sala, 171-189. Milano: Adelphi.
- . 2014. *Discesa di Dio* in *La rivelazione greca*, tr. it. di M.C. Sala e G. Gaeta, 153-314. Milano: Adelphi.
- Zani, Maurizio. 1994. *Invito al pensiero di Simone Weil*. Mursia: Milano.

Jelson R. de Oliveira

Cidade e natureza no Antropoceno: rupturas, intrusões e o desafio da reconciliação¹

ABSTRACT: *This article aims to analyze the relationship between City and Nature, demonstrating how such a connection has been marked by a radical rupture. On one side, the City stands as a quintessential human artifact of anthropocentrism, while Nature, on the other side, represents an ethically neutral source of resources. The Anthropocene, however, challenges this rupture, as Nature's intrusion into the City has led to numerous damages in the form of recurrent environmental catastrophes. Among different alternatives, we intend to present two: biomimicry and topophilia, both sharing the common feature of appealing to the affective aspect of our relationship with place. Thus, if the rupture between City and Nature is the central dichotomy of Modernity, their reconciliation constitutes the central challenge of our time, for which Philosophy is summoned for its first "cosmic task".*

KEYWORDS: *city, nature, anthropocene, biomimicry, topophilia.*

Introdução

O Antropoceno tem sido descrito como uma violenta irrupção da Natureza no campo da civilização, colocando em xeque o imaginário moderno que sempre pensou essas duas coisas por meio de uma ruptura que se tornou, nas palavras de Latour (2000), a própria "Constituição moderna". Ora, a "intrusão de Gaia" (Stengers 2015), questiona a pretensão dessa ruptura e realiza, na forma de inúmeras catástrofes, o encontro da *Natureza* com a *Cidade*, símbolo máximo da chamada *civilização*. Mais do que isso: o Antropoceno desvenda como uma tal ruptura está no fundamento da crise ecológica e na composição colonial da modernidade, na qual as antigas formas de violência e racismo persistem como parte da injustiça climática². A modernidade, em outras palavras, orientou-se pela noção de "habitar

1 O presente artigo é parte dos resultados do projeto "Dos direitos humanos aos direitos da natureza: as contribuições de Hans Jonas para a responsabilidade ecológica", aprovado junto à Fundação Araucária (edital CP 19/2022 – Programa institucional de apoio à fixação de jovens doutores – 2a etapa", protocolo n. jdt2022271000013).

2 O lançamento dos relatórios do Painel do Clima, da ONU, principalmente a partir de 2007, acabou por fortalecer a utilidade do conceito de justiça climática para pensar as políticas nacionais e internacionais ligadas ao meio ambiente, principalmente porque resta cada vez mais

colonial” proposto por Ferdinand (2022) e mesmo de “domesticação generalizada”, de Hage (2017), cuja lógica foi a da exploração, da apropriação e do aniquilamento do território, colocando em xeque as práticas tradicionais de relação entre ser humano e espaço.

No presente trabalho, pretendemos demonstrar que o equívoco dessa relação se manifesta na antiga e falsa ruptura entre Natureza e Cidade e, em seus dois movimentos contrários: a intrusão da Natureza por parte da Cidade; a intrusão da Cidade por parte da Natureza. Esses dois cenários – o segundo como resultado quase imediato do primeiro – se fundam em um humanismo antropocêntrico, cuja culminância está por todos os lados, na forma de inúmeras devastações, que exigem tanto uma redefinição desse equívoco quanto uma redefinição estratégica do que significa, propriamente, viver em uma cidade em nossos dias. Consequentemente, trata-se de demonstrar como a relação problemática entre a Cidade e a Natureza traz novas exigências à Filosofia, da qual se espera que contribua para uma superação dessa histórica lacunar, em especial por meio de uma nova ética capaz de produzir uma conciliação entre esses polos interdependentes. Se a Modernidade é a história de uma ruptura (seguindo, ademais, a história inteira do Ocidente), então o nosso deve ser o tempo de um novo vínculo, na forma da responsabilidade ecológica.

Rupturas filosóficas

Em uma conhecida passagem do *Fedro*, encontramos Sócrates conversando com o personagem que dá título ao diálogo de Platão. Trata-se de um relato exemplar para compreendermos a vocação urbana da Filosofia e, ao mesmo tempo, o pouco interesse dos filósofos pela natureza. Enquanto procuram um lugar onde pudessem filosofar, Sócrates faz a Fedro uma confissão sintomática: “o campo e as árvores nada têm a ensinar, ao contrário dos homens da cidade” (Platão 2016, p. 79, 230b). Chama atenção o fato de que, embora Sócrates reconheça a beleza do

evidente que, embora os impactos da mudança climática afetam todas as cidades e seus habitantes ao redor do mundo, a gravidade, a intensidade e a capacidade de enfrentar as suas consequências são diferentes entre os países e grupos sociais. Ora, tais diferentes estão intimamente ligadas às desigualdades históricas (muitas vezes derivadas de um modelo colonialista, conforme demonstrou Ferdinand 2022), que envolvem o acesso à renda, à infraestrutura e aos direitos sociais básicos. Em outras palavras, quanto mais vulnerável socialmente, mais desprotegido está um grupo do ponto de vista ambiental, pois quanto mais dificuldades para execução de obras de infraestrutura ou socorro em casos de calamidade, quanto mais capacidade de sobreviver em casos de escassez ou diante do aumento do preço de produtos (especialmente alimentos), mais acesso a tecnologia ou a serviços de saúde, mais as pessoas ou grupos sociais têm condições de enfrentamento da emergência climática. Tal concepção terá, obviamente, diversas consequências também na análise das alternativas do biomimetismo e da topofilia, tratadas mais adiante, na medida em que exigem uma resposta à questão sobre o direito à cidade – ou seja, não se trata apenas de perguntar quem sofre os malefícios, mas também quem tem acesso a seus benefícios. Por razões didáticas, tais consequências não serão examinadas no presente artigo. Sobre o assunto ver ainda Oliveira, 2023.

local e, aparentemente, ficar cativado por ela, ele continua “deslocado” e “estranheiro” (fora de lugar; sem lugar): seu aprendizado vem apenas da cidade. Vejamos a passagem inteira:

Sócrates: Por Hera! Que linda paragem para um descanso. O plátano é tão frondoso e alto. E este pé de Agnocasto: que porte e que sombra magnífica! Por estar no auge da floração deve deixar o local ainda mais perfumado. E que graciosa a fonte de água fresca a correr sob o plátano – basta pôr o pé para sentir. Por estas imagens e estatuetas, só pode ser um lugar consagrado a Ninfas e ao Aqueloo. E, se preferires, que agradável e sumamente prazerosa a brisa que se respira aqui. Ressoa estival e cristalina, como o coro das cigarras, e o mais refinado de tudo é a relva que sobe suave, o suficiente para quem se deita apoiar naturalmente a cabeça. Que excelente guia de estrangeiros és tu, caro Fedro.

Fedro: E quanto a ti, admirável amigo, pareces um dos mais deslocados. Pois, do jeito como falas, fazes-te passar por um estrangeiro, quando és de fato natural daqui. E isso por nunca saíres da cidade cruzando a fronteira, sem jamais te dirigires, ao que vejo, para além dos muros!

Sócrates: Perdoa-me, ó valoroso, por ser alguém que gosta de aprender. O campo e as árvores nada têm a ensinar, ao contrário dos homens da cidade.
(Platão 2016, p. 79, 230b-d,)

A história não apenas reproduz uma espécie de antigo preconceito como comprova, ao mesmo tempo, a raiz antropocêntrica da Filosofia: só as obras humanas têm valor e apenas nelas se encontra a fonte do conhecimento. Sobre a natureza, nesse caso, paira o véu da aparência enganosa, a confluência instintual e o vazio de verdade. A mensagem parece clara: a Filosofia abre mão, afinal, do interesse pelo cosmos que lhe fora característico até então, para voltar-se ao que é propriamente humano. Assim, com o fim da era pré-socrática, encerrava-se também o interesse filosófico pela natureza e abria-se, conseqüentemente, um fosso entre o mundo natural e o mundo urbano.

Como “obra humana”, a cidade cresceu de costas para a natureza, indiferente a ela, embora dependente de seus recursos. Conseqüentemente, a natureza passou a ser considerada neutra do ponto de vista ético – noção que está entre os motivos da histórica degradação ambiental que atinge, em nossos dias, índices assustadores que passam a questionar aquela separação, na medida em que a Natureza (ou melhor, as respostas dela aos danos provocados pela humanidade) acaba por invadir a Cidade, na forma de inúmeras catástrofes.

O filósofo alemão Hans Jonas está entre os primeiros a diagnosticar o problema. Já nas primeiras páginas de sua obra magna de 1979, *O princípio responsabilidade ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, ele analisa a cidade como uma “obra humana”, um “artefato” erguido para proteção do ser humano em relação à natureza. Nas suas palavras, a cidade é parte daquela “invasão atrevida [do ser humano] nos diferentes domínios da natureza” em vista de construir “uma casa para sua própria existência humana” (Jonas 2006, p. 32). A conclusão do filósofo é ao mesmo tempo realista e preocupante: “a violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas” e acrescenta: “uma, na medida em que ele [o homem] se aventura na natureza e subjuga suas criaturas; a outra, na medida

em que erige no refúgio da cidade e de suas leis um enclave contra aquelas” (Jonas 2006, p. 32). Em outras palavras, a cidade se ergue contra a natureza, como espaço de proteção diante das intempéries e, nela, o homem constrói a civilização, como medida artificial pretensamente capaz de garantir tal proteção. Na cidade, ele “amolda as circunstâncias conforme sua vontade e necessidade”, construindo a seu favor aquilo que a natureza não lhe entrega voluntariamente. Isso inclui não apenas casas, avenidas, pontes e praças capazes de proteger, estreitar distâncias ou gerar conforto térmico ou lazer, mas sobretudo lugares de comunicação e diálogo, pelos quais ele mesmo pode se realizar enquanto ser humano, participando da vida na *polis*. Todo esse projeto, até há pouco tempo, contou com a crença inabalável na inviolabilidade da ordem natural por parte desse ser cuja liberdade seria incapaz de alterar a natureza e prejudicar suas “forças geradoras” (Jonas 2006, p. 32). A natureza (terra, ares e mares) era vista como “perene e inalterável”, sempre de novo ajustando-se ao seu próprio ciclo. Como uma espécie de grande estômago, a natureza digeriria os rejeitos da civilização e não se dobraria à astúcia humana, mantendo seu próprio equilíbrio diante do poder restrito da intrusão humana.

Segundo Jonas, no cenário do passado, a cidade era “destinada a cercar-se e não a expandir-se” (Jonas 2006, p. 33) no qual o ser humano buscava um novo tipo de “equilíbrio dentro de um equilíbrio maior”, um equilíbrio artificial e, por isso, muito mais frágil, mantido a muito custo por meio de acordo, consensos, morais e leis capazes de gerenciar a vida e evitar a desintegração do todo. Do outro lado, a natureza entregue a si mesma ou a alguma força misteriosa, cujo equilíbrio não dependia de nenhuma intervenção humana e cuja função era oferecer à urbanizada civilização as condições de manutenção de sua própria bolha de segurança chamada cidade, um “enclave humano” (Jonas 2006, p. 33) produzido por uma “arte engenhosa” para guardar e proteger (principalmente da própria natureza) aquilo que era visto como algo extranatural. O fundamento dessa diferenciação, como é fácil concluir, é o próprio excepcionalismo antropocêntrico que fazia acreditar que o homem é o centro de tudo, portador de vida interior e racionalidade que estava agora, na modernidade, emoldurada pela atividade tecnológica, que lhe oferecia condições para penetrar o perigoso mundo natural com novas armas e novos poderes. Equipado com suas máquinas, a civilização atirou-se contra a natureza, como quem desbrava mundos novos deixando para trás suas tragédias na forma de inúmeras ingerências e danos.

Perigosas intrusões

A era moderna, com suas máquinas de pressa e produção, alterou o equilíbrio natural de forma definitiva. Não só o rápido aumento populacional, quanto os novos estilos de vida baseados no consumo e no descarte, levaram a natureza à indigestão. Dispéptica, ela não demorou a dar sinais de seu próprio esgotamento: rios inteiros poluídos, florestas destruídas, espécies extintas, alterações climáticas e o risco de desaparecimento da própria espécie humana estão entre as evidências de que, de um lado, o poder humano não pode mais ser considerado inofensivo e, de

outro, a natureza não é mais invulnerável. Nesse sentido, a era moderna não deve ser entendida a partir do choque de civilizações, mas do choque entre a civilização e a natureza. As “infinitas conquistas” (Jonas 2006, p. 32) humanas contam essa história por meio de uma narrativa lamentável e assustadora.

Essa “impertinência humana” estaria na base, portanto, da criação das cidades, a maior entre as obras humanas, fincada na impermanência que lhe era própria e sobre cujos limites atuaram todas as éticas tradicionais, deixando a natureza fora do âmbito ético: “sua vida desenvolveu-se entre o que permanecia e o que mudava: o que permanecia era a natureza, o que mudava eram suas próprias obras” (Jonas 2006, p. 33). A cidade, portanto, era assunto ético. A natureza não. Para Jonas, “na condição de um artefato vulnerável”, a cidade e o que ela representava em termos de construções culturais, poderia esgotar-se e desencaminhar-se. O problema é que, tendo construído uma vida artificial, produzida por sua autonomia, o homem não se livrara de sua própria condição enquanto ser vivo, habitante de um mundo, permanecendo, por isso, dependente do que a natureza era capaz de lhe oferecer. Em outras palavras, a cidade é um projeto fracassado, na medida em que não oferece aquela almejada constância diante da inconstância: “o acaso, a sorte e a estupidez, os grandes niveladores nos assuntos dos homens, atuam como uma espécie de entropia e permitem que todos os projetos desemboquem por fim na norma eterna” (Jonas 2006, p. 33), escreve Jonas, acabem de degenerando na volubilidade, portanto. Mesmo assim, a cidade é testemunho da engenhosidade e da enorme capacidade humana de lidar com as intempéries e, por isso, “essa cidadela de sua própria criação, claramente distinta do resto das coisas e confiada aos seus cuidados, form[ou ao longo da história] o domínio completo e único da responsabilidade humana” (Jonas 2006, p. 33). Em contrapartida, “a natureza não era objeto da responsabilidade humana – ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias, também tomava conta do homem: diante dela eram úteis a inteligência e a inventividade, não a ética” (Jonas 2006, p. 34). Com essa última afirmação, Hans Jonas explicita porque, no que tange à civilização, a tecnologia foi mais importante do que a ética ou, mais ainda, porque a tecnologia deveria dispensar a ética: por mera ociosidade; porque no que diz respeito à necessidade de embrenhar-se no mundo natural em busca das condições de sua sobrevivência, bastavam as ferramentas e o engenho, não as preocupações éticas. Diante da natureza valia a regra segundo a qual “o braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível de predições” (Jonas 2006, p. 37). Na cidade, contudo, a vulnerabilidade era evidente e só poderia ser enfrentada com adequada responsabilidade ética.

Esse cenário, insiste Jonas, alterou-se decisivamente a partir do século XVII e seus sinais chegaram na forma de danos irreparáveis “ao menos reconstruível, o mais insubstituível de todos os ‘recursos’: a incrivelmente rica dotação genética depositada pelas eras da evolução” (Jonas 2013, p. 36) e que se encontra, agora, ameaçada pela própria ascensão dos poderes tecnológicos. Para Jonas, “a primeira grande alteração no quadro herdado” seria precisamente “a crítica vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem”, uma “descoberta, cujo choque levou ao conceito e ao surgimento da ciência do meio ambiente

(ecologia)” (Jonas 2006, p. 39) tendo modificado decisivamente a concepção que temos de nós mesmos e, mais ainda, alterado em definitivo aquela antiga separação entre natureza e civilização: a vulnerabilidade da natureza começa a impor suas exigências e cobrar seu preço da civilização, trazida à tona em função da intrusão da cidade no reino da natureza.

Tendo em conta que a cidade é a maior obra humana, então é ela também a primeira a pagar esse preço tão alto, seja porque desfalecem em seus interiores o mínimo de natureza domesticada (penso, por exemplo, nos animais enjaulados ou nos vegetais tidos como meros objetos decorativos, podados e dispostos a bel prazer dos humanos), seja porque ela mesma é agora invadida por uma natureza descontrolada (penso nas enchentes, deslizamentos, secas, tempestades e inúmeros eventos extremos cada vez mais frequentes e cada vez mais intensos que passam a exigir modificações drásticas na gestão e organização do espaço urbano). Se Jonas escreveu que, diante desses fatos, a filosofia deveria assumir a sua primeira “tarefa cósmica” (Jonas 2013, p. 28), podemos também dizer que a evidência dessa realidade impõe a mesma tarefa com redobrada urgência à arquitetura e ao urbanismo. Uma tal tarefa se fundamenta no rompimento com o antropocentrismo vigente nas éticas clássicas, dado que “desaparecem as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das sequências de causa e efeito” (Jonas 2006, p. 37). Em outras palavras, a magnitude espacial e temporal da ação técnica, aliada à irreversibilidade e ao caráter cumulativo de seus efeitos fez com que a antiga separação entre cidade e natureza entrasse em colapso. Jonas aponta, seguindo esse argumento, para a invasão da cidade no âmbito da natureza: a exploração dos recursos em função da produção das condições para a subsistência dos habitantes do mundo urbano (alimentação, moradia, aquecimento etc.) e da geração dos dejetos não digeríveis.

Além disso, o colapso dos atuais modelos urbanos representa um noto tipo de intrusão: aquela da natureza no reino urbano. Tal intrusão, cujos danos são evidentes, são prova do colapso do modelo de urbanização própria do capitalismo (especialmente aquele de tipo periférico, praticado sob o dístico da desigualdade social e da predação ambiental, como é o caso do brasileiro). Nesse modelo, as cidades se constituem a partir de instensos deslocamentos, à concentração das oportunidades, à constituição de reservas de mão-de-obra sempre empobrecida e disponível, em áreas de economia deprimida e sem nenhum ordenamento urbanístico, em ambientes insalubres que prescindem totalmente da atuação de engenheiros ou arquitetos. Soma-se a isso a extrema vulnerabilidade da população, moradora em encostas de morros, alagados e beiras de riachos, suscetíveis às enchentes e aos deslizamentos provocados por chuva intensa ou a escassez de água em situações de seca. Ao mesmo tempo em que produziu cidades ecologicamente insustentáveis, o capitalismo também reproduziu um modelo de cidade baseada na segregação social e ambiental e na especulação imobiliária. Esse modelo, obviamente, contrasta com as regiões ricas e abastadas – esses “guetos voluntários”, conforme sugeriu Bauman, que empurram seus dejetos para os locais mais empobrecidos para permanecerem com a falsa sensação de estarem a salvo dos desastres que há de atingir a todos. As favelas e aglomerados urbanos empobrecidos questionam tanto

a perspectiva horizontal e a regularidade geométrica da cidade barroca quanto a perspectiva vertical da cidade moderna – modelos que tentaram, a todo custo, desligar a cidade da natureza. Ali, tudo é – aos moldes dos técnicos – desordenado.

Cidade biomimética

A partir desse diagnóstico, Jonas afirma que é preciso rever a divergência entre cidade e natureza em continuidade com o esforço de crítica ao antropocentrismo vigente na nossa cultura. Se a cidade é o símbolo máximo do antropocentrismo e se ela colhe hoje, todos os seus prejuízos, então é necessário combater essa visão apelando para alternativas capazes de reconfigurar o espaço urbano a partir de novos desenhos e novas atitudes. E se a história do Ocidente é a história da quebra de um vínculo entre o homem e a natureza, a superação dessa ruptura exige uma reaproximação vinculante entre a cidade e a natureza. Em outras palavras, trata-se de resgatar a responsabilidade ética do ser humano, de um lado a partir do esforço de compreensão da cidade a partir das consequências negativas enfrentadas pela emergência climática e, de outro, a partir de uma integração respeitosa da natureza aos espaços urbanos, em vista de uma convivência adequada entre os seres humanos e extra-humanos. A cidade, não por acaso, é vista a partir de um planejamento que não é apenas urbano, mas ambiental, capaz de entrelaçar inter, multi e trans-escalas de realidade: os ecossistemas urbanos, os agrossistemas e os ecossistemas naturais. Essas conjugações apontam para uma abordagem sistêmica da vida, integrando cidade e natureza, com o objetivo de constituir novos vínculos entre os seres humanos e seus territórios.

Entre os conceitos que ajudam a pensar esse vínculo, gostaria de propor dois: biomimetismo e topofilia, articulados pela ideia de bioconexão em sua aplicação ao pensamento sobre a relação entre Cidade e Natureza. Com o conceito de biomimetismo pretende-se estudar as estruturas naturais e suas funções, entendendo as estratégias utilizadas e desenvolvidas pela natureza para solucionar problemas e enfrentar adversidades ao longo da história, em vista de sua própria autoafirmação. Tais conhecimentos, assim, poderiam ser *copiados* ou *imitados* artificialmente em vista de uma melhor adesão entre ser humano e natureza. A imitação da vida, portanto, contribuiria para uma atuação humana mais adequada aos processos ecológicos. Aplicado ao campo da arquitetura e do urbanismo isso poderia implicar uma tentativa de inspiração na natureza para a conquista de soluções inovadoras que, por exemplo, qualifiquem a eficiência energética das edificações, aumente a durabilidade ou contribua para a criação de iniciativas integradoras em vista da conservação da biodiversidade. Tais iniciativas podem incluir o que se chama de “Soluções baseadas na natureza (SBN)”³, já praticadas em diferen-

3 As SBN “são ações que utilizam processos e ecossistemas naturais para enfrentar desafios urgentes da sociedade, como o risco de falta de água ou impactos de eventos climáticos extremos que refletem na segurança e na saúde da população” (Boticário 2023), sendo que o conceito se apoia em ideias como infraestrutura verde e adaptação baseada em ecossistemas (AbE), pe-

tes cidades ao redor do mundo, que são iniciativas de restauração no entorno de mananciais, criação de corredores ecológicos, parques lineares, parques e praças multifuncionais, requalificação de rios e córregos urbanos, proteção costeira em cidades litorâneas, restauração de encostas, criação de lagoas pluviais ou bacias de retenção com o intuito de controlar enchentes, alagados construídos para tratamento de efluentes (como os chamados jardins filtrantes), criação de telhados verdes nas edificações, as chamadas biovaletas (principalmente em vista da melhora na qualidade de corpos hídricos receptores da drenagem urbana e proteção do lençol freático), diversas iniciativas de paisagismo e toda a gama de iniciativas ligadas à arborização urbana e ruas verdes, capazes de aumentar a umidade, garantindo áreas sombreadas e conseqüente redução das ilhas de calor urbano.

Todas essas iniciativas têm como a ideia de que a natureza é a medida (o padrão ecológico), o modelo e a mentora (é possível e urgente aprender com ela), conforme propôs Janine M. Benyus, em seu livro de 1997, *Biomimicry* (2014). Essa é uma sabedoria, afinal, que está em toda parte, difundida ao nosso redor, mas para a qual o antigo antropocentrismo e o materialismo dos recursos, da produção e do consumo, tem nos tornado cegos. Ora, segundo Jonas, “só a vida pode conhecer a vida” e, portanto, como membros do conjunto dos seres vivos, estamos capacitados pela natureza para compreendê-la e aprender como ela mesma aprendeu para, a partir daí, aproximar-se dela não como o explorador que celebra seus próprios poderes, mas como um aprendiz modesto, atento e respeitoso. Inverte-se, assim, a lógica do antropocentrismo: da *extração*, passa-se à *aprendizagem*; da *exploração* ao *respeito*. “Fazendo as coisas à maneira da natureza” (Benyus 2014, p. 11) estaremos mais atentos ao uso das energias naturais disponíveis: “células solares copiadas da estrutura das folhas, fibras de aço ao feitiço dos fios tecidos por aranhas, cerâmicas inquebráveis desenvolvidas com base na madrepérola, a cura do câncer graças ao estudo da doença em chimpanzés, cereais perenes de biótipo inspirado nas gramíneas, computadores que emitissem sinais como as células e uma economia de mercado que se movimentasse com base nas lições aprendidas com os ciclos vitais das sequóias, dos recifes de coral e das florestas de carvalho-hicória” (Benyus 2014, p. 11). Cidades inteiras erguidas segundo as regras da própria natureza e não contra elas, não de costas para a natureza, mas fomentando os seus benefícios. Inspirados no biomimetismo, afinal, poderíamos sugerir um imperativo ecológico inspirado e, ao mesmo tempo, complementar àquele proposto por Jonas: *só fazer o que a natureza também faria*.

las quais se desenvolvem estratégias de adaptação e enfrentamento dos impactos adversos das mudanças climáticas. Essas iniciativas são especialmente importantes quando se leva em conta que o Brasil está entre os países do sul global que mais vêm sendo afetados pelas catástrofes ambientais. O conceito foi desenvolvido por um grupo de trabalho ligado à União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN), em pesquisas que pretendiam orientar os investimentos do Banco Mundial a partir do ano 2000, com foco na mitigação e adaptação em relação às mudanças climáticas. A partir de 2009, com a Conferência da Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas, realizada em Copenhague, o tema ganhou impulso, repercutindo nas estratégias desenvolvidas pela União Europeia em torno da proteção da biodiversidade (A Estratégia de Biodiversidade 2020, adotada em 2010, obrigava os estados membros da União Europeia a restaurar 15 ecossistemas degradados).

Benyus (2014 p. 11), lembra que tais iniciativas passam pelo reconhecimento dos saberes tradicionais (ele cita os Huaorani do Equador): “Praticamente, todas as culturas indígenas que sobreviveram sem destruir seus ninhos reconheceram que a natureza é sábia e têm tido a humildade de pedir orientação a ursos, lobos, corvos, sequoias. E eles se perguntam por que não fazemos o mesmo. [...] Nestes trezentos anos de ciência ocidental, alguém foi capaz de ver o que os Huaorani veem?”. É o mesmo que propõe Morim de Lima em seu estudo sobre a relação entre povos tradicionais e biodiversidade: para ele, os saberes indígenas são “parte integrante e fundamental de sofisticados *corpus* de conhecimentos que permitem um manejo do mundo que se orienta pelo respeito à diversidade das formas de existência, um manejo não exploratório ou predatório, mas que vai na direção da produção de diferenças” (Lima *et al.* 2021, p. 88). A questão, que nos interessa aqui, poderia ser formulada da seguinte forma: Como construir e habitar o mundo da forma como as populações indígenas o fazem? Ou, em uma versão mais positiva: Como ser feliz habitando no mundo como os indígenas e outros povos tradicionais são? A cidade que queremos, no fim, é aquela que contribui para o *buen vivir*, conceito praticado pelas populações ameríndias da América Latina.

Niki Frantzeskaki destaca sete lições⁴ em vista da aplicação das “soluções baseadas na natureza” para pensar a cidade. Para encerrar, gostaria de destacar uma delas, que poderia nos ajudar a fazer uma conexão com o segundo conceito que gostaria de desenvolver, a topofilia. A primeira das lições apontadas por Frantzeskaki diz respeito à exigência de que as iniciativas baseadas na natureza sejam esteticamente atrativas. Para o pesquisador do Instituto de Pesquisa em Transições da Holanda da Universidade Erasmus de Roterdã, nos Países Baixos, para uma adequada integração dessas soluções ao mosaico urbano, é preciso torná-las atraentes, o que exigiria a participação cocriativa de diferentes atores, incluindo designers, artistas e arquitetos. O modo como os cidadãos percebem e vivenciam essas iniciativas é central e, portanto, é preciso torná-las esteticamente agradáveis a fim de fomentarem essa conexão com a natureza.

Konrad Ott, em *Beyond Beauty*, chama atenção para o argumento estético envolvido nesse debate, lembrando que “os argumentos estéticos pertencem à categoria dos chamados argumentos eudaimonísticos na ética ambiental” (2013, p. 25). Resgatando o livro de Martin Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, de 1991, Otto lembra que “a proteção e conservação de paisagens naturais e locais bonitos fazem parte de um conceito moderno de ética” e, por isso, haveria boas razões para proteger a natureza quando isso inclui uma apreciação estética.

4 Para o autor: (a) As soluções baseadas na natureza precisam ser esteticamente atrativas para os cidadãos; (b) as soluções baseadas na natureza criam novos bens urbanos verdes; (c) experimentar com soluções baseadas na natureza requer confiança no governo local e no próprio processo de experimentação; (d) a cocriação de soluções baseadas na natureza requer diversidade e aprendizado a partir da inovação social; (e) as soluções baseadas na natureza exigem governança colaborativa; (f) uma narrativa inclusiva de missão para soluções baseadas na natureza pode permitir a integração a diversas agendas urbanas; e (g) projetar soluções baseadas na natureza de modo a aprender e replicá-las a longo prazo.

Cidade topofílica

A questão que ainda resta diz respeito a como essas iniciativas poderiam ser percebidas e aceitas. É aí que entra o conceito de topofilia, desenvolvido pelo geógrafo humanista sino-americano Yi-Fu Tuan, no seu livro homônimo de 1974. Para ele, a ligação emocional está relacionada à experiência positiva e à sensação de pertencimento a um determinado local, de forma que a topofilia envolve uma conexão emocional profunda com a paisagem, a cultura, a história e os elementos físicos de um lugar específico, envolvendo uma atração emocional e um amor (filia) direcionado a determinados ambientes, muitas vezes associados a memórias positivas, identidade cultural e significado pessoal. Dessa forma, a topofilia dá expressão à relação complexa entre as pessoas e o espaço que habitam, servindo de requisito para a biomimese de uma cidade que pretende ser um espaço de integração com a natureza.

Como elo afetivo entre a pessoa e o lugar, a topofilia inclui elementos comuns da percepção pela via dos sentidos e os modos como os povos, ao longo da história, se relacionaram com os territórios por meio de comportamentos simbólicos em busca de experiências harmoniosas, muitas vezes inspirados pelos esquemas cosmológicos. Yi-Fu Tuan tenta estudar a dicotomia natureza e civilização a partir de elementos que retomam essas tradições a partir das orientações amorosas do ser humano com o lugar onde habita, dando enfoque para a apreciação estética, o contato corporal, as relações de saúde, familiaridade e conhecimento, até o pensamento sobre a “urbanização na apreciação do campo e do selvagem” (2012, p. 135). Esse último elemento é-nos especialmente interessante, na medida em que o horizonte da urbanidade passa também a projetar, segundo o autor, um certo ideal de mundo (que é também estético) sobre a própria natureza, em benefício da percepção da cidade como mais adequada do que a natureza. Para Yi-Fu Tuan, a topofilia parte de uma resposta humana ao meio ambiente que “pode ser basicamente estética”, ou seja, “pode variar do extremo prazer que se tem de uma vista, até a sensação de beleza, igualmente fugaz, mas muito mais intensa, que é subitamente revelada”, destacando que “a resposta pode ser tátil: o deleite ao sentir o ar, água, terra” mas também se tornarem mais complexas, como aquelas que incluem as reminiscências e as vivências pessoais (2012, p. 136). As duas coisas se conectam na medida em que a fruição estética do lugar – por ser efêmera – exige que olhos atentos e demorados, inclusive algum conhecimento histórico, informação geológica ou lembrança que “santificaram a cena” (2012, p. 137) – algo que não combina, por exemplo, com a prática turística contemporânea, mais empenhada em boas fotos do que em boas experiências. Para Yi-Fu Tuan embora o turismo beneficie a economia, “não une o homem à natureza” na forma de um vínculo autêntico. Por isso, segundo ele, o contato físico com a natureza é tão importante – tese também defendida por Richard Louv, no seu *Last child in the woods* (2016), para quem haveria hoje uma nova doença psicológica que ele chama de “déficit de natureza”. Yi-Fu Tuan também fala da importância da topofilia em relação à saúde mental, seja no aspecto geográfico propriamente dito, seja no existencial (que envolve familiaridade e patriotismo, por exemplo, como forma de vínculo

ao lugar). Para ele, “a lealdade para com o lar, cidade e nação é um sentimento poderoso. Sangue é derramado em sua defesa. Em contraste, o campo evoca uma resposta sentimental mais difusa” (2012, p. 147). Para o autor, isso ocorre porque o valor sentimental de uma coisa é sempre definido por sua antítese: “‘Lar’ é uma palavra sem significado separada de ‘viagens’ e ‘países estrangeiros’” e “as virtudes do campo requerem sua anti-imagem, a cidade, para acentuar a diferença e vice-versa” (2012, p. 148). De um lado, a complexidade técnica e arquitetônica de uma cidade; de outro, a simplicidade da natureza. Yi-Fu Tuan lembra que “a separação mais remota entre os valores da cidade e os da natureza aparecem pela primeira vez na epopeia de Gilgamesh, que foi escrita na Suméria nos fins do terceiro milênio antes de Cristo” (2012, p. 148). Sendo senhor da rica e poderosa cidade de Uruk, Gilgamesh “desfrutava das amenidades refinadas” da vida urbana, embora sua felicidade não parecesse completa, o que o levou a estabelecer amizade com um “homem selvagem que comia capim com as gazelas, acotovelava-se com as feras selvagens nas cacimbas e nada sabia do cultivo da terra” (2012, p. 149). Esse homem, Enkidu, personificava os valores da natureza. Gilgamesh, por sua vez, encarna o ideal de quem vê no campo apenas a chance de uma “indolência tranquila” pela qual se pensa no trabalho, não em como sobreviver ali. Para Yi-Fu Tuan é a experiência da urbanização que nos abre para a topofilia natural, pois nos “tempos arcaicos, o prazer do homem pela natureza era mais forte e direto” (2012, p. 149). A fuga para o campo manifesta um cansaço da cidade, mantendo, portanto, a sua oposição. Isso não é outra coisa que a manifestação de um “ideal edênico”, no qual a cidade é contraposta à natureza, aquela civilizada e sagrada, esta profana, cujo símbolo talvez seja, ainda, o mosteiro e o prostíbulo – que estão postos em extremos da cidade, sem nenhuma “paisagem intermediária” (2012, p. 152). Expressão da topofilia são os jardins isométricos, que juntam “valores cósmicos e atitudes ambientais” (2012, p. 194) no qual as linhas naturais e os espaços do jardim contrastam com a “geometria retilínea da cidade”. A inclusão das iniciativas biomiméticas são também formas de recorrer à justiça climática, porque o jardim, por exemplo, porque expressa a “informalidade complexa da natureza”, deixa o homem “livre para contemplar e comungar” com formas de vida e exercício de poder que contrastam com a rígida organização da vida urbana.

Considerações finais

O crescente interesse pela relação entre urbanismo e meio ambiente, fomentado pelas avassaladoras experiências da intrusão da cidade por parte da natureza e *vice versa*, remete a duas convicções assinaladas por Yi-Fu Tuan: “a natureza tem uma influência benéfica sobre a saúde e a moral” e “o ambiente arquitetônico exerce um impacto no comportamento social” (2012, p. 333). Não apenas a decadência urbana ou o anseio por uma vida mais sadia, mas a necessidade premente de transformarmos as nossas cidades em espaços em que o ser humano pode habitar de forma autêntica um mundo, o que significa compartilhá-lo adequadamente com outros humanos, outros animais e vegetais. Ao invés de reiterar continuamente tan-

to a visão dualista-humanista-antropocêntrica quanto a perspectiva das intrusões, é preciso desenvolver formas responsáveis de habitação da cidade, em vista das garantias de que os artefatos urbanos sejam espaços de vínculo e realização plena dos seres humanos, em vista de uma vida mais autêntica – o que implica uma vida articulada pela “solidariedade de interesses” entre todos os seres.

Esse deve ser o esforço contemporâneo, um debate no qual a Filosofia da Cidade deve tomar assento. Afinal, também aqui se trata de recuperar o sentido da responsabilidade do fazer humano diante do que fora, até agora, considerado inviolável. Não o é. A cidade não pode mais virar as costas para a natureza, porque Gaia está revoltada e seu braço poderoso está exigindo novas estratégias, entre as quais a principal – filosoficamente falando – é reintegrar a cidade no cosmos, segundo a urgência do *ethical turn* do urbanismo contemporâneo. Só assim, a cidade vai se tornar um lugar de experiências constitutivas, pelas quais retomamos os vínculos afetivos pelos quais a cidade é uma “bio-cartografia”, como sugeriu Walter Benjamin já no início das suas *Crônicas berlinenses* (1994, p. 246). Para ele, habitar uma cidade é fazê-la confundir-se consigo mesmo, porque “a cidade que habito, a cidade tal como eu a habito, não é somente o mapa objetivo de meus usos, nem o espaço preenchido de signos que eu manipulo para me orientar”, mas “ela é também um mundo de sinais aos quais, inconscientemente, se relacionam todos os meus sentidos, um meio sensível” (Besse 2013, p. 117). É isso precisamente isso que eu vejo na obra de Grayson Perry, exposta na National Portrait Gallery, em Londres. Em meio a tantos retratos de reis, rainhas, artistas, plebeus, heróis e vilões de todas as épocas, suas poses e pretensões, um “quadro” estranho chama atenção: de longe, ele parece um mapa antigo – coisa tediosa em meio ao brilho dos olhares que disputam as atenções dos visitantes. O mapa, contudo, é enigmático. Trata-se de um autorretrato, ou seja, de uma “bio-cartografia” *a la* Benjamin, realizada em 2013. No lado esquerdo superior do mapa é fácil ler o título da obra: “*Map of the days*”, ou seja, um mapa da vida, embora também um mapa de uma cidade antiga, que nos encontra desprevenidos. Nele, o *eu* é um mapa urbano; o mapa urbano é uma expressão do *eu*. Nas palavras do artista, um “autorretrato como uma cidade fortificada”⁵. Um *eu* que, preso no tempo, se espelha no mapa urbano e com ele se confunde. Um *eu* que se protege do estranho, que está inculcado sobre si mesmo, no espaço circular que está no centro do mapa, representando o *senso de si* do artista. Ao redor, efeitos pontiagudos que sugerem a guerra do *eu* (que é a luta da cidade) contra o estranho. O mapa, nesse caso, representa a urgência de dar algum sentido para uma vida perdida em um beco qualquer da civilização. Desenhar o mapa é encontrar o propósito perdido.

O mapa da cidade contudo, exclui a natureza: o mundo natural está reduzido (quase aprisionado) no canto direito do quadro, insignificante. A experiência da cidade continua reproduzindo o antropocentrismo que vê a cidade como um lugar contrário à natureza. Assim, embora o autorretrato de Perry resuma uma ideia im-

5 Disponível em: <https://www.royalacademy.org.uk/art-artists/work-of-art/a-map-of-days> (acesso em: 20 jan. 2024).

portante sobre nós e nossas experiências de cidade, comprovando que a geografia nos afeta e *vice-versa* (afinal a cidade não é só o lugar onde vivemos, mas o lugar que vive em nós), ele também simboliza o desafio que é nosso em nossos dias: fazer com que Cidade e Natureza se integrem em uma mesma experiência existencial. O mapa de Perry é exemplo – embora imperfeito como todo exemplo – do tipo de relação que precisamos restabelecer entre nós e nosso mundo como um todo. O biomorfismo e a topofilia são formas de reavivar esses sentimentos, em vista de enfrentar as intrusões que nos colocam diante do nefasto fim de tudo.

O que Sócrates não entendeu, afinal, naquela passagem de *Fedro* supracitada, é que a Cidade (e com ela o próprio ser humano) deve ser vista como parte da Natureza. Uma tal visão, afinal, haveria de inspirar arquitetos e urbanistas, para que suas intervenções pudessem traduzir o esforço de seguir respeitosamente as formas naturais – e não simplesmente opor-se a elas. Só assim, para benefício de todos, os habitantes de uma Cidade poderão relacionar-se afetivamente com ela, sentindo-se bem por habitar um lugar no qual a Natureza também está. Como se lê na continuação daquela passagem, que termina com a conversão ecológica socrática, também aqui Sócrates poderá, afinal, se deitar sob uma árvore frondosa e... filosofar.

Referências

- Benyus, J. M. 2014. *Biomimética. Inovação inspirada pela natureza*. Tradução de Milton Chaves de Almeida. São Paulo: Cultrix.
- Ferdinand, M. 2022. *Uma ecologia decolonial. Pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução de Letícia Mei. Prefácio de Angela Y. Davis. Posfácio de Guilherme Moura Fagundes. São Paulo: Ubu Editora.
- Frantzeskaki, N. 2019. “Seven lessons for planning nature-based solutions in cities”. *Environmental Science and Policy*, 93, p. 101-111.
- Hage, G. *Is racism an environmental threat?* 2017. London: Polity Press.
- Jonas, H. 2006. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio.
- . 2013. *Técnica, medicina e ética. Sobre a prática do princípio responsabilidade*. Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas (ANPOF). São Paulo: Paulus.
- Latour, B. 2000. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Lima, A. G. M. de et al. 2020. “Cantos e festas do Milho krahô”. *Anuário Antropológico*, 45: 106-126.

- Lima, A. G. M. de *et al.* (orgs). 2021. “Conhecimentos associados à biodiversidade” [seção 8]. In: *Povos tradicionais e biodiversidade: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*, 1-280. São Paulo: SBPC.
- Louv, R. 2016. *A última criança na natureza*. São Paulo: Aquariana.
- O Boticário. Fundação Grupo Boticário de Proteção à Natureza. “Cidades do futuro: as soluções baseadas na natureza ajudando a enfrentar a emergência climática; exemplos práticos de soluções baseadas na natureza e guia de fontes com especialistas”. Disponível em: <https://encurtador.com.br/aquQ2> (acesso em: 19 nov. 2023).
- Oliveira, J. 2023. *Moeda sem efígie. A crítica de Hans Jonas à ilusão do Progresso*. Curitiba: Kottter editorial.
- Ott, K. *Beyond Beauty*. 2013. In: Bergmann, Sigurd, Irmgard Blindow, and Konrad Ott, eds., *Aesth/Ethics in Environmental Change: Hiking Through the Arts, Ecology, Religion and Ethics of the Environment*, 25-35. Münster: LIT Verlag.
- Platão. *Fedro*. 2016. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras.
- Stengers, I. 2015. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify.
- . 2017. “Reativar o Animismo”. *Chão da Feira. Caderno de Leituras*, n. 62.
- . 2018. “A proposição cosmopolítica”. *RIEB*, 69: 442-464.
- Tuan, Yi-Fu. 2012. *Topofilia. Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: EDUEL.

Luca Valera

Ciudad y Naturaleza. El ambientalismo (filosófico) bajo la lupa

ABSTRACT: *In this short chapter I introduce the perspective on the relationship between city and nature of three eminent thinkers in the field of environmental ethics: Henry David Thoreau, Aldo Leopold, and Arne Næss. From the presentation of some relevant elements of these three thinkers, some common lines between them are illustrated, as well as general consequences with reference to the relationship between city and nature in philosophical environmentalism. These approaches are illustrated on the basis of the places that the same three thinkers identified as essential and relevant to describe their ways of life, namely: the forest (Thoreau), the farm (Leopold) and the mountain (Næss). In conclusion, I argue that these three paradigms offer a poor conception of nature as something radically separate from human intervention and life.*

KEYWORDS: *Henry David Thoreau, Aldo Leopold, Arne Næss, landscape, environmental ethics.*

1. Introducción. Metodología y temas

La relación entre ciudad y naturaleza es una relación bastante curiosa. Parece, de hecho, que donde empieza una, termina la otra, y viceversa, y que la una es necesaria para la otra como antítesis. Un muro –en la actualidad– invisible divide dos lugares de la existencia. Dos conceptos y lugares necesariamente vinculados, pero antitéticos. También a nivel existencial: parece que las experiencias de vida vinculadas a la naturaleza son inconciliables con las ciudadanas y al revés. En este sentido, seguramente ha habido propuestas de síntesis y coexistencia entre los dos lugares y experiencias de vida, pero no son las mayoritarias, a nivel de trabajo académico y de investigación.

Con referencia a este capítulo, me enfocaré en algunas propuestas que han surgido con referencia a la relación entre ciudad y naturaleza en el campo de la ética (o filosofía) ambiental, tratando de destacar puntos de convergencia y de distancia. Para ello, me referiré principalmente a un artículo científico publicado por Peder Anker¹, donde

1 Anker 2003, 131-141. Con Franco Nasi publicamos la traducción de ese texto en un número especial de la revista *Riga*, que recoge escritos de Næss, de sus críticos y algunos ensayos que introducen su filosofía. El número especial es: Nasi & Valera 2023.

se abordan tres visiones principales de nuestra relación con la naturaleza, es decir, la de Henry David Thoreau, Aldo Leopold y Arne Næss. Estas visiones son particularmente relevantes porque se refieren a tres periodos históricos, lugares, sensibilidades y proveniencias académicas diferentes, y por eso podrían ofrecernos una idea amplia y suficientemente pluralista de la ética ambiental (por lo menos de la tradicional). A partir de la presentación de algunos elementos relevantes de estos tres pensadores, se ilustrarán algunas líneas comunes entre ellos, así como consecuencias generales con referencia a la relación entre ciudad y naturaleza en el ambientalismo filosófico². Dichas visiones se ilustrarán a partir de los lugares que los mismos tres pensadores identificaron como esenciales y relevantes para describir sus formas de vida, es decir: el bosque (Thoreau), la granja (Leopold) y la montaña (Næss).

2. El bosque

Cuando nos referimos a nuestra relación con la naturaleza en Thoreau, algunas de las palabras a las que más inmediatamente podríamos pensar son “bosque”, “vida salvaje” y “armonía”. Las tres se refieren, evidentemente, a una profunda conexión con la naturaleza, así como el mismo Thoreau escribe en *Walden*³, que será el centro de nuestra reflexión en este breve apartado. ¿Y cuál sería la palabra más incómoda, a la que no deberíamos pensar, con referencia a Thoreau? Ciudad, seguramente⁴. Tanto que podríamos llamar “síndrome de Thoreau”⁵ aquella enfermedad que nos aleja radicalmente de la vida ciudadana y nos la hace rechazar en su esencia. Las mismas palabras de Thoreau muestran ese rechazo a la raíz de la vida ciudadana:

Para mí la esperanza y el futuro no están en los jardines ni en los campos cultivados, en los pueblos ni en las ciudades, sino en los pantanos inaccesibles y movedizos. [...] Sí, aunque me consideréis perverso, si me propusieran vivir en el vecindario de los jardines más bellos que el arte humano haya concebido o en un “Pantano Depriente”, sin duda elegiría este último. ¡Qué vanos han sido para mí todos vuestros esfuerzos, ciudadanos!⁶

De esta decisión emerge, para Thoreau, la necesidad de evadir de la ciudad y buscar ese contacto inmediato con la naturaleza:

Fui a los bosques porque quería vivir deliberadamente, enfrentarme solo a los hechos esenciales de mi vida y ver si podía aprender lo que la vida tenía que enseñar, y para no descubrir, cuando tuviera que morir, que no había vivido. No quería vivir

² Es decir, dejaré de lado en este texto el activismo ambiental.

³ Thoreau 1894.

⁴ Sobre este punto, una visión menos crítica de la esencia de la ciudad en Thoreau se puede encontrar en Fanuzzi 1996, 321-346.

⁵ Beruete Valencia 2014, 107.

⁶ Thoreau 1999, 23-25.

lo que no fuera la vida, pues vivir es caro, ni quería practicar la resignación a menos que fuera completamente necesario. Quería vivir con profundidad y absorber toda la médula de la vida, vivir de manera tan severa y espartana como para eliminar cuanto no fuera la vida.⁷

Así, Thoreau aboga por una vida simple y se retira a la naturaleza para encontrar el verdadero significado de las cosas en conexión con el mundo natural. La vida en su forma más pura se presenta en los pequeños detalles de la naturaleza –Dios se esconde en los particulares, podríamos decir– y de ahí la necesidad de una observación apasionada de cada pequeña forma de vida. Su cabaña en el bosque simboliza un rechazo de las complejidades de la vida moderna y una búsqueda de la esencia y simplicidad de la existencia⁸. De hecho, la idea inicial de Thoreau era vivir en una caja de dos metros de largo por tres de ancho con “algunos agujeros” para que entrara el aire fresco, pero parece que abandonó la idea por ser demasiado poco práctica⁹.

El bosque se transforma así en un refugio espiritual y un lugar para la contemplación de aquella interdependencia de todos los seres que proporciona una vida más equilibrada y armónica. El entorno natural proporciona a Thoreau un espacio para la reflexión y la conexión más profunda con la esencia de la vida, que abre a una transformación radical: la vida en el bosque es la ocasión para el desarrollo espiritual y filosófico.

En este sentido, el bosque, más que un lugar físico, es un espacio simbólico que se refiere a la simplicidad, la espiritualidad y la relación íntima con la naturaleza¹⁰. El bosque es, para Thoreau, una vuelta a los comienzos de la vida, una toma de distancia crítica del ritmo acelerado ciudadano, que está constantemente enfocado en la productividad, la utilidad y el progreso material. El tiempo *slow* del bosque indica un contacto menos frenético con las realidades circundantes, capaz de coger lo simple, pequeño y valioso de cada momento – y también de apreciar lo “inútil”, podríamos decir. Si la ciudad es el lugar donde las personas están atrapadas en un ciclo de consumismo y búsqueda constante de comodidades, el bosque, al revés, conlleva una vida más simple y autosuficiente, donde la naturaleza se convierte en parte integral de la existencia diaria, con sus ciclos y sus tiempos. Así, el bosque es el centro auténtico de la reconexión con la vida, el punto de partida para una recuperación de valores más profundos, que la ciudad, con sus presiones sociales y económicas, ha abandonado. Dicha artificialidad se nota, para Thoreau, en la anti-naturalidad de la arquitectura, símbolo por excelencia de la creatividad humana:

7 Thoreau 2005, 138.

8 Escribe el mismo Thoreau: “Aunque la pobreza restrinja vuestra esfera de acción y no podáis comprar libros ni periódicos, por ejemplo, quedareis limitados a las experiencias más significativas y vitales; os veréis obligados a tratar con la materia prima que proporciona más azúcar y vigor. Cuando la vida está en los huesos es más dulce” –Thoreau 2005, 67.

9 Thoreau 2005, 67.

10 Cfr. Rodríguez, 183-200.

El rechazo del urbanismo se deriva de sus críticas a la arquitectura y el mobiliario. No deseaba vivir en comunidad. La idea de abandonar la ciudad significaba también abandonar un conjunto de instituciones sociales y políticas. Aunque Thoreau trasladó gran parte de su actividad social a los bosques, la cabaña impuso restricciones físicas a su vida social y política.¹¹

La decisión ética de preservar y conservar a la naturaleza, que se origina en el bosque como espacio simbólico, es entonces, para Thoreau, la consecuencia de experiencias de vida significativas, donde la belleza se vuelve un valor imprescindible también para las generaciones futuras. Esas mismas experiencias contrastan radicalmente con la existencia ciudadana, donde el artificio de las instituciones y las relaciones productivas ahogan el sentido más íntimo de la vida humana.

Hasta aquí, entonces, la presentación de la idea de bosque en Thoreau. Una idea romántica, pura, y primitiva, que habla de un lugar idílico para vivir la plenitud de la vida en su sencillez y profundidad espiritual. Una idea seguramente atractiva y consoladora. Sin embargo, por lo que escribe Anker, la motivación inicial de Thoreau no fue ciertamente filosófica, sino económica: “Su deseo de tener una vivienda sencilla no obedecía a motivos estéticos o filosóficos. Simplemente quería un lugar barato donde vivir y no tener que pagar alquiler. Como hombre de 27 años con poco dinero, quería mudarse de casa para vivir una vida de soltero, de ocio y escritura en el bosque”¹². Y agrega:

Thoreau soñaba con esa casa enorme que no podía permitirse. En un frío día de otoño, cuando aislaba su cabaña con yeso para mantenerse caliente, “soñaba con una casa más grande y populosa” que su chabola, construida con “una sola habitación, una sala rústica, sustancial y primitiva” con todo lo esencial de una casa, incluidos muebles, chimenea, cocinera e incluso ama. A falta de la sala y del ama, proyectó su deseo en el amor por el hogar de la naturaleza, con una fachada ornamental de estilo *beaux-arts*.¹³

No comentaré, por ahora, la alusión de Anker, que abre un espacio para algunas críticas al romanticismo ambientalista, ya que veremos reflejadas esas mismas problemáticas también en los dos autores que analizaremos enseguida.

3. La granja

El proyecto de alejamiento de la ciudad parece encontrar un ulterior sustentamiento en la *Land Ethic* de Aldo Leopold, que identifica a la granja como centro de las experiencias de acercamiento a la naturaleza¹⁴. Como ya el bosque para Thoreau, la granja rompe para Leopold la dinámica industrial propia de la ciudad, donde

11 Anker 2003, 133.

12 Anker 2003, 132.

13 Anker 2003, 134.

14 Sobre la figura de Leopold, véase el interesante artículo: Frese 2003, 99-118.

las relaciones se definen a partir de los cambios comerciales o la utilidad personal e individualista. Así escribe Peder Anker: “En términos de estética arquitectónica, Leopold tenía mucho en común con Thoreau. La granja servía a Leopold como representación material del valor de una vida sencilla en un rico entorno natural. Su falta de elegancia señala un mensaje de resistencia al diseño lujoso, a la vida social y al urbanismo”¹⁵.

En la granja una dinámica anti-urbana se hace presente y evidente: la interconexión necesaria entre los distintos seres vivos. Es ahí donde se ve la “comunidad biótica”¹⁶ en acción, con sus relaciones necesarias y sus intercambios continuos. En esa comunidad todas las formas de vida (plantas, animales, seres humanos, organismos no humanos, etc.) son interdependientes, a partir de la famosa primera ley de la ecología de Commoner: “Todo está conectado”¹⁷. No solo son interdependientes: son también merecedoras de respeto, ya que tienen valor intrínseco. Es de ahí que la ética tradicional se transforma en una ética de la Tierra (*Land Ethic*), capaz de extenderse más allá de lo humano e incluir los intereses de los seres vivos:

Todas las éticas desarrolladas hasta ahora se basan en una única premisa: que el individuo es miembro de una comunidad de partes interdependientes.... La ética de la tierra simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir suelos, aguas, plantas y animales, o colectivamente: la tierra.... La ética de la tierra cambia el papel del *Homo sapiens* de conquistador de la comunidad terrestre a simple miembro y ciudadano de la misma.¹⁸

Leopold insta a adoptar una ética que tenga en cuenta el bienestar de toda la comunidad biótica y reconozca que los seres humanos son solo una parte de este sistema más amplio. Además, en cuanto somos capaces de modificar sensiblemente la tierra, tenemos también la responsabilidad ética de ser buenos administradores de ella y de conservar su biodiversidad, para el bien de las generaciones futuras y de toda la comunidad biótica.

En este sentido, la granja es un buen ecosistema para entender nuestro rol de jardineros del planeta, es decir, de quienes custodian y conservan responsablemente la Tierra. El mismo Leopold escribe:

No poseer una granja entraña dos peligros espirituales. Uno es el peligro de suponer que el desayuno viene de la tienda, y el otro que el calor viene del horno. Para evitar el primer peligro... plante un huerto, preferiblemente donde no haya ningún tendero que confunda la cuestión. Para evitar el segundo, debería colocar un trozo de buen roble sobre los morillos, preferiblemente donde no haya un horno, y dejar que le caliente las espinillas mientras una ventisca de febrero echa los árboles fuera.¹⁹

15 Anker 2003, 135.

16 Leopold 1949, 224. Es interesante la crítica a la idea misma de comunidad biótica en Leopold presente en el texto: Roelofs 2011, 69-94.

17 Cfr. Commoner 1971.

18 Leopold 1949, 203-204.

19 Leopold 1949, 6.

La granja, entonces, como microcosmos del mundo²⁰ y como “hospital de campo”, donde el ser humano representa el médico y la naturaleza el paciente a sanar. En ese hospital el ser humano tiene una experiencia directa –algo que en Næss llamaríamos “espontánea”– de la naturaleza, es decir, una experiencia no mediada por supraestructuras ciudadanas. La granja de Leopold es el punto de conexión directa entre los seres humanos y la naturaleza en la vida diaria: allí es posible una coexistencia respetuosa con la naturaleza en la vida cotidiana. De ahí que se puede entender la importancia de la estética y la apreciación de la naturaleza en la ética de la tierra de Leopold: una conexión emocional y estética con la tierra puede, de hecho, impulsar un mayor respeto y cuidado hacia ella. La estética, entonces, como motor y finalidad de la ética, tal como se aprecia en el principio ético más famoso del *Sand County Almanac*: “Una cosa está bien cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Es incorrecta cuando tiende a lo contrario”²¹. Y la granja es el paradigma de dicha conservación: en su granja en el condado de Sand, Wisconsin, Leopold mismo trabajó para restaurar la salud del paisaje y promover la biodiversidad, desarrollando un proyecto de “ética de la Tierra en práctica”. Se trata de un lugar de aprendizaje sobre la sostenibilidad: a través de sus observaciones y experimentos, Leopold proporciona lecciones prácticas sobre cómo gestionar la tierra para promover la salud ecológica a largo plazo.

Una vez más... hasta aquí la presentación de la granja de Leopold: un lugar simbólico que resume y aplica las ideas de la *Land Ethic*. Sin embargo, hay que recordar, como hace siempre Anker, “que su granja siempre fue un refugio de fin de semana, y que su ética de la tierra era también una filosofía de ocio de fin de semana basada en los ingresos de su cátedra universitaria”²².

4. La montaña²³

De la granja llegamos a la montaña, pasando por el mismo Leopold. “Pensar como una montaña”, la famosa frase de Leopold ha, de hecho, inspirado profundamente la obra filosófica más tardía de Arne Næss, es decir, la fase “ecosófica”²⁴. Y no se trata simplemente de una *boutade* filosófica o una potente imagen para describir su sistema de pensamiento, sino de un lugar “vivo” y “vivido” para el noruego. De hecho, es exactamente durante un paseo en montaña, cuando tenía solo diecisiete años, que Næss empezó a apasionarse por la filosofía de Spinoza y a su *Ethica*,

20 El mismo Leopold en uno de sus textos esboza una imagen de la granja y del ecosistema que la circunda, en que se aprecian todas las relaciones entre los distintos seres vivos que la componen –cf. Leopold 1991, 301-305.

21 Leopold 1949.

22 Anker 2003, 136.

23 Algunas ideas presentes en este apartado se refieren al texto: Valera 2023.

24 No entraré mucho en los detalles de la vida y de la obra en general de Arne Næss, ya que a estos aspectos he dedicado algunos textos. Prefiero simplemente indicar algunos de esos para el lector que quiera profundizar en aspectos que considera relevantes: Valera 2015; 2017; 2018; 2018a; 2019; 2023.

regalada por un juez amigo de su padre: la montaña es amiga cercana y consejera. Empero, al mismo tiempo, la montaña es el símbolo del desafío y de la eliminación del límite, como muestran las 106 escaladas que llevó a cabo –entre ellas vale la pena recordar la conquista, por primera vez, de la cumbre del Tírich Mir (7.708 metros) en 1950, en una épica expedición noruega. La montaña es un grande padre, que vigila la ciudad de Oslo y llama continuamente a la evasión, recordando que otra vida –una vida menos frenética y burocratizada– es posible. Por todas estas razones –y otras, probablemente– Næss decidió construir la cabaña Tvergastein en las alturas de la montaña Hallingskarvet, justamente para aislarse de la vida ciudadana. Dicha cabaña se ha transformado en el símbolo de la Ecosofía del filósofo noruego²⁵ –llamada Ecosofía T, justo como la inicial del nombre de la cabaña. Así Franco Nasi describe este lugar:

La cabaña de Tvergastein no era, desde luego, una especie de segunda residencia de vacaciones en la que Næss se refugiara lo antes posible tras terminar su trabajo como profesor en la Universidad de Oslo o regresar de sus numerosos viajes por el mundo. No tenía ninguna de las comodidades de una casa de vacaciones: ni una estructura sólida, electricidad, agua corriente, calefacción central, lo cual no carece de importancia en un entorno ciertamente difícil, sobre todo en los largos, ventosos y gélidos inviernos noruegos. Pero era La Casa, el Oikos, el Lugar de pertenencia y elección, donde vivir sencillamente y con la máxima autosuficiencia. Aquí Næss podía relacionarse con el mundo vegetal y animal de este lugar extremo, donde no crecen árboles, las flores tienen un tamaño liliputiense, se encuentran ratones pequeñísimos y comadrejas en vez de osos o renos, y las paredes montañosas, aparentemente estériles, están pobladas en realidad por miríadas de líquenes. Un mundo apasionante que, como escribe Næss, necesitaría un microscopio y la mirada atenta y paciente de un científico, o la mirada abierta y comprensiva de un fenomenólogo. A esta mirada comprensiva sobre el vivo micro-mundo que rodea la cabaña, Næss alternó la mirada comprensiva de quien observa un vasto territorio desde lo alto.²⁶

La cabaña en la cumbre de la montaña es el símbolo de una vida alejada del ruido y de los problemas superficiales de la ciudad –Oslo, en este caso. La vida en la cabaña es, así, una vida vivida en lo alto y en profundidad, así como quiere el movimiento de la *Deep Ecology* que él mismo fundó: “La única forma digna de vivir sería permanecer en la montaña, no descender... desde aquí se tiene la perspectiva adecuada del ser humano. La montaña es un símbolo de la perspectiva amplia y profunda”²⁷. En este sentido, la montaña no tiene solo un valor experiencial, sino también epistemológico: es la *conditio sine qua non* para adquirir otra mirada, otra visión total (*total view*), así como el mismo Næss define su sistema filosófico.

¿Cómo podemos, entonces, tomar conciencia de nuestra profunda unidad con la realidad? ¿Cómo superar la dicotomía “yo/mundo” (o las dicotomías ser humano/naturaleza, hechos/valores, etc.) que nos recuerdan continuamente las “ciencias duras”? Está claro que esta cuestión no es ociosa ni siquiera tangencial en la

25 Cfr. Næss 1989.

26 Nasi 2023, 11.

27 Næss & Rothenberg 1993, 60.

filosofía de Næss: lo que está en juego es la idea misma de “ecología profunda”, como demuestra el noruego en varias ocasiones. Su filosofía (al igual que su ecología) puede definirse como profunda en la medida en que busca profundizar, llegar a puntos firmes y sólidos sobre nuestra cosmovisión. Así, el modo de investigar del noruego puede definirse “profundo” en la medida en que –a través de preguntas insistentes y oportunas– busca ahondar en la realidad, para desenterrar conexiones y relaciones y no detenerse en la superficie de las cosas.

Es esta profundidad la que nos permite apreciar la realidad como una totalidad multinivel, dinámica y compleja. En este sentido, la metodología de investigación de Næss –la profundidad como método– es la herramienta que nos permite tanto de captar las estrechísimas relaciones que existen entre los distintos niveles y jerarquías de la realidad, como de distinguirlas epistemológicamente. Dicha profundidad, como adelantado, se adquiere mirando con extrema dedicación tanto lo infinitamente pequeño –Dios se esconde en los particulares, como dijimos– como lo inmensamente grande. Acercándose y alejándose, al mismo tiempo. La montaña es todo esto, para Næss.

Es por esta misma razón que el noruego pasó la gran mayoría de su tiempo, sobre todo en la última fase de su vida, en Tvergastein, alejándose lo más posible de una Oslo extremadamente caótica. Él mismo cuenta, que, en el otoño de 1939, le “nombraron profesor catedrático, con enormes responsabilidades. Conseguí que todas mis responsabilidades, incluidas las clases, fueran desde el martes por la noche hasta el miércoles antes de cenar. Así podía ir en tren a las montañas el miércoles y volver a la ciudad el martes de la semana siguiente”²⁸.

Por última vez: hasta aquí la filosofía de la montaña de Næss. Una filosofía que ha encontrado numerosas críticas, sobre todo por su elitismo –Næss provenía de una familia muy rica, que podía permitirse una vida como esa– e inaplicabilidad a los problemas prácticos que la política a menudo presenta. Una vez más, Anker escribe: “Uno de los problemas principales de esta filosofía es cómo entrar en la sociedad democrática pensando como una montaña. Es una ideología desarrollada fuera de la esfera política, y sus problemas surgen en cuanto uno la baja de la montaña a la comunidad humana de abajo”²⁹.

5. Ciudad, naturaleza y paisaje: algunas consideraciones finales

Por lo visto hasta aquí, parece que la vida en la naturaleza es inconciliable con la vida en la ciudad. Las visiones presentadas, de hecho, hablan de una dicotomía insalvable entre dos lugares y conceptos, que refleja la percepción de una separación o contraste entre el entorno urbano construido por el ser humano y el entorno natural no alterado. Esta dicotomía esconde, a su vez, muchas otras dicotomías, evidentemente:

28 Næss & Rothenberg 1993, 62.

29 Anker 2003, 139.

1. La ciudad se percibe a menudo como un entorno artificial, construido por humanos, con edificios, carreteras y elementos que reenvían a la idea de civilización. Por otro lado, la naturaleza sigue siendo concebida como algo no modificado por la intervención humana, con características como árboles, ríos y paisajes que existen sin la influencia directa de la actividad humana. Si la naturaleza es algo salvaje, la ciudad es, al revés, el lugar de la civilización, donde todo lo que existe ha sido modificado. Además, la ciudad suele asociarse con la complejidad, el ruido y el movimiento constante, mientras que la naturaleza se percibe a veces como la sencillez y orden en términos de ciclos naturales y procesos ecológicos (los autores que vimos nos hablan de esto, efectivamente).
2. La dicotomía también se refleja en las tensiones entre el desarrollo urbano y la conservación de espacios naturales. La expansión de las ciudades a menudo implica la alteración o destrucción de hábitats naturales. Este proceso implica una continua dinámica de extensión hacia la civilización: la retirada de la naturaleza se infiere de la constante hominización del espacio.
3. Además, a nivel cultural, la ciudad se asocia comúnmente con la vida urbana, la tecnología y la cultura humana, mientras que la naturaleza a menudo se percibe como el antídoto a la vida urbana, un lugar para la reflexión, la calma y la conexión con lo primordial. Si la cultura, la racionalidad y la política (inclusive la ética) se acompañan necesariamente al lugar que el ser humano ha elegido para vivir (la ciudad), la naturaleza parece ser el reino de lo irracional, de lo emotivo e instintivo.

Claramente, se trata de unas dicotomías simplistas, ya que la ciudad y la naturaleza no son completamente opuestas ni mutuamente excluyentes; sin embargo, parece que, por lo menos a partir de los autores que hemos analizado, buena parte del ambientalismo haya aceptado y fomentado dicha dicotomía, destacando la inhabitabilidad de la ciudad y lo acogedor de la naturaleza.

A partir de una crítica filosófica y ambientalista a estas dicotomías llegaríamos a un cambio de tendencia radical, y a conclusiones totalmente opuestas con referencia al sentido común actual. De hecho, la ciudad se transformaría en el “no lugar”³⁰ por excelencia, en el espacio de la imposibilidad de desarrollar relaciones con un sentido, de encontrar significado en las experiencias y acontecimientos cotidianos. Por otro lado, la casa (*Oikos*) se transmutaría en un concepto esencialmente no espacial ni arquitectónico, sino experiencial: estar en casa significaría poder vivir relaciones importantes para la autorrealización³¹ personal y colectiva, con independencia de los muros (o de su ausencia) que nos rodeen (o no). La casa, en este sentido sería el reflejo de una relación profunda de penetración y mutua pertenencia entre el ser humano y su lugar: la fenomenología y psicología del desarrollo del yo (*self*) está profundamente entrelazada con la fenomenología del

30 Retomo aquí, claramente, las ideas de Augé 2000.

31 Este término es extremadamente relevante para Næss, tal como destaca en el artículo: Valera 2018.

lugar (*Place*)³². El habitar el mundo se mostraría, así, principalmente en el modo de desarrollar las relaciones con todas las formas de vida, no solamente las humanas: el concepto de comunidad se extendería –como nos muestra Leopold– para incluir seres no-humanos. El aislamiento de la ciudad, en este sentido, no implicaría necesariamente una salida de la comunidad ni un rechazo de la vida en común: otro concepto de ciudadanía entraría en juego aquí. De ahí que, para los autores mencionados, de las nuevas formas de habitar no-ciudadana se debería desprender una nueva ética consistente con ellas: el yo debe abrir su consideración moral hacia otras vidas no-humanas.

A la raíz de todo este argumento –hay que subrayarlo– está una bien definida concepción tanto de la naturaleza como del ambiente, es decir, la separación radical entre dos mundos antitéticos impulsada por el ambientalismo norteamericano:

En Norteamérica, la sensibilidad por la naturaleza y su protección se originó en el transcurso del siglo XIX como amor por la naturaleza salvaje y virgen, y, por lo tanto, por así decirlo, por la *naturalidad* de la naturaleza, sus aspectos físicos y biológicos. El ideal de la *Wilderness* llevó muy pronto a consagrar extensos espacios vírgenes como corazón y símbolo de la nación, y así nacieron los primeros parques nacionales, Yellowstone en 1872 y Yosemite en 1890. La presencia de vastos espacios no artificiales y, al mismo tiempo, el fuerte impulso colonizador y cultivador de enormes territorios, dieron lugar a una preocupación por los espacios naturales que, al menos durante mucho tiempo, no tuvo parangón a este lado del Atlántico. En Europa, de hecho, el amor por la naturaleza comenzó como un amor por la *belleza* de la naturaleza, por el entrelazamiento de la historia y la naturaleza, o de la naturaleza y la cultura. Desde el momento en que se convirtió en objeto de intervención pública, con las primeras leyes de conservación, el paisaje de nuestro continente ha sido un *paisaje cultural*, es decir, un paisaje impregnado y como entretelado de memorias históricas, literarias y artísticas.³³

Quizás el problema de fondo esté justamente allí: no tanto en una cuestión ética o política, sino en una simplificación ontológica y un error de percepción con referencia a la relación entre el ser humano y la naturaleza. O, quizás, se trata más bien, de una radicalización y absolutización bastante inútil y dañina.

Referencias bibliográficas

- Anker, Peder. 2003. “The Philosopher’s Cabin and the Household of Nature”. *Ethics, Place and Environment* 6, n. 2: 131-141.
- Augé, Marc. 2000. *Los no lugares. Espacio del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

32 Con referencia a este punto, véase Malpas 1999 y Tuan 1977.

33 D’Angelo 2010, 26.

- Beruete Valencia, Santiago. 2014. "El bosque como templo de la filosofía: Henry David Thoreau y los enemigos de la ciudad". *Éndoxa: series filosóficas* 34: 105-136.
- Commoner, Barry. 1971. *The Closing Circle. Nature, Man, and Technology*. New York: Bantam Books.
- D'Angelo, Paolo. 2010. *Filosofía del paesaggio*. Macerata: Quodlibet.
- Fanuzzi, Robert. 1996. "Thoreau's Urban Imagination". *American Literature* 68, n. 2: 321-346.
- Frese, Stephen J. 2003. "Aldo Leopold: An American Prophet". *The History Teacher* 37, n. 1: 99-118.
- Leopold, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.
- . 1991. "The role of wildlife in a liberal education" in *The River of the Mother of God*, edited by Susan L. Flader & John B. Callicott, 301-305. Madison: University of Wisconsin Press.
- Malpas, Jeff E. 1999. *Place and Experience. A philosophical topography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Næss, Arne. 1989. *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Næss, Arne, and David Rothenberg. 1993. *Is it Painful to Think? Conversations with Arne Næss*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nasi, Franco, and Luca Valera (eds.). 2023. "Arne Næss". *Riga* 46.
- Nasi, Franco. 2023. "Editoriale", *Riga* 46: 7-14.
- Rodriguez, Jeyver. 2023. "God, Home, and Thinking in the Place: What Kind of Pantheism Did Thoreau Endorse?" in *Pantheism and Ecology. Cosmological, Philosophical, and Theological Perspectives*, edited by Luca Valera, 183-200. Cham: Springer.
- Roelofs, Luke. 2011. "There is No Biotic Community". *Environmental Philosophy* 8, n. 2: 69-94.
- Thoreau, Henry David. 1894. *Walden; or, Life in the Woods*. Boston: Houghton.
- . 1999. *Pasear*. Palma de Mallorca: Los pequeños libros de la sabiduría.
- . 2005. *Walden*. Madrid: Cátedra.

Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and place. The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Valera, Luca. 2015. *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*, Pisa: ETS.

—. 2017. “La dimensión religiosa de la ecología: la Ecología Profunda como paradigma”, *Teología y vida* 58, n. 4: 399-419.

—. 2018. “Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss’s Ecosophy”. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31: 661-675.

—. 2018a. “From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Naess’s Phenomenology”. *Problemos* 93: 142-153.

—. 2019. “Depth, Ecology and the Deep Ecology Movement. Arne Næss’s Proposal for the Future”. *Environmental Ethics* 41, n. 4: 293-303.

—. 2023. “Arne Næss, filosofo. Al di là dell’ecologia profonda”, *Riga* 46: 20-24.

Adriano Fabris

Spazio, ambienti, nuove forme di vita.

Per un'etica dell'abitare nei mondi tecnologici

ABSTRACT: *Starting from the analysis of architectural metaphors found in the history of philosophy as an expression of philosophical activity and tasks, this paper aims to analyze the transformations that this activity undergoes in the technological age. To this end, the changes occurring in this era in the notion of “space” and the experience of living in digital environments are analyzed, and two re-semanticizations of the concepts of “space” and “environment” are proposed from a philosophical perspective. The question remains as to how to live adequately in the new technological spaces and environments. Philosophy, and particularly ethics, can offer an answer. The final part of the paper provides concrete guidance regarding how to behave toward digital environments, how to live in digital environments, and how to relate each other the various environments with which we interact.*

KEYWORDS: *space, environments, technology, ethics.*

1. Metafore architettoniche in filosofia

Da sempre i filosofi hanno fatto riferimento a metafore e a immagini per esprimere il loro pensiero. I concetti che utilizzano rivelano spesso il loro tributo a tali rappresentazioni. E se, da un lato, questa tendenza può causare problemi – in quanto, come rileva Wittgenstein, si rischia di restare imprigionati dalle suggestioni che tali rappresentazioni comportano, come la mosca dentro una bottiglia di vetro trasparente che la intrappola¹ –, dall'altro essa mette in evidenza la concretezza della riflessione filosofica: sia nelle sue origini che nelle sue applicazioni.

Fra le metafore e le immagini usate nella storia della filosofia, quelle di carattere architettonico hanno giocato un ruolo molto importante. Parlare, solo per fare qualche esempio, di una “base” o di un “principio solido” dell'indagine (anzi, di quello “più solido di tutti”, come dice Aristotele a proposito del principio di non contraddizione²), di un’“architettura della ragion pura” (come recita il titolo di un capitolo della prima *Critica* di Kant³), dell’“edificazione” di un sistema (come

1 Cf. Wittgenstein 2017, § 309.

2 Cf. Aristotele 2000, 1005b, 11.

3 Cf. Kant 2004: *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. III: *L'architettura della ragion pura*.

vuol fare, fra gli altri, il giovane Schelling⁴), rivela molto più di un'abitudine linguistica. Esprime un modo di concepire la stessa ricerca filosofica e il suo ruolo a partire da un'impostazione ben precisa: quella che rimanda alle più generali metafore del "costruire" e dell'"abitare" il mondo (per citare anche solo in parte il titolo di un noto saggio di Heidegger⁵). Di più. Indica il fatto che, più o meno esplicitamente, i filosofi hanno inteso la loro attività come il dissodamento di specifici terreni e l'organizzazione di spazi da occupare, magari alternativi a quelli di tutti i giorni e migliori di essi.

La filosofia dunque costruisce città, città ideali. O almeno una parte di coloro che la coltivano ritengono che questo sia il suo compito. Altri, magari, preferiscono decostruire o distruggere: ma il riferimento, più o meno metaforico, è sempre allo stesso ambito concettuale. Si tratta di città invisibili, anche se diverse da quelle raccontate da Italo Calvino⁶. Si tratta di città virtuali, ma non per questo meno reali e significative di quelle in cui effettivamente dimoriamo⁷.

2. L'edificazione delle tecnologie

Tuttavia da tempo, ormai, queste costruzioni non le fa più l'indagine filosofica, o almeno essa le fa in maniera residuale e attraverso narrazioni di altro tipo. Sono invece le scienze, che dalla filosofia si sono emancipate, a organizzare il nostro spazio vitale e a edificare le nuove cattedrali del sapere. Lo fanno in maniera certo più efficace di tanta indagine filosofica. E questa efficacia è dovuta al fatto che, sempre più marcatamente nel corso dell'età moderna, l'idea di scienza che è stata prodotta non solo si è venuta collegando all'ambito delle tecniche, ma ha avuto bisogno delle tecniche per la propria legittimazione. Le scienze hanno dunque aumentato la loro presa sul reale e hanno acquisito il potere, addirittura, di distruggerlo e di riedificarlo *ex novo*. Ecco perché "costruire il mondo" oggi non è più una metafora, ma è una capacità posseduta dal pensiero, o almeno da una determinata forma di pensiero, di cui spesso si abusa.

Oggi però, si è imposta anche un'altra novità. Non è più solo la filosofia, né sono solo le scienze, collegate al potere trasformativo delle tecniche, a essere capaci di costruire – o di distruggere – la realtà. Oggi viviamo nell'epoca delle tecnologie: in quel tempo, cioè, nel quale determinati dispositivi, spesso dotati di "intelligenza artificiale", sono capaci di agire con un certo grado di autonomia sostituendosi, nell'azione trasformativa, agli esseri umani. Più ancora: gli apparati tecnologici riescono oggi a organizzare autonomamente i luoghi dell'abitare umano, senza essere sottoposti al nostro continuo controllo⁸.

4 Schelling 1990.

5 *Costruire, abitare, pensare*, in Heidegger 2015, 96-108.

6 Calvino 2022.

7 Cf. Fabris 2021.

8 Cf. Fabris 2018.

Le conseguenze sono molteplici. Non siamo più noi ad aprire, dissodare, organizzare con il nostro pensiero – filosofico o scientifico che sia – gli spazi che abitiamo. Costruiamo invece quelle tecnologie che a loro volta intervengono su tale spazio e determinano, oltre a ciò che già vi abbiamo messo, le condizioni stesse del nostro abitare. Non siamo più noi a fondare le città e a organizzarle in modo da starci comodamente. Ci troviamo invece a interagire con l'azione di certi dispositivi che sono stati programmati per comunicare fra loro, o per “imparare” con una certa autonomia dall'ambiente in cui sono collocati, che sono in grado di agire nelle città, anche organizzandole, e che, una volta attivati, non hanno più bisogno del nostro input per funzionare. Non siamo più noi ad aprire specifici ambienti o a renderli abitabili, ma lo fanno determinate piattaforme.

È ciò che avviene per esempio con le *smart cities*. Se teniamo conto dello scenario ora delineato, infatti, le *smart cities* risultano entità tecnologiche in cui il nostro pensiero non serve più per costruire o edificare, o almeno non serve necessariamente a tale scopo, una volta attivata la corretta procedura. Serve invece per progettare e programmare i modi in cui vivere tali realtà. Serve per interagire con esse e per comprendere che cosa le trasformazioni tecnologiche comportano per le nostre abitudini e per la nostra vita. Serve per modellare nuove forme di vita.

3. Le questioni da affrontare

Tutto ciò richiede, su di un piano filosofico, che vengano compiuti specifici approfondimenti, relativi a vari fenomeni. Oggi infatti, per esempio, si verifica una radicale trasformazione del nostro rapporto con lo spazio. Oggi spazi reali e spazi virtuali si sovrappongono e si mescolano. E questo non è senza conseguenze per l'elaborazione di quella filosofia che, come ho detto all'inizio, ha pensato la propria attività in un'ottica di edificazione (in entrambi i sensi in cui questo termine può essere inteso).

In particolare, riguardo ai temi che ho toccato, cercherò di approfondire in questa sede, almeno schematicamente, i seguenti aspetti:

- Analizzerò la trasformazione dell'idea di spazio che emerge nelle nuove forme dell'abitare, in cui ambienti fisici e ambienti digitali si sono ibridati. La mia proposta è quella di ripensare lo spazio non più e non già come uno spazio esteso, non più e non già come uno spazio soggettivo (cioè posto dal soggetto), ma come uno spazio relazionale. Ciò richiede però una risemantizzazione filosofica della nozione di “spazio” che la tradizione ci ha consegnato.

- Discuterò i mutamenti dell'esperienza dell'abitare che emergono in contesti nei quali la presenza di IoT (dell'*Internet of Things*) pone in reciproca relazione e, spesso, in sovrapposizione ambienti fisici e ambienti digitali. Cosa cambia nel concetto stesso di “abitare” quando siamo cittadini di più mondi, quando viviamo in più dimore, fisiche e digitali, o contemporaneamente oppure passando dall'una all'altra? L'etica può aiutarci a dare una risposta.

- Valuterò infine, in conclusione, il cambiamento per la filosofia e per le metafore alle quali essa fa riferimento (le quali spesso si riferiscono all'idea di abitare, costruire, fondare, edificare) di questi mutamenti nell'esperienza dell'abitare e nella concezione della spazialità.

4. Metamorfosi dello spazio

Partiamo con l'esaminare la nozione di "spazio" Questa nozione è servita di solito all'essere umano per mettere ordine nel mondo e nelle cose con cui nel mondo abbiamo a che fare. Essa cioè ha espresso una relazione nella quale il mondo viene ripartito, suddiviso, delimitato e, perciò, abitato più facilmente. Certo, si è soliti distinguere, ad esempio con Merleau-Ponty, uno spazio antropologico e uno spazio geometrico: "soggettivo" il primo, "oggettivo" il secondo⁹. Spazio "oggettivo" può essere oggi il microcosmo della fisica quantistica, il mesocosmo in cui comunemente viviamo o il macrocosmo di cui si occupa l'astrofisico. Esso tuttavia non s'identifica con il luogo in cui il ricercatore si situa per condurre la sua ricerca, assumendo una determinata prospettiva, e che propriamente abita. La mappa infatti, stando al celebre principio di Alfred Korzybski, non è il territorio¹⁰. E anche lo spazio interiore è diverso da quello delle nostre relazioni, sebbene pur esso comparti un orientamento.

Già solo da questi accenni, comunque, vediamo che parlare di qualcosa come dello spazio – cioè di uno spazio unico, di un'unica forma di spazio – risulta problematico. Non solo lo spazio oggi è articolato in una maniera molteplice e differenziata, a seconda delle discipline che ne discutono. Non solo i modi in cui noi stessi lo viviamo e ne parliamo sono plurali. Non solo siamo costretti a vivere, anche in contemporanea, molteplici esperienze spaziali: reali o virtuali che esse siano. Ma soprattutto, in tutto ciò, dobbiamo cercare di orientarci.

Si tratta, a ben vedere, di un'esigenza *etica*. L'etica introduce infatti differenze – tra bene e male, tra giusto e ingiusto – che servono per fare le nostre scelte. In tal modo essa ci offre una collocazione nel mondo. In una parola: l'etica ha una valenza "spaziale", nella misura in cui offre i presupposti per orientarci nei vari contesti di vita.

Ma qual è l'idea di spazio che risulta adeguata a far emergere proprio questa sua valenza etica? In che modo il riferimento all'etica può metterci in grado di comprendere e ordinare i molteplici sensi di "spazio" con i quali abbiamo a che fare? E come, proprio collocandoci in uno spazio etico, possiamo fare i conti con le trasformazioni tecnologiche con cui quotidianamente abbiamo a che fare?

⁹ Merleau-Ponty 2003.

¹⁰ Cf. Korzybski 1933.

5. Una diversa concezione

Per rispondere a queste domande dobbiamo anzitutto cambiare prospettiva, dobbiamo cioè prendere le distanze da una serie di presupposti (e di pregiudizi) che tuttora influenzano anche i modi in cui pensiamo lo spazio. Posso inizialmente limitarmi a una serie di semplici affermazioni. Lo spazio non è, ma *si fa* (così come si fa, sebbene diversamente, il tempo). Lo spazio non è un contenitore, ma una *rete dinamica di relazioni* con le quali interagiamo (allo stesso modo in cui lo è, seppure in maniera diversa, il tempo). Lo spazio non riguarda le teorie, ma le nostre varie pratiche di vita (concerne cioè *l'agire*), e appunto per questo è veicolo di orientamento. Lo spazio, insomma, non consiste in qualcosa di dato, ma si realizza, si attua, *nel farsi delle relazioni* con le quali interagiamo (e nel farsi di relazioni specifiche: vedremo fra poco quali).

In un mio recente lavoro¹¹, confrontandomi soprattutto con le concezioni spaziali di Kant e di Heidegger, ho identificato tre caratteristiche di tale farsi delle relazioni, in cui lo spazio consiste: sono gli elementi della spaziatrice, della differenziazione, dell'orientamento. 1. Si tratta in primo luogo del verificarsi di un'apertura di spazio, di un fare spazio, di uno *spaziare*. Ecco le condizioni preliminari perché un incontro possa accadere. 2. Si tratta, poi, del prendere le distanze e dell'attivare una *differenziazione* – un distanziamento, soprattutto, e un avvicinamento, piuttosto che una contrapposizione fra identità diverse, astrattamente collocate –, considerando questi gesti come eventi impliciti in ogni esercizio relazionale. Non c'è relazione, infatti, senza diversità. 3. Si tratta infine dell'attuarsi di quella direzionalità, collegata all'opera di differenziazione di cui ho appena parlato, in virtù della quale noi riconosciamo e, con ciò, legittimiamo specifici punti di riferimento nello spazio del mondo, e pertanto siamo in grado di *orientarci* in esso. Possiamo dirigerci infatti in qualche luogo solo se realizziamo che non tutti i luoghi sono uguali.

Tutto ciò sembra però ancora troppo astratto. Per riempire meglio di contenuti quanto detto in merito all'idea di spazio come funzione dinamica e relazionale, passo dunque al secondo aspetto che ho menzionato prima e che bisogna approfondire. È quello che riguarda il nostro abitare specifici ambienti. È quello che concerne il nostro abitarli eticamente. È quello che, per farlo, richiede che in essi, appunto, ci possiamo orientare.

Oggi, più che di “spazio” si parla infatti di “ambiente”. Si parla più precisamente di “ambienti”, al plurale. Con ciò ci riferiamo non solo alla dimensione “naturale” (considerando questa espressione sempre di più come un concetto-limite) o culturale che abitiamo, ma soprattutto ai contesti artificiali in cui sempre più ci muoviamo. Sono i contesti che ci vengono offerti dalle piattaforme tecnologiche, dagli sviluppi delle ICT, dalle applicazioni dell'intelligenza artificiale.

Tutti questi ambienti li abitiamo. Soprattutto siamo chiamati ad abitarli bene. In tutti questi ambienti ci orientiamo. Ma siamo anche costretti a confrontarli e a scegliere fra di essi. Tutto ciò comporta una serie di questioni etiche che non possiamo eludere.

6. Abitare gli ambienti digitali

La questione etica di fondo è quella che riguarda la necessità di distinguere i diversi ambienti in cui ci muoviamo, di metterli in relazione fra loro, di passare dall'uno all'altro in maniera consapevole e competente, di vivere in essi in modo buono. La questione concerne più precisamente, da un lato, la necessità di confrontarci in maniera adeguata con tali ambienti e, dall'altro, di muoverci eticamente all'interno di essi.

Questo duplice atteggiamento è proprio in verità di ogni nostro modo di vivere un ambiente, naturale o culturale che sia. Si può parlare, anzitutto, di un'etica *dell'ambiente* (considerato nella maniera più ampia) e di un'etica *nell'ambiente*. La prima studia, per dir così, *dall'esterno*, i criteri e i principî che sovrintendono a quelle azioni che rendono possibile una determinata struttura o organizzazione, la quale può essere a sua volta naturale oppure culturale. La seconda offre indicazioni riguardo a come comportarci quando ci muoviamo *all'interno* di una determinata struttura, e accogliamo o mettiamo in questione le regole che di essa sono proprie.

Nella specifica situazione che stiamo oggi vivendo, quella prodotta dalla presenza di ambienti artificiali, e in particolare nel rapporto con gli ambienti creati dalle tecnologie, tale distinzione assume però un carattere ancora più specifico. Da un lato, infatti, un'etica *delle* tecnologie ha il compito di studiare i criteri e i principî che sono propri dei mondi artificiali che abbiamo di fronte, considerando in particolare i problemi che possono insorgere a questo proposito non solo su di un piano etico, ma anche su di un piano giuridico (il piano, cioè, che caratterizza l'approccio deontologico). Dall'altro, poi, un'etica *nelle* tecnologie, cioè concernente i nostri comportamenti *all'interno* degli ambienti tecnologici, deve individuare i modi migliori per interagire con le attività messe in opera dalle stesse tecnologie, e per vivere adeguatamente nei mondi che esse aprono.

Oltre all'approfondimento di questi aspetti, tuttavia, l'etica oggi ha anche un altro compito. Se gli ambienti, naturali, culturali e tecnologici, online e offline, sono molteplici, sia che siano fra loro collegati in maniera sinergica oppure reciprocamente in conflitto, bisogna non solo valutare ciascuno di essi e trovare il modo migliore di viverli, ma anche acquisire, di nuovo, la capacità di orientarsi in questo quadro complesso. Bisogna cioè mettere in gerarchia gli spazi che è possibile abitare, ordinarli e scegliere, nel caso, quello più adatto per l'attività che stiamo compiendo. Emerge qui la prospettiva di *un'etica fra gli ambienti*: fra gli ambienti artificiali, per un verso, e fra quello naturale e quelli culturali, per altro verso. Considerata insomma da tale prospettiva l'etica può aiutare l'essere umano a diventare non solo un semplice abitatore, ma anche – potremmo dire – un selezionatore e un organizzatore di mondi¹².

12 Cf. Valera e Castilla 2019.

7. Un nuovo compito per la filosofia nelle città

Tutto questo carica la filosofia di un nuovo compito, nella misura in cui essa è chiamata ad abitare le città. Si tratta di un compito che viene espresso facendo ricorso nuovamente a metafore. Lo ho appena fatto anch'io. Parlando di esse intendo affrontare il terzo aspetto che avevo promesso di trattare e di avviarmi così alla conclusione.

Abbiamo già visto che nella sua storia l'indagine filosofica intende spesso la sua attività a partire da quella dell'architettura, e la modella in tal senso. Il riferimento all'ambito del fondare, del costruire, dell'edificare è segno sia della razionalità dell'operare filosofico – *logos*, come sappiamo, significa anche “proporzione” –, sia del fatto che tale operare è inteso come un'iniziativa. Mentre nel mondo antico, avendo come modello l'attività dell'artigiano, l'iniziativa consisteva nel dare forma a una materia preesistente, a partire dall'età moderna sempre più essa si è configurata come un dare inizio assoluto, una creazione dal nulla, una semplice affermazione di potere. Così, nell'epoca della tecnica, il costruire ha finito per confondersi con il distruggere. Così, anche attraverso la filosofia, si è imposto il nichilismo del nostro tempo.

Davanti alle macerie, reali o virtuali, con cui abbiamo a che fare è dunque necessario cambiare modo di pensare. È necessario cambiare anzitutto il modo di pensare la stessa filosofia. Per farlo bisogna riferirsi ad altre immagini. Il mondo non lo dobbiamo più edificare, ma lo dobbiamo abitare. Le città le dobbiamo mettere in ordine, non più fondarle: ce ne sono fin troppe. Negli ambienti ci dobbiamo orientare, non già istituirli.

Tutto ciò può essere compiuto attraverso una scelta: una scelta motivata dalla volontà di abbandonare comportamenti che si sono dimostrati disastrosi per gli esseri umani. Un'altra serie di scelte, poi, è quella che riguarda i modi in cui vogliamo abitare i contesti in cui viviamo, le forme di vita che intendiamo promuovere. Rispetto a ciò l'etica, e più precisamente un'etica della relazione, è in grado di fornire le buone ragioni che servono per orientarsi e per agire.

Insomma: un'etica intesa come etica dell'ambiente in cui viviamo, una “eco-etica” (come potremmo dire) intesa nell'accezione originaria del termine (cioè un'etica del dimorare) è ciò di cui abbiamo bisogno per abitare il mondo. Il nuovo compito è quello di elaborarla. La possiamo elaborare, però, se cambiamo mentalità, se le vecchie parole della filosofia – come nel caso della parola “spazio” – acquistano nuovi significati, a partire tuttavia dalle potenzialità concrete che già racchiudono. La possiamo elaborare se assumiamo una prospettiva relazionale. Solo così, infatti, saremo in grado di trasformare anche le nostre architetture e gli ambienti che abitiamo.

Bibliografia

Aristotele. 2000. *Metafisica*. Milano: Bompiani.

Calvino, Italo. 2022. *Le città invisibili*. Milano: Mondadori.

Fabris, Adriano. 2018. *Ethics of Information and Communication Technologies*. Cham: Springer.

—. 2020. *Ètica e ambiguità. Una filosofia della coerenza*. Brescia: Morcelliana.

—. a cura di. 2021. *La città come struttura comunicativa*. Pisa: Edizioni ETS.

Heidegger, Martin. 2015. *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia.

Kant, Immanuel. 2004. *Critica della ragion pura*. Milano: Bompiani.

Korzybski, Alfred. 1933. "A Non-Aristotelian System and Its Necessity for Rigour in Mathematics and Physics". *Science and Sanity* 1933: 747-761.

Merleau-Ponty, Maurice. 2023. *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.

Schelling, Friedrich W. *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Roma-Bari: Laterza.

Valera, Luca, e Juan Carlos Castilla, a cura di. 2019. *Global Changes. Ethics, politics and Environment in the Contemporary Technological World*. Cham: Springer.

Wittgenstein, Ludwig. 2017. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.

Carola Del Pizzo

Le città invis/(v)ibili: elementi per una geografia filosofica del metaverso

ABSTRACT: *This paper stems from discussing the Virtual Real Estate boom that has impacted the digital market over the last three years, aiming to bring out its theoretical dignity as a privileged vehicle for accessing the decisive ethical-legislative and ontological contemporary issues on the metaverse. After framing the fascination for the metaverse lands as a phenomenon that, far more than a mere financial bubble, brings along socio-cultural instances of particular interest for a hermeneutics of the Immersive Era, the discussion proceeds in two directions: one that looks at the concepts underlying the still vague definition of the metaverse, to try to clarify the worldview that it conveys; the second, which explores, with a morphological and aesthetic-architectural approach, some emblematic landscapes of the metaverse platforms. The work wants to offer programmatic elements to elaborate a “philosophical geography of the metaverse”, as a discipline that, accessing the less visible conceptual frameworks of the metaverse, becomes the keystone to address the challenges virtual worlds pose.*

KEYWORDS: *metaverse, virtual worlds, cyber-space, immersivity, hermeneutics of the digital.*

Discernere, attraverso le muraglie e le torri destinate a crollare, la filigrana d'un disegno così sottile da sfuggire al morso delle termiti¹.

Argonauti digitali e crypto-velli d'oro: la febbre delle metaverse lands

“Real estate e metaverso: pioggia di investimenti in arrivo”², “the next hot housing market is out of this world”³, “Surfing the Metaverse’s Real Estate Boom”⁴, “Espanha traslada la fiebre inmobiliaria al metaverso. Somos lo que más terrenos virtuales compramos”⁵. Questo è soltanto un ristretto assortimento degli slogan

1 Calvino 2012, 50.

2 Advisor 2023.

3 Kamin 2023.

4 Smith 2022.

5 Delgado 2022.

con cui – a cadenza esponenziale dal rebranding di Facebook del 28 ottobre 2021 – i media si sono affannati a narrare quanto ha assunto i tratti di un’autentica corsa all’oro: il cospicuo e acclamato incremento di crypto-transazioni immobiliari che ha investito le principali *metaverse platforms* nell’ultimo biennio. Scandiscono la scoperta economica delle *metaverse lands* numeri che scalano vette insperate: si parla di un mercato che nel 2022 sul solo fronte software ha già raggiunto la soglia dei 10 miliardi di dollari americani⁶ e che, nel 2030, potrebbe sfiorare quella dei 26.

E se non mancano pubbliche denunce del rischio che tali traguardi si rivelino iscritti in effimere bolle finanziarie, più che ‘cassandriche’ premonizioni, esse paiono piuttosto ripartirsi tra assennati quanto canonici ammonimenti precauzionali – da sempre validi, operativamente parlando, quando un’intera comunità è tenuta a confrontarsi con svolte dagli accenti epocali – e frutti inconsapevoli della *trough of disillusionment*⁷ finemente delineata dall’ormai celebre ciclo gartneriano.

A non vacillare, infatti, sono innanzitutto le stime degli istituti statistici, nettamente allineati rispetto al calcolare, nel corso dei prossimi sei anni, una crescita galoppante e senza particolari tentennamenti del reddito globale del metaverso, con un tasso annuo che, secondo alcuni dei più recenti report⁸, non dovrebbe faticare a superare il 34%.

La rilevanza teoretica di un tale scenario emerge non appena si incrociano i dati economici con le dinamiche sociali a essi sottese: il boom di acquisti di *metaverse lands* registrato a partire dal trimestre conclusivo del 2021 non lascia trasparire soltanto l’ingente influenza che l’idolatria mediatica per una figura quale Mark Zuckerberg esercita⁹ sulle scelte commerciali e di vita della comunità mondiale; e nemmeno il dipendere strutturale della maggioranza delle *metaverse platforms* dalla blockchain 2.0 consente, per parte sua, di risolvere l’interesse nei confronti delle *terre del metaverso* in un riflesso della sempre maggior attrazione contemporanea per il *crypto-market* e la finanza decentralizzata. Il presente articolo mira, tra i suoi scopi, a evidenziare che l’approdo nel *metaverse* è da concepirsi, come anticipato da A. Cesmeli, nei termini di una “rivoluzione”¹⁰ il cui volto tecnologico è inscindibile e – anzi – intimamente condizionato da quello socioculturale.

6 Grandview Research 2023.

7 Gartner 2024. Si fa qui riferimento alla metodologia ideata dall’azienda Gartner per studiare lo sviluppo nel tempo di una nuova tecnologia. L’intuizione particolarmente fortunata, tradottasi in una rappresentazione grafica scandita in cinque momenti – *Innovation Trigger, Peak of Inflated Expectations, Trough of Disillusionment, Slope of Enlightenment, Plateau of Productivity* –, è che si può individuare, ponendo attenzione non soltanto alle leggi del mercato, ma anche a una serie di fattori psicologici e sociologici, una curva costante, che tende a manifestare oscillazioni significative nei primi anni dall’introduzione di un’innovazione tecnologica, per poi assestarsi su crescita più lenta, ma continua. A questo proposito, vedi anche Shi e Herniman 2023, e Dedehayir e Steinert 2016.

8 Statista Market Insights 2023.

9 A questo proposito, rimando a Partzsch 2017 e a Blanco-Garcia 2018 che, partendo dalla figura di Zuckerberg, inquadra il tema dell’eroicizzazione culturale delle celebrità contemporanee in una prospettiva mitologica.

10 Cesmeli 2023, 32.

Già i primi¹¹ tentativi di mappare le percezioni della collettività in merito al metaverso sollevano infatti questioni estremamente significative sotto il profilo sociale e antropologico. L'indagine condotta da Sitecore su un campione di 2000 residenti americani rileva un 42% di "entusiasti" per le *metaverse experiences*; a essere acclamate sono le più variegate attività, dall'assistere a eventi quali concerti e festival all'intraprendere "thrill seeking adventures"¹², dall'effettuare acquisti di prodotti per la cura personale allo svolgere incontri di lavoro o, addirittura, al dedicarsi a cause di natura politica. Su una linea affine, si colloca uno studio¹³ di recentissima pubblicazione svolto su un gruppo di 244 persone, in prevalenza di età compresa tra i 18 e il 29 anni, provenienti dall'Arabia Saudita: il grado di curiosità registrato nei confronti del metaverso e il "desiderio di farne parte"¹⁴ – con buona probabilità complice, in questo frangente, anche la generazione di appartenenza degli intervistati – ha raggiunto la cospicua soglia dell'82%, seguita dalla convinzione che le *metaverse technologies* plasmeranno il futuro dell'umanità, condivisa da più di metà dei partecipanti al sondaggio. Ancora, un rapporto stilato da Statista¹⁵ a partire da 1328 individui giapponesi – in questo caso di età maggiormente variegata, compresa tra i 15 e i 60 anni – ha riscontrato soltanto un 19% di dissensi rispetto alla possibilità che il metaverso si sviluppi e si radichi in Giappone. E di ulteriore significatività, contando anche l'ampiezza del campione e la varietà di nazionalità – più di 40 in tutto – che ha coinvolto, è il report stilato da S&P Global¹⁶, dove, su 4000 soggetti, di cui soltanto un 23% si definiva esperto sul tema, l'81% si è comunque dichiarato interessato al metaverso, a cui quasi il 60% ha riconosciuto un "very large impact" o un "massive, revolutionary impact" nei prossimi 10 anni.

A delinearsi, dunque, è, per non dire una dilagante ottimistica fiducia nei confronti della concreta veste pionieristica che il metaverso potrebbe presto assumere, quantomeno una palpabile fascinazione generale – diffusa con una sorprendente uniformità geografica – per tutte le opportunità a esso connesse. Fascinazione ancor più sorprendente, poi, se si pensa alla recente ondata di "techno-anxiety" e, in alcuni casi, di "techno-paranoia"¹⁷ che si è scatenata contro il settore *tech* per gli avanzamenti compiuti nell'ambito dell'AI e dei *Large Language Models*.

11 Si tratta effettivamente di un campo di indagine che non raccoglie ancora un numero considerevole di contributi e dati di stampo sociologico. Ma una tale constatazione non stupisce: la nozione di metaverso, fino all'ottobre del 2021, era stata appannaggio quasi esclusivo degli appassionati di *sci-fi* – faccio qui riferimento non soltanto a *Snowcrash* di Neal Stephenson (1992), coniatore ufficiale del termine, ma anche al *cyberspace* di *Neuromancer* (Gibson 1984) e al romanzo di Cline (2011), poi seguito da una più nota produzione cinematografica, *Ready Player One* –, dei più visionari *tech-savvy* e, al massimo, dei *gamers*, e dunque non di particolare digeribilità né concretezza per il grande pubblico.

12 Sitecore Corporation 2022, 5.

13 Mirza *et al.* 2024.

14 Mirza *et al.* 2024, 9, tr. mia.

15 Statista Research Department 2024.

16 Pexton e Barbour 2023.

17 Su questo tema si vedano, ad esempio: Li e Huang 2020, Khasawneh 2018.

Scavare entro le istanze culturali e sociali che accendono una tale attrazione è, a tutti gli effetti, il fine ultimo del presente lavoro; se il prospetto di una colonizzazione di massa delle *metaverse lands* ha generato un'abbondante fioritura di questioni di carattere tecnico, etico e legale, sono poche, ad oggi, le riflessioni in merito alle cornici teoriche all'interno delle quali queste 'nuove colonie' sono guardate: cornici che includono le aspettative collettive dei 'colonizzatori', le narrative che alimentano tali aspettative e le architetture attraverso cui i 'costruttori' dei 'nuovi mondi digitali' ne stanno configurando le fattezze.

L'obiettivo non è certo di colmare in questa sede il vuoto di risposte a tali interrogativi, quanto piuttosto di cesellare il ventaglio stesso delle domande, individuando una serie di elementi, problematiche e punti focali che aiutino a districare le fila e a tracciare sentieri di ricerca ancora scarsamente battuti¹⁸. L'ipotesi che infonde l'intero lavoro è che percorrere questi sentieri possa rivelarsi un'inattesa bussola proprio per affrontare le sfide che l'etica, la giurisprudenza e – parimenti – l'ontologia pongono al metaverso.

Ma, prima di addentrarsi tra le cornici delle *metaverse platforms*, è innanzitutto doverosa una ricognizione della già interpellata nozione che le anima: quella di *metaverse*.

Un metaverso, nessuno o centomila metamondi?

Fedora ha adesso nel palazzo delle sfere il suo museo: ogni abitante lo visita, sceglie la città che corrisponde ai suoi desideri (...) ¹⁹

Navigare entro il lessico di un "universo" – concettuale e (*cyber*)spaziale – in costruzione può risultare un'operazione dai non semplici approdi; a cominciare dalla disputa tra chi sceglie di adoperarlo al singolare²⁰, chi preferisce le espressioni "metaverses"²¹ o "virtual world(s)"²² e chi, addirittura, si spinge a parlare di una "galaxy of metaverses"²³, il termine 'metaverso' si vela di enigmi semantici che sembrano resistere a ogni tentativo di dipanazione.

18 Tra i pochi accenni a tale questione, si vedano Ante *et al.* 2023, che distingue le motivazioni di chi investe nel *Virtual Real Estate* in quattro categorie – "aesthetics and identity", "social and community", "speculation and investment", "innovation and technology" – e il sopraccitato report di Sitecore (2022, 5).

19 Calvino 2012, 68.

20 Lacity *et al.* 2022, 2 e 10.

21 Owens 2011, 74.

22 Kemec 2022, 13. Un'interessante esplorazione semiotico-archeologica del significato che il termine 'virtuale' ha assunto oggi, perdendo sia le sue originarie sfumature aristoteliche sia lo storico rapporto con la nozione di 'illusione', si può leggere in Volli 2020. Il saggio di Volli può rivelarsi anche di indubbia utilità per fare chiarezza rispetto alla – quantomeno apparentemente – ossimorica espressione "Virtual Real Estate" ormai pienamente sdoganata nel vocabolario contemporaneo del metaverso.

23 Zallio e Clarkson 2022, 5.

Se poi si aggiunge la fiorente attività onomastica degli ultimi anni, che ha accostato allo sdoganato – e abusato – ‘*metaverse*’ un bouquet di parole nuove, per quanto sempre figlie di un evidente gusto per le lingue antiche – è il caso di *omni-universe*, *multiverse*²⁴ e *MetaOmniCity*²⁵ –, la tentazione nominalistica di etichettarlo come mero *flatus vocis* incalza.

Ma una linea orientativa per diradare la fumosità del – come direbbe il CEO dell’Atelier BNP Paribas John Egan – “concept giv[ing] us the opportunity to create any universe that we’ve ever imagined”²⁶ è stata già segnata da contributi di pregio come quello di Park e Kim²⁷, che nel 2022 hanno redatto un’accurata tassonomia e storia della nozione di metaverso, non trascurando di citare il terreno fantascientifico da cui attingono le sue più antiche radici e registrando, con minuzia cartografica, lo stato dell’arte di tutti gli ambiti coinvolti nella sua produzione – da quello delle componenti software, a quello dei *devices* hardware, da quello delle sue possibili applicazioni, a quello delle sequenze algoritmiche adottate per la sua implementazione. Seguendo il solco dei due studiosi, diversi ricercatori hanno optato per arginare l’ampiezza dell’idea di *metaverse* attraverso un focus sulle attività in cui attualmente si esplica e potrebbe, in un futuro prossimo, esplicarsi: a questo proposito, è da menzionare il lavoro di P. Messinger²⁸, nonché, tra gli studi che ne esplorano le applicazioni meno comunemente trattate, quello di M. Forte²⁹ su archeologia e metaverso; inoltre, è da segnalare, in generale, una relativa insistenza sull’associazione tra metaverso e mondo del *gaming*³⁰, non limitata all’effettiva constatazione storica che gli *online games* sono stati tra i primi ad abbracciarne le potenzialità. Altri autori, invece, mantenendo comunque una coerenza con il percorso teorico segnato da Park e Kim, hanno imperniato i propri tentativi definitivi sugli strumenti e le *features* tecniche che supportano tale nozione – così i numerosi contributi su *metaverse*, tridimensionalità, blockchain e XR³¹, ma anche il testo di Kaya Kuru³², che descrive i protocolli di comunicazione su cui sarà fondato il 6G come estremamente funzionali ai mondi virtuali e di S.-K. Kim³³, dedicato ai *physical devices* e ai sensori che miglioreranno l’esperienza del *cyberspace*.

L’accento che si intende porre qui, però, non ricade su nessuna tecnologia o attività in particolare, né ambisce a emulare la pregevole quanto titanica impresa di portare a termine un’analisi tassonomica; piuttosto, ci si propone di lasciare emergere quelle che sono le narrative sottese, con più o meno evidenza, a buona parte delle definizioni di metaverso. Di fronte a una vastità di descrizioni, funzioni e nomi che

24 Zallio e Clarkson 2022, 2.

25 Kuru 2023.

26 Allen Clark 2021.

27 Park e Kim 2022.

28 Messinger *et al.* 2009.

29 Forte *et al.* 2010.

30 Vedi Cesmeli 2023, Kemec 2022, 13, che si riferisce al metaverse come a una “advanced form of online gaming”, e Zackery *et al.* 2016.

31 Vedi Dionisio *et al.* 2013, Barry *et al.* 2015, González *et al.* 2013.

32 Kuru 2023.

33 Kim *et al.* 2012.

sfida – per non dimenticare la tutt’altro che neutra scelta terminologica di Egan – i limiti dell’immaginabile, il presente articolo si impegna, per contro, a individuare delle “ragnatele”³⁴ di concetti e ‘ideali’, che, seppur spesso sommerse, infondono in un senso inaspettatamente omogeneo³⁵ la galassia semantica del *metaverse*.

A ben guardare, infatti, attraverso i tanti modi di raccontare il metaverso, affiora una costellazione di vocaboli che conta, tra i suoi astri più distinguibili, le nozioni di: (com)presenza, connessione, illimitatezza, sogno, gioco.

‘(Com)presenza’ – parola adoperata, rinunciando a un margine di accuratezza lessicale in favore di un maggior grado di generalità, nello sforzo di fare riferimento alla dimensione sia temporale sia spaziale – ambisce, in questa sede, a richiamare tanto l’enfasi sull’“ubiquità”³⁶ – che, come riassume John D. Dionisio³⁷, si traduce insieme in onnipervasività del *cyberspace*, totale accessibilità dei *devices* da qualunque luogo e possibilità, per gli utenti, di trasferire la propria “virtual persona [...] when and where it is required”³⁸ – quanto sulla spiccata “simultaneità”³⁹ con cui le interazioni sociali nel *metaverse* dovrebbero avvenire.

Risuona in una chiara correlazione con la ‘(com)presenza’ la nozione di ‘connessione’, altro ideale regolativo che, con il proprio campo semantico, popola i discorsi sul metaverso, a cominciare da quelli iconici di Mark Zuckerberg – il quale intravede precisamente nel far connettere e interagire le persone in nuovi e differenti modi il fine ultimo di Meta Horizon⁴⁰ – per giungere, tra i molti, allo studio di Rampolla e Kipper, che insistono nell’etichettare le ultime generazioni di *users* degli spazi virtuali come ormai parte costitutiva della “Connected Generation”⁴¹, di Kim, che definisce il metaverso primariamente come un “collective online space”⁴², di Cesmeli⁴³ che accentua la dimensione collaborativa del *cyberspace* o, ancora, di Guo, che individua nella possibilità di “interconnettere e mettere in comunicazione”⁴⁴ la cifra distintiva dei mondi virtuali.

34 Geertz 2007, 272.

35 Questa è la ragione per cui, nel titolo di questo saggio si è optato, nonostante la suggestiva opzione di adottare l’espressione “metaversi”, per mantenere il singolare, accostandole, però, con un uso affine, a dimostrazione dell’ampiezza di sfaccettature lessicali che essa porta con sé, alcuni altri tra i più comuni termini impiegati come suoi sinonimi, quali *virtual worlds* e *cyberspace*.

36 Vedi Cunningham 2014, Huggett 2019.

37 Dionisio *et al.* 2013, 18-22.

38 Dionisio *et al.* 2013, 20.

39 Huges 2012, 3880: “Virtual worlds tend to be synchronous environments that users connect to”; vedi anche la significativa selezione di parole che l’autore compie poco più avanti (Huges 2012, 3881, corsivo mio): “A common language of visual, audio and interaction models is slowly developing as groups interact in virtual environments. It brings us a step closer to being *synchronously immersed* in one another’s minds”.

40 Fridman 2023, (00:39:11), corsivo mio: “I mean we’re fundamentally around helping people *connect* in different ways”.

41 Rampolla e Kipper 2012, 130-131.

42 Kim *et al.* 2012, 1663.

43 Cesmeli 2023.

44 Guo *et al.* 2011, 313, tr. mia.

L'aspirazione all'illimitatezza è, poi, una delle istanze più evocate nel narrare il *metaverse* e, nuovamente, accomuna le visionarie dichiarazioni dei CEO delle aziende protagoniste del settore – emblematico è l'intervento di Rev Lebedev di NVIDIA, che descrive il metaverso come “*larger than the physical world*”⁴⁵ – con le trattazioni scientifiche più rigorose: Owens⁴⁶ riconosce l'assenza di “*physical limitations*” quale ‘cuore teorico’ del concetto di *metaverse*; Schlemmer segue l'autore di sci-fi Neal Stephenson nel raccontare il cyberspazio al modo di un’“*estensione dello spazio fisico*”⁴⁷ – e, in proposito, si rimanda al saggio edito da Biggio, De Santos e Thierry Giuliana per approfondire le implicazioni culturali e ontologiche del concetto stesso di ‘XR’, espressione particolarmente inflazionata e costruita, a ben vedere, sul medesimo paradigma; ulteriormente rilevante è l'affermazione di Allam⁴⁸ che, seguendo Matthew Ball⁴⁹, rinviene uno degli attributi cardine del metaverso nella “*promise of an experience that allows extended reality and unlimited opportunities*”⁵⁰.

L'enfasi sul ‘sognare’ che sembra tralucere da molte delle parole spese sul metaverso si può invece leggere sia quale tentativo di rendere gli spazi virtuali delle ‘oasi’ per l'immaginazione, reclamando un uso autodeterminato e senza vincoli della creatività – è proprio questo il panorama che restituiscono Papagiannidis e Bourlakis nel dipingere il *digital space* di SecondLife come un “*vibrant and dynamic world*” capace di stimolare la “*creativity*” e la “*self-expression*”⁵¹ – sia nei termini di una presa di posizione ontologica: il sogno, nelle *metaverse narratives*, è spesso un ‘sogno realizzato’ o, quantomeno, non più ascrivibile con troppa facilità a un polo specifico della classica, e dagli indubbi echi platonici, opposizione tra illusione e realtà – su questo punto, risulta ancora una volta eloquente la scelta dell'aggettivo “*vivid*”⁵² operata da Zuckerberg per illustrare il tipo di contenuti ed esperienze a cui tendono gli sviluppatori di Meta.

Rispetto al gioco, oltre al già citato legame genetico tra lo sviluppo dei primi mondi virtuali e la produzione, nel corso degli ultimi vent'anni, di avanguardistici *online games* del calibro di SecondLife e Minecraft, spiccano, nelle meccaniche del metaverso e nei discorsi che le interpretano, una serie di sottesi rimandi alla dimensione ludica. Ne è un esempio l'attenzione posta dagli studiosi e dai *developers* delle *metaverse platforms* al ruolo degli *avatars*, individuati quale veicolo irrinunciabile di “*telepresence*”, centrale per attribuire all'esperienza dei *virtual worlds* la dignità di una vera “*existence*”, un'autentica “*reality*”, seppur, fatica a spiegare Schlemmer, “*of another nature*”⁵³ rispetto a quella propriamente fisica: non è difficile udire, negli impliciti delle loro frasi, il più o meno inconsapevole

45 Caulfield 2021.

46 Owens 2011, 74.

47 Schlemmer 2009, 27, tr. mia.

48 Biggio *et al.*, 2020.

49 Ball 2020.

50 Allam *et al.* 2022, 776.

51 Papagiannidis e Bourlakis 2010, 4.

52 Fridman 2023 (01:02:10).

53 Schlemmer *et al.* 2009, 31.

eco delle riflessioni di Roger Callois sulla *mimicry*, in cui “mimica”, travestimento”, “creatività” e “libertà” danno luogo a una tipologia di gioco che non si basa sull’assoggettamento a regole precise, quanto piuttosto su un’“invenzione continua”, assorta nella “dissimulazione della realtà” e nella “simulazione di un’altra realtà”⁵⁴. Altrettanto evocativa, a tal riguardo, è l’adozione dell’espressione “BIP (Break in Presence)”⁵⁵ da parte di Susan Hazan nel riportare il suo personale vissuto nel *metaverse*, quando un’interferenza esterna – l’ingresso della sua famiglia ‘reale’ nel salotto in cui si trovava – le ha improvvisamente ricordato la circoscrizione delle attività che stava svolgendo entro uno spazio virtuale, differente dal mondo fisico: a risuonare, qui, sono non soltanto le osservazioni di Callois, ma quelle dello stesso *Homo Ludens* di Huizinga, rispetto al gioco come un’inevitabile “sospensione della vita sociale consueta”⁵⁶, svolta entro uno spazio già in partenza “delimitato”⁵⁷ – e non scontati potrebbero rivelarsi i risultati di un approfondimento dell’interazione tra quest’ultima questione e l’aspirazione all’illimitatezza di cui si è discusso poco sopra.

Passate in rassegna tutte e cinque queste nozioni di particolare luce all’interno della costellazione di definizioni del metaverso, resta comunque ancora da citare quella che può dirsi, a tutti gli effetti, la sua stella polare: la elusiva quanto suggestiva metafora dell’“immersività”. ‘*Immersive*’ è forse l’aggettivo inglese più sdoganato tra i principali attori del *metaverse field* per riassumere i pilastri esperienziali dei propri progetti – basti guardare alle prime dieci righe della programmatica lettera di Zuckerberg, il giorno del rebranding della sua compagnia: “The next platform will be even more immersive”⁵⁸ – al punto da favorire quasi un collasso semantico della nozione di immersività su quella di *metaverse*, nella dimenticanza che si tratta di un *topos* culturale⁵⁹ che ha solcato ben più del solo ventunesimo secolo⁶⁰. E, in effetti, l’*immersivity* – in forza dell’avvolgente immagine acquatica che traduce, nonché della sua sostanziale “trasversalità” e, al pari di ‘*metaverse*’, “assenza di una precisa definizione”⁶¹ – si rivela un eccellente ‘termine ombrello’, che accoglie e si sposa favorevolmente con la porosità del concetto di metaverso, così come con i citati altri ‘ideali’ incastonati in esso.

Abbracciando la missione di far (ri)emergere le cornici teoriche entro cui inquadrare il fascino contemporaneo per il *metaverse* al fine di diluirne l’opacità ermeneutica – opacità in cui rischiano di sprofondare anche molti dei contributi di stampo etico e legislativo, che raramente prendono avvio dall’interrogarsi sulle istanze culturali sommerse in quella che è stata chiamata “Immersive Era”⁶² o

54 Callois 2000, pos. 750-759.

55 Hazan 2010, 20.

56 Huizinga 1964, 33.

57 Huizinga 1964, 29.

58 Zuckerberg 2021.

59 Perotto 2023.

60 Vedi Pinotti 2021.

61 Perotto 2023, tr. mia.

62 Zhang 2021.

“renaissance of immersive technology”⁶³ –, è ora il momento, indagata la cornice concettuale generale del *metaverse*, di proporre una breve rassegna di alcune delle ‘cornici architettoniche’ in cui essa si è finora incarnata.

Metaverse platforms: una mappa per smarrirsi nella *Wald*⁶⁴ delle *virtual cities*

– Puoi riprendere il volo quando vuoi, – mi dissero, – ma arriverai a un’altra Trude, uguale punto per punto, il mondo è ricoperto da un’unica Trude che non comincia e non finisce, cambia solo il nome all’aeroporto⁶⁵.

Lo specchio ora accresce il valore alle cose, ora lo nega. Non tutto quel che sembra valere sopra lo specchio resiste se specchiato. Le due città gemelle non sono uguali, perché nulla di ciò che esiste o avviene a Valdrada è simmetrico: a ogni viso e gesto rispondono dallo specchio un viso o gesto inverso punto per punto. Le due Valdrade vivono l’una per l’altra, guardandosi negli occhi di continuo, ma non si amano⁶⁶.

Spesso ci si scorda di chiedersi quanti frammenti della ombrosa “Matrix” – il *cyber-space* di *Neuromancer* – o della fantomatica “65.536 km Street” di *Snow Crash* si conservino nei *virtual worlds* che siamo chiamati ad ‘abitare’ oggi. Come rileva Xu sulla linea di un noto saggio di H. Jenkins, l’esplorazione degli “imaginative realms of fiction”⁶⁷ consente non soltanto di omaggiare il terreno d’origine della nozione di metaverso, ma anche di elaborare riflessioni di insperata fertilità su come i mondi virtuali si configurano e potrebbero configurarsi, sulle “communities” che sono pronti a ospitare, sulle “user experiences” e sulle “ethical implications” di tali esperienze⁶⁸.

E, ampliando la proposta di Xu, quello che pare il più delle volte assente nella letteratura critica sulle *metaverse platforms* è un ‘approccio morfologico’ che non si limiti a studiarne con perizia le dinamiche economico-finanziarie e le strutture tecnologiche a loro sostegno – è il caso del lavoro di Guidi e Michienzi⁶⁹ sulla blockchain di *Decentraland* o di Nakavachara e Saengchote⁷⁰

63 Zallio e Clarkson 2022, 2.

64 Questo rimando alla nozione di “foresta” è da intendersi come un tributo alla nota citazione benjaminiana: “Non sapersi orientare in una città non significa molto. Ci vuole invece una certa pratica per smarrirsi in essa come ci si smarrisce in una foresta. I nomi delle strade devono parlare all’errabondo come lo scricchiolio dei rami secchi, e le viuzze del centro gli devono scandire senza incertezze, come in montagna un avvallamento, le ore del giorno” (Benjamin 2007, 15).

65 Calvino 2012, 140.

66 Calvino 2012, 83.

67 Xu *et al.* 2023, 108.

68 Xu *et al.* 2023, 109-111.

69 Guidi e Michienzi 2022.

70 Nakavachara e Saengchote 2022.

sui *tokens* di *The Sandbox* – ma anche le peculiarità estetico-architettoniche e le prospettive socio-antropologiche di cui tali peculiarità sono imbevute. Una morfologia che si conceda di essere sostenuta dall’immaginazione, per riuscire a rinvenire anche quelle forme che sono, direbbe Gaston Bachelard, tracce di *revêrie* sepolte, di immagini – prendendo in prestito le parole di Wunenburger – che, “lungi dall’essere residui percettivi o notturni”, possiedono “una potenza di significazione” e una non trascurabile “energia trasformativa”⁷¹, in grado al contempo di tramandare e plasmare delle specifiche ‘visioni del mondo’.

A tal riguardo, nella consapevolezza che la presente sede non si presta per affrontare un’estesa disamina di un caso studio, si vuole comunque dar prova, con l’aiuto di alcuni esempi, della fecondità filosofica di questo sguardo metodologico. Sguardo che si può assumere a cominciare dal criterio con cui si procede nel classificare le *metaverse lands*: buona parte delle attuali mappature individua come discrimine il paradigma finanziario abbracciato dalle varie *platforms*⁷², distinguendole eminentemente tra il consistente gruppo di quelle fondate su un modello di finanza decentralizzata e quelle organizzate, al contrario, in maniera centralizzata, come è il caso della piattaforma di Meta; si propone qui, invece, un punto di vista che può piuttosto dirsi ‘cartografico’, attento a individuare consonanze e dissonanze innanzitutto tra i panorami delle diverse *lands*.

Sotto questa luce, la coppia dialettica di paesaggi che si rende evidente a una prima occhiata è quella di scenari costruiti con cura naturalistica – emblematici sono i casi di *Next Earth* e *Earth 2* – e di ambienti in cui, per contro, prevalgono, in maggiore o minore misura, elementi surreali – a questo proposito non si possono, nuovamente, non citare i popolari *virtual worlds* di *Decentraland* e *The Sandbox*. Già questa iniziale macro-distinzione lascia margine per un non scontato scavo teoretico sulle difformità con cui la minuzia naturalistica e gli slanci verso il surreale si fanno strumenti per rispondere al desiderio di immersività di cui è infuso il *metaverse*.

Ma un angolo visuale ricettivo alle forme e alle immagini più celate, anche muovendosi entro queste due categorie consente di rintracciare ulteriori aspetti morfologici caratteristici di ciascuna piattaforma.

A titolo paradigmatico, si può fare menzione della suggestiva scelta architettonica operata da *Decentraland* nell’assegnare alla prima scena in cui si addentrano i propri *users* le fattezze di una piazza circolare – la *Genesis Plaza* –, dal nome ancor più parlante se si pensa che, al suo centro, si trova una piscina con un trampolino, in cui tutti coloro che ambiscono ad accedere ai diversi distretti del *virtual world* sono invitati a tuffarsi; un’esperienza che non soltanto richiama, come forse puntualizzerebbe Pinotti⁷³, la definitiva quanto straziante (ri)unione di Narciso con il riflesso di se stesso, ma anche il mitologico e dantesco bagno nel Lete, un tuffo

71 Wunenburger 1993, 12, tr. mia.

72 Uno dei pochi lavori in controtendenza è il recente articolo di Jianuhua *et al.* (2023), che costruisce la propria classificazione ponendo in dialogo la nozione di *metaverse* con le categorie di analisi geografica adottate dai *Virtual Geographic Environments* (VGE).

73 Pinotti 2021, 22-48.

di purificazione che promette una nuova ‘genesi’ – perché, in fondo, chiedendo un’ulteriore volta il sostegno della fenomenologia bachelardiana: “On plonge dans l’eau pour renaître renové”⁷⁴.

Oppure, marchio inconfondibile di *The Sandbox* è senza dubbio la sua radicale appropriazione dell’icastica *LEGO aesthetics*. Già *Minecraft*, nato nel lontano 2011 per mano di Markus Persson, non a caso, come gioco ‘sandbox’ – che, nel vocabolario del *gaming*, è sinonimo di *open world game*, ovvero in cui mobilità e interazione dei giocatori sono ritenute fundamentalmente ‘libere’ perché scardinate da una trama e da schemi sequenziali precisi – aveva fatto largo uso della modulare e geometrica sagoma dei LEGO; tuttavia, gli avanzamenti grafici dell’ultimo decennio hanno comportato, nel gioco di Persson, un lento e progressivo smussamento di quei tratti, rimasti ormai eminentemente visibili soltanto negli *avatars* e confluiti, per il resto, in un lieve ‘stile pixellato’. Non può dirsi lo stesso, invece, di *The Sandbox*: ad apparire ancora deliberatamente “LEGOified”⁷⁵ – per usare un’espressione dei teorici dei media N. Taylor e C. Ingraham – non sono soltanto i suoi iconici *avatars*, ma la totalità degli elementi che popolano le sue *lands*, a cominciare da quelli ‘naturali’, fra alberi cubici, fiori quadrati e spigolose nuvole bianche. Ora, sarebbe sconsiderato ascrivere un tale singolare indirizzo estetico a una mera questione di gusto; piuttosto, come suggerito da Taylor e Ingraham, i LEGO sono riusciti a ritagliarsi, nell’immaginario culturale contemporaneo, un ruolo tutt’altro che neutrale: in qualità di “media technology”⁷⁶ di tutto rispetto, ciascun mattoncino si è reso portavoce di una “logica ricombinatoria”⁷⁷ che traduce “the supposition that all world-making is provisional and capable of revision, deconstruction, multiple configurations”⁷⁸. Un’istanza, del resto, in intima risonanza con un *virtual world* che ambisce a essere ricordato come la ‘Sandbox’ per eccellenza, termine che, prima ancora di entrare nel lessico dell’*online gaming*, indica il recinto di sabbia in cui ogni creazione, modellata dai sogni e dalla fantasia infantile, sembra poter divenire realtà o, altrettanto, sfaldarsi in un soffio.

E se le ‘terre del metaverso’ che, al contrario, si colorano di forme naturalistiche rischiano di essere considerate meno intrise di *revêries* e più omogenee tra loro, è sufficiente lasciare, consiglierebbe Bachelard, che l’immaginazione “*retenisse*”⁷⁹ e si focalizzi sui sottintesi, nuovamente, del loro design. *Earth 2* – attraverso i trailers recentemente pubblicati⁸⁰, a tal punto ambiziosi da dividere la community rispetto alla ‘realizzabilità’ dei loro contenuti – ha mostrato con chiarezza quella che è la linea architettonica che intende abbracciare: un pa-

74 Bachelard 1947, 197.

75 Taylor e Ingraham 2020.

76 Taylor e Ingraham 2020, 17.

77 Taylor e Ingraham 2020, 12, tr. mia.

78 Taylor e Ingraham 2020, 12.

79 Si fa qui riferimento al noto, intraducibile – e trasversale a buona parte della produzione bachelardiana – concetto di “*retentissement*”. Per leggerne una concisa quanto efficace trattazione, vedi l’introduzione alla *Poetica dello Spazio* (Bachelard 2006).

80 Earth2 2023.

norama in cui complessi urbani con qualche accento futuristico si fondono in un paesaggio 3D essenzialmente iperrealista, che, suggerendo l'adozione di una cura microscopica – pronta a emulare anche l'ondeggiare al vento dei più fini fili d'erba e il rotolare dei più minuti sassolini giù da un crinale – rievoca non soltanto le riflessioni baudrillardiane sul seducente perfezionismo della tecnologia di oggi e sulla sua sfrontata tentazione di miniaturizzare l'universo nei panni di un unico programmabile microcosmo⁸¹; a risuonare sono anche l'archetipico *topos* dello specchio e la “Valdrada” di Calvino, il cui riflesso nasconde, sotto le vesti di amorevole gemella, quelle di straniante *alter ego*.

Differente e ugualmente tipico, poi, è lo scenario dipinto da *NextEarth* che, accantonando la maestria iperrealistica di *Earth2*, cerca di guadagnarsi il suo grado di realismo con un approccio “fotografico”: attraverso una schietta adozione delle cartine geografiche di Google Maps, su cui viene apposto un fine reticolo atto a inscrivere ogni pixel in un lotto di terra acquistabile, presenta una sconfinata mappa di dominio economico, nella cui estetica riecheggiano le inconfondibili scacchiere di battaglia navale e monopoli, nonché le meditazioni di Heidegger sul mondo come immagine⁸².

In ultimo, un ulteriore dato da non trascurare – e che consente, oltretutto, di ritornare a percorrere le *metaverse narratives* esplorate nel precedente paragrafo –, è l'impressionante confluenza concettuale e semantica delle parole con cui le *metaverse platforms* scelgono di raccontarsi al mondo. Le loro differenze sul fronte morfologico ed estetico-architettonico sembrano quasi diluirsi e sbiadire in espressioni quali quelle di *Earth2*, che si descrive come un “World within a World [...] where you can create your own story”⁸³, in indiscutibile armonia con lo slogan “Build the world of your dreams”⁸⁴ di Sandbox o con l'auto-definirsi di *Decentraland* quale “world built by YOU where the only limit is your imagination”⁸⁵.

Tuttavia, lungi dall'adagiarsi nella sommersione delle loro dissonanze – o, quantomeno, specifiche peculiarità – paesaggistiche entro le consonanti narrazioni con cui esse tentano di garantirsi un posto nella storia del metaverso, la suggestione teorica di questo articolo si muove piuttosto nella direzione di sforzarsi a tenere accesa l'attenzione su entrambi i livelli d'indagine, quello generale delle *metaverse narratives* e quello delle concrete incarnazioni di tali narrative. La convinzione è che soltanto non perdendo di vista queste diverse cornici teoriche né permettendo il collasso delle une sulle altre si può tentare di far riaffiorare la filigrana di senso che infonde la fascinazione per il Metaverso: un filo sottile, ma indispensabile per rispondere alle sfide e ai rompicapi etici dell'*Immersive Era*.

81 Baudrillard 1981, 59.

82 Heidegger 1968, 71-101.

83 Earth2 2024.

84 The Sandbox Game 2024.

85 Decentraland 2024.

Conclusione: per una geografia filosofica del metaverso

“Anche le città credono d’essere opera della mente o del caso, ma né l’una né l’altro bastano a tener su le loro mura. D’una città non godi le sette o le settantasette meraviglie, ma la risposta che dà a una tua domanda.

– O la domanda che ti pone obbligandoti a rispondere, come Tebe per bocca della Sfinge⁸⁶.

Il presente articolo è da leggersi come una proposta per avviare una linea d’indagine che possa dirsi a tutti gli effetti una ‘geografia filosofica del metaverso’. ‘Geografia’ per l’enfasi che ci si programma di porre non soltanto sulle cornici concettuali della nozione di *metaverse*, ma, altrettanto, sulle sue configurazioni morfologiche e *cyber*-spaziali, e ‘filosofica’ per il metodo che si impegna ad abbracciare: un metodo che, innanzitutto, si nutre di fecondi indirizzi epistemologici ed ermeneutici – come quello suggerito dalla figura flochiana del “*bricoleur*”⁸⁷, dall’immagine della “costellazione”⁸⁸ benjaminiana e dal già più volte citato processo del *retentissement* di Gaston Bachelard – e che, al contempo, sia in grado di stringere solidi ponti con altre discipline – quali, senza dubbio, la semiotica, la sociologia e l’antropologia – senza sottrarsi, soprattutto, a un dialogo ininterrotto con quelle protagoniste dello sviluppo tecnologico contemporaneo.

La trattazione, avendo preso avvio dall’inquadramento socioeconomico del ‘boom del *Virtual Real Estate*’, ha tentato di farne emergere la serietà e la dignità teorica attraverso uno sguardo esterno al circo mediatico di cui questo fenomeno è stato negli ultimi anni ostaggio.

Nel tentativo di esplicitare le istanze socioculturali che hanno animato e continuano ad animare questa progressiva migrazione ‘fisica’ ed economica nel metaverso, si è poi proceduto a un’analisi delle *key-words*, o meglio, delle *key-ideas* sotterranee alla fumosa definizione di *metaverse*, rinvenendo cinque fari in quelle di (com)presenza, connessione, illimitatezza, sogno e gioco, tutte in qualche modo sussumibili nell’altrettanto opaco concetto ombrello e *topos* culturale dell’immersività.

Il terzo e ultimo paragrafo è stato invece consacrato a un’esplorazione morfologica di stampo estetico-architettonico – a differenza della maggior parte della critica, che si sofferma principalmente su considerazioni di natura finanziaria – di alcuni tra i più iconici paesaggi delle *metaverse lands*.

La struttura del lavoro ha tentato di restituire l’importanza – ai fini di far emergere il senso dell’attuale ‘Rinascimento della tecnologia immersiva’ e del ‘desiderio di *metaverse*’ – di una prospettiva che sappia muoversi circolarmente e ripetutamente tra il piano generale delle *metaverse narratives* e quello delle sue incarnazioni concrete nelle varie piattaforme.

86 Calvino 2012, 77.

87 Floch 2010.

88 Benjamin 1999.

Per concludere con le parole di Italo Calvino – l'autentica ispirazione e il silenzioso "berillo"⁸⁹ di tutto il discorso – se si vogliono affrontare le cruciali questioni rispetto a quanto sarà vivibile il metaverso e a come dovranno essere abitate le sue *virtual cities*, non ci si può esimere dal chiedersi, innanzitutto, a quali delle nostre più intime e celate domande queste città rispondono, nonché quali domande esse stesse ci pongono, "come Tebe per bocca della Sfinge"⁹⁰.

Bibliografia e sitografia

Advisor Redazione Private. 2023. Real estate e metaverso, pioggia di investimenti in arrivo. Advisor, 15 febbraio 2023. <https://advisoronline.it/strumenti-finanziari/fondi-immobiliari-e-real-estate/68997-real-estate-e-metaverso-pioggia-di-investimenti-in-arrivo>.

Allam, Zaheer, Sharifi Ayyoob, Bibri Simon Elias, Jones David Sydney, e John Krogstie. 2022. "The metaverse as a virtual form of smart cities: Opportunities and challenges for environmental, economic, and social sustainability in urban futures". *Smart Cities* 5, n. 3: 771-801.

Allen Clark, Peter. 2021. "The Metaverse Has Already Arrived. Here's What That Actually Means". *Time*, 15 novembre 2021. <https://time.com/6116826/what-is-the-metaverse/>.

Ante, Lennart, Wazinski Friedrich-Philipp, e Aman Saggi. 2023. "Digital real estate in the metaverse: An empirical analysis of retail investor motivations". *Finance Research Letters* 58: 1-9.

Ball, Matthew. 2020. "The Metaverse: What It Is, Where to Find it, and Who Will Build It". *MatthewBall.co*, 13 gennaio 2020. <https://www.matthewball.vc/all/themetaverse>.

Bachelard, Gaston. 1947. *L'eau et les rêves – Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: José Corti.
 ———. 2006. *La poetica dello spazio*. Tr. it. Ettore Catalano. Bari: Dedalo.

Baudrillard, Jean. 1981. *Simulacres et Simulation*. Paris: Galilée.

⁸⁹ Si fa qui riferimento alla fortunata metafora cusaniiana (Cusano 2018) del berillo come di un materiale che, per la sua nitidezza, diviene immagine di una lucida lente intellettuale, capace di far emergere nel sensibile trame altrimenti invisibili e sommerse.

⁹⁰ Calvino 2012, 77.

- Benjamin, Walter. 1999. *Il dramma barocco tedesco*. Tr. it. Flavio Cuniberto. Torino: Einaudi.
- . 2007. *Infanzia berlinese*. Tr. it. Enrico Ganni, Torino: Einaudi. Kindle.
- Biggio, Federico, Dos Santos Victoria, e Gianmarco Thierry Giuliana, a cura di. 2020. *Meaning-Making in Extended Reality. Senso e virtualità*. Roma: Aracne.
- Blanco-Gracia, Antonio. 2018. “Assange vs Zuckerberg: Symbolic Construction of Contemporary Cultural Heroes”. *Organization Studies* 41, n. 1: 31-51.
- Callois, Roger. 2000. *I giochi e gli uomini: la maschera e la vertigine*. Tr. it. Laura Guarino. Bompiani: Milano. Kindle.
- Calvino, Italo. 2012. *Le città invisibili*. Milano: Mondadori. Epub.
- Caulfield, Brian. 2021. “What Is the Metaverse?”. *NVIDIA Blog*, 10 agosto 2021. <https://blogs.nvidia.com/blog/what-is-the-metaverse/>.
- Cesmeli, Artun. 2023. “The Metaverse: A Brave New ‘World’”. *Journal of AI* 7, n. 1: 32-51.
- Cline, Ernest. 2011. *Ready Player One*. New York: Crown.
- Cunningham, Timothy C. 2010. *Marching toward the metaverse: strategic communication through the new media*. Army Command And General Staff Coll Fort Leavenworth Ks School Of Advanced Military Studies. <https://indianstrategic-knowledgeonline.com/web/2568.pdf>.
- Cusano, Nicola. 2018. “Il berillo” in *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. Peroli Enrico, a cura di. Milano: Bompiani.
- Decentraland. 2024. “Welcome to Decentraland”. *Decentraland.org*, <https://decentraland.org/>.
- Dedehayir, Ozgur, e Martin Steinert. 2016. “The hype cycle model: A review and future directions”. *Technological Forecasting and Social Change* 108, fascicolo C: 28-41.
- Dionisio, John David N., William G. Burns III, and Richard Gilbert. 2013. “3D virtual worlds and the metaverse: Current status and future possibilities”. *ACM Computing Surveys (CSUR)* 45, n. 3: 1-38.
- Earth2. 2023. “Premiere – the beauty of E2V1 in-engine (4K) earth2.io”. *YouTube*, 2 dicembre 2023. Video, 7:31. <https://youtu.be/rBtZ3wZ4nM8?si=Ve0Xafmc sn4iMMU5>.

- . 2024. “Buy and Trade Virtual Land – Join the Metaverse – Earth 2®”. *Earth2.io*, <https://earth2.io/>.
- Floch, Jean-Marie. 2010. *Identités visuelles*. Paris: PUF.
- Forte, Maurizio, Lercari Nicola, Galeazzi Fabrizio, e Davide Borra. 2010. “Metaverse communities and archaeology: the case of Teramo” in *Digital Heritage, Proceedings of Euromed*, Ioannides Marinos, Fellner Dieter, Georgopoulos Andreas, Hadjimitsi Diofantos, a cura di, 79-84. Berlin: Springer.
- Fridman, Lex. 2023. “#398 Mark Zuckerberg: First interview in the Metaverse”. *Spotify, Lex Fridman Podcast*, settembre 2023. <https://open.spotify.com/episode/5CzZfOucP4BAYJDJ9zxaju?si=169173c7780848cb>.
- Gartner. 2024. “Gartner Hype Cycle”. *www.gartner.com*. <https://www.gartner.com/en/research/methodologies/gartner-hype-cycle>.
- Geertz, Clifford. 2007. *Interpretazione di culture*. Tr. it. Eleonora Bona. Bologna: il Mulino.
- Gibson, William. 1984. *Neuromancer*. New York: Ace Books.
- Grandview Research. 2023. *Real Estate Software Market Size, Share & Trends Analysis Report By Type (Contract Software, Customer Relationship Management Software), By Deployment (Cloud, On-premise), By End-use, By Application, By Region, And Segment Forecasts, 2023 – 2030*. Report ID: GVR-4-68039-822-8. *Grandviewresearch.com*, <https://www.grandviewresearch.com/industry-analysis/real-estate-software-market-report>.
- Guidi, Barbara, e Andrea Michienzi. 2022. “Social games and Blockchain: exploring the Metaverse of Decentraland” in *IEEE 42nd International Conference on Distributed Computing Systems Workshops (ICDCSW), Bologna, Italy, 2022*: 199-204.
- Hazan, Susan. 2010. “Musing the metaverse. Heritage in the Digital Era”, in *Heritage in the Digital Era*, Brentwood (Essex, UK): Multi-Science.
- Heidegger, Martin. 1968. “L’epoca dell’immagine del mondo” in *Sentieri Interrotti*. Tr. it. Pietro Chiodi, 77-101. Firenze: La Nuova Italia.
- Huggett, Jeremy. 2019. “Virtually Real or Really Virtual: Towards a Heritage Metaverse?”. *SDH* 4, n. 1: 1-15.

- Hughes, Ian. 2012. "Virtual worlds, augmented reality, blended reality". *Computer Networks* 56, n. 18: 3879-3885.
- Huizinga, Johan. 1964. *Homo Ludens*. Tr. it. Corinna von Schendel. Milano: il Saggiatore.
- Jianhua, Gong, Hui Lin Bingli Xu, Wenhong Li, e Gouyong Zhang. 2023. "A Primary Exploration of Geographic Metaverse from the Perspective of Virtual Geographic Environment". *National Remote Sensing Bulletin*: 1-15.
- Jingzhi, Guo, Chow Angelina, e Rolf T. Wigand. 2011. "Virtual wealth protection through virtual money exchange". *Electronic Research and Applications* 10: 313-330.
- Kemec, Abidin. 2022. "From reality to virtuality: Re-discussing cities with the concept of the metaverse". *International Journal of Management and Accounting* 4, n. 1: 12-20.
- Khasawneh, Odai Y. 2018. "Technophobia: Examining its hidden factors and defining it". *Technology in Society* 54, fascicolo C: 93-100.
- Kim, Changsoo, Lee Sang-Gun, e Minchoel Kang. 2012. "I became an attractive person in the virtual world: Users' identification with virtual communities and avatars". *Computer in Human Behavior* 28: 1663-1669.
- Kim, Sang-Kyun, Joo Young So, Shin Minho, Han Seungju, e Jae-Joon Han. 2013. "Virtual world control system using sensed information and adaptation engine". *Signal Processing: Image Communication* 28, n. 2: 87-96.
- Kuru, Kaya. 2023. "MetaOmniCity: Towards immersive urban metaverse cyberspaces using smart city digital twins". *IEEE Access* 11: 43844-43868.
- Lacity, Mary, Mullins Jeffrey K., e Le Kuai. 2022. "What type of metaverse will we create?". *BCoE Whitepaper University of Arkansas*: 1-32.
https://walton.uark.edu/departments/information-systems/files/2022_02_bcoe-whitepapermetaverse5493.pdf.
- Li, Jian, e Jin Song Huang. 2020. "Dimensions of artificial intelligence anxiety based on the integrated fear acquisition theory". *Technology in Society* 63: 2-10.
- Messinger, Paul R., Stroulia Eleni, Lyons Kelly, Bone Michael, Niu Run H., Smirnov Kristen, e Stephen Perelgut. 2009. "Virtual worlds – past, present, and future: New directions in social computing". *Decision Support Systems* 47, n. 3: 204-228.

- Mirza, Rshal, Lytras Miltiadis D., Alzamzami Ohoud, Al Khuzayem Lama, Alharbi Hajar, Alshammari Sultanah, Bafail Alaa, Basbrain Arwa, Alharbi Eaman, Bajnaid Nada, Yusuf Nadia, e Wadee AlHalabi. 2024. "Clustering potential metaverse users with the use of a value-based framework: Exploiting perceptions and attitudes on the use and adoption of metaverse for bold propositions". *Telematics and Informatics* 87: 1-24.
- Montserrat, Acosta, San Nicolás Santos Belén, Rodríguez Vargas Adrián, Martín-Gutierrez Jorge, e Alberto Rodríguez Orihuela. 2013. "Virtual worlds. Opportunities and challenges in the 21st century". *Procedia Computer Science* 25: 330-337.
- Nakavachara, Voraprapa, e Kanis Saengchote. 2022. "Is Metaverse LAND a good investment? It depends on your unit of account!". *arXiv preprint arXiv:2202.0308*.
- Owens, Dawn, Mitchell Alanah, Khazanchi Deepak, e Ilze Zigurs. 2011. "An Empirical Investigation of Virtual World Projects and Metaverse Technology Capabilities". *Data Base for Advances in Information Systems* 42, n. 1: 74-101.
- Papagiannidis, Savvas, e Michael A. Bourlakis. 2010. "Staging the New Retail Drama: At a Metaverse Near You!". *Journal of Virtual Worlds Research* 2, n. 5: 425-446.
- Park, Sang-Min, e Young-Gab Kim. 2022. "A metaverse: Taxonomy, components, applications, and open challenges". *IEEE access* 10: 4209-4251.
- Partzsch, Lena. 2017. "Powerful Individuals in a Globalized World". *Global Policy* 8, n. 1: 5-13.
- Pexton, Mike, e Neil Barbour. 2023. "Consumer Survey: Many are aware of and ready to enter the metaverse". *S&P Global*, 27 luglio 2023. *Spglobal.com*, <https://www.spglobal.com/marketintelligence/en/news-insights/research/consumer-survey-many-are-aware-of-and-ready-to-enter-the-metaverse>.
- Perotto, Francesca. 2023. "Immersivity" in *International Lexicon Of Aesthetics* (Spring 2023 Edition).
- Pinotti, Andrea. 2021. *Alla soglia dell'immagine. Da Narciso alla realtà virtuale*. Torino: Einaudi. Epub.
- Rampolla, Joseph, e Greg Kipper. 2012. *Augmented reality: An emerging technologies guide to AR*. Amsterdam: Elsevier.

- Ryskeldiev, Bektur, Ochiai Yoichi, Cohen Michael, e Jens Herder. 2018. “Distributed metaverse: creating decentralized blockchain-based model for peer-to-peer sharing of virtual spaces for mixed reality applications”. *Proceedings of the 9th augmented human international conference*: 1-3.
- Schlemmer, Eliane, Trein Daiana, e Cristoffer Oliveira. 2009. “The Metaverse: Telepresence in 3D Avatar-Driven Digital-Virtual Worlds”. @ *tic. revista d'innovació educativa* 2: 26-32.
- SiteCore Corporation. 2022. *Consumer Perceptions about the Metaverse*. (agosto 2022). Article ID: did-123734-1.
- Shi, Yuwei, e John Herniman. 2023. “The role of expectation in innovation evolution: Exploring hype cycles”, *Technovation* 119, <https://doi.org/10.1016/j.technovation.2022.102459>.
- Smith, Matthew S. 2022. “Surfing the Metaverse’s Real Estate Boom High prices have pushed some toward collective ownership, but the future of virtual properties is uncertain”. *IEEE Spectrum*, 26 marzo 2022. <https://spectrum.ieee.org/metaverse-real-estate>.
- Statista Market Insights. 2023. “Metaverse: market data & analysis. Market Insights report”. *Statista.com*, settembre 2023. <https://www.statista.com/study/132822/metaverse-market-report/>.
- Statista Research Department. 2024. “Metaverse in Japan – statistics and facts”. *Statista.com*, 18 gennaio 2024. <https://www.statista.com/topics/10675/metaverse-in-japan/#topicOverview>.
- Stephenson, Neal. 1992. *Snow Crash*. New York: Bantam.
- Taylor, Nicholas, e Chris Ingraham, a cura di. 2020. *LEGOified: Building Blocks as Media*. London–New York–Sydney–Delhi: Bloomsbury.
- The Sandbox Game. 2024. “The Sandbox Game — User-Generated Crypto & Blockchain”. *Sandbox.game.com*, <https://www.sandbox.game/en/>.
- Volli, Ugo. 2020. “Archeologia semiotica del virtuale” in *Meaning-Making in Extended Reality. Senso e virtualità*. Biggio Federico, Dos Santos Victoria, Thierry Giuliana Gianmarco, 2020, a cura di, 21-42. Roma: Aracne.
- Wunenburger, Jean-Jacques. 1993. *L'imaginaire*. Paris: Puf.

- Zackery, Ali, Shariatpanahi Peyman Zolfagharzadeh, Mohammad Mahdi, e Ali Asghar Pourezat. 2016. "Toward a simulated replica of futures: Classification and possible trajectories of simulation in futures studies". *Futures* 81: 40-53.
- Zallio, Matteo, e John P. Clarkson. 2022. "Designing the metaverse: A study on inclusion, diversity, equity, accessibility and safety for digital immersive environments". *Telematics and Informatics* 75: 1-12.
- Zhang, Lili. 2021. "Research on Chinese Traditional Garden Immersive Aesthetic Experience in the Era of Artificial Intelligence", in *HCI 2021: Digital Human Modeling and Applications in Health, Safety, Ergonomics and Risk Management. AI, Product and Service* (vol II). Berlin: Springer.
- Zuckerberg, Mark. 2021. "Founder's Letter, 2021". *Meta Blog*, 28 ottobre 2021. <https://about.fb.com/news/2021/10/founders-letter/>.

Gianluca Cuozzo

Armonia ed entropia quali limiti dell'odierno abitare

ABSTRACT: *The city, in terms of urban planning and architecture, found a strong impetus in the utopias that developed during the humanistic-Renaissance tradition. Today, this ideal finds its limit in the “city of destruction” evoked by the dystopian literature of such authors as Paul Auster and Cormac McCarthy. In their narratives, the impact of today’s ecological crisis on the balance of human habitation emerges powerfully, torn, as it is, between a history that is untethered from any biological basis, and a nature that is degraded to mere garbage. Through the re-reading of some aspects of Leonardo da Vinci’s work, we will then ask what kind of city best corresponds to this unprecedented challenge and what is the new model of balance to aspire to in an urban context that has a future.*

KEYWORDS: *virtue, education, politics, trash, utopia.*

Introduzione

In queste pagine vorrei concentrarmi sul vistoso cambiamento di paradigma cui assistiamo, a partire da alcuni progetti di città ideale rinascimentali, nella letteratura distopica contemporanea. Se la città, secondo personalità come Cusano, Alberti, Rossellino, Ficino e Piccolomini, era un luogo atto al far emergere le più alte virtù dell'essere umano, all'insegna dell'armonia, della *concordantia* e dell'onorabilità dei costumi, in alcuni esempi di romanzo tra diciannovesimo e ventesimo secolo essa diviene il luogo della perdita della vera *imago humanitatis*: una sorta di città di distruzione, specchio deformante in cui l'immagine dell'essere umano risulta profondamente alterata nei suoi presupposti ontologici tradizionali (secondo la tesi biblica dell'uomo *ad Dei imaginem*). Seguire queste trasformazioni, anche se in modo non sistematico e storicamente esauriente, ci aiuta forse a comprendere le potenzialità insite nel concetto di città, in cui si traduce la fiducia o la sfiducia – a seconda delle sensibilità e delle urgenze del periodo storico – nelle umane capacità di organizzare concretamente il proprio abitare e nelle relative arti-tecniche.

Il repertorio classico: città ideali, utopie

Nella tradizione umanistico-rinascimentale il progetto urbano ha un ruolo essenzialmente morale e pedagogico: esso permette l'edificazione di un luogo armonioso in cui poter realizzare al meglio l'educazione umana dell'individuo.

Una delle matrici di questa concezione è data dal *De re ædificatoria* di L.B. Alberti (1452), in cui la città è condizione di possibilità dell'ornamento e del vivere armonioso, dovendosi essa articolare in quegli "onorati luoghi", esempi di "temperanza e parsimonia", atti a uno sviluppo bello e proporzionato dell'*humanitas* dell'essere umano e allo spontaneo germogliare delle sue virtù¹. Come le abitazioni private, i palazzi e le chiese sono lo sviluppo, sul piano dell'artificio, del luogo naturale in cui affondano le proprie radici architettoniche (secondo un concetto di resilienza *ante litteram*, che vede l'artefatto come una fioritura spontanea dei materiali offerti dalla natura, o "naturale disposizione"², su cui poggia), l'educazione dei singoli membri della famiglia prende spunto dagli ambienti circostanti, che devono essere simboli concreti di moderazione, temperanza e virtù. Né troppo sfarzosi (appariscenti "per troppa ostentazione", evitando di far insorgere nei cittadini "il desiderio di usurpare le cose d'altri", scatenando dunque in essi, a causa dell'invidia, dissensi e rivolte³) né falsamente modesti, essi devono accogliere – Baldassare Castiglione avrebbe detto con "sprezzatura", fingendo ad arte la propria naturalezza – quegli elementi utili all'educazione dei figli e alla trasmissione del sapere e della moralità: tra spazi luminosi, biblioteche e luoghi di conversazione e di preghiera all'altezza del nuovo uomo borghese, in cerca di una città ordinata, funzionale alle proprie imprese economiche e al mantenimento/trasmissione della cultura (e dei capitali pecuniari) da padre in figlio, come legato da mettere a frutto attraverso le generazioni. Virtù, parola chiave del pensiero filosofico di Alberti, corrisponde al saper ben abitare il mondo storico-sociale, quasi che esso sia da arredare – come una abitazione privata – con gusto, esatte proporzioni e senso di giustizia da parte di uomini "moderati e composti".

Riguardo alle possibili articolazioni concettuali di una tale nozione ideale di città, che si nutre allo stesso tempo di competenze architettoniche, morali, civili e pedagogiche, mi soffermerei su alcuni esempi: due, molto stringati, tratti dai progetti di Leonardo da Vinci, uno da quelli dell'architetto Bernardo Rossellino.

a. Imola e Vigevano

Con il disegno della città di Imola (1502), Leonardo tenta, attraverso una circonferenza ideale "in cui sono indicati gli assi e le diagonali", di dare massimo ordine al progetto urbano di una città esistente. La superficie circolare che circonda la città, seguendo le dottrine di Alberti formulate nei *Ludi mathematici* (1480), è poi "suddivisa regolarmente in segmenti, 8 grandi e 32 piccoli, le cui linee convergono al centro del cerchio"⁴. A margine della mappa "Leonardo annotò le distanze e le direzioni relative ad altri centri e città, per esempio 'Imola vede Bologna a 5/8 di ponente inverso maestro con ispatio di 20 miglia'"⁵.

1 Alberti 1985, IX 1, 325.

2 Giorgio Martini 1841, I 2, 13.

3 Alberti 1985, IX 1, 326.

4 Nathan e Zöllner 2017, 514.

5 Clayton 2019, 116.

Lo stratagemma geometrico, a ben vedere, è lo stesso adottato per la realizzazione dell'Uomo Vitruviano, (1490 ca., Galleria dell'Accademia di Venezia), sintesi figurativa di molte delle teorie filosofiche dell'epoca riguardo alla posizione occupata dall'essere umano nella vivente *machina mundi*⁶. Con quest'opera, compendio magistrale di geometria ed esecuzione volumetrica, Leonardo rappresenta l'intrinseca proporzione dell'essere umano visto nell'articolazione delle sue membra (con qualche correttivo a livello metrologico rispetto al canone stabilito da Vitruvio⁷), concependolo però anche in riferimento al contesto degli elementi di natura, ovvero quale viva connessione tra cielo (il cerchio) e terra (quadrato): analogamente al cubo e alla sfera, di cui sono l'articolazione volumetrica nello spazio tridimensionale, si tratta infatti di figure geometriche di "evidenza archetipica", dotate di forte "analogia cosmologica"⁸. L'essere umano, in quanto vivente quadratura del cerchio, occupa così una posizione intermedia, di privilegio, tra le realtà superiori e quelle inferiori, mondo celeste e mondo sublunare, compendiando in sé – al modo di uno specchio magico – tutto ciò che esiste. Si tratta, in fondo, anche di un motivo ermetico ("magnum miraculum esse hominem [...] loco medietatis positionatus"⁹) e alchemico (che mira alla "riunificazione" tra Cielo e Terra, tra Spirito divino e corpo umano"¹⁰); come se tutto ciò che esiste e vive – secondo la celebre espressione di Giannozzo Manetti, discepolo di Ambrogio Traversari¹¹ – fosse stato creato "propter hominem"¹², vero e proprio Dio mortale, capace di venerare in ogni cosa che vede e contempla la presenza del divino. In effetti, l'unico e vero *Dei simulacrum* è l'uomo¹³, la cui immagine è stata affidata alla perfettissima forma dell'intelligenza, alla vista e, non in ultimo, all'uso delle mani (affinché "potesse eseguire ed esercitare svariati lavori e di versi compiti di arti differenti"¹⁴).

Ora, concepire una città facendo uso dello stesso schema geometrico di ordine antropometrico significa forse porre la città ideale – o, per meglio dire, riprogettarla idealmente – tra dimensione archetipica (ideale) e concretezza terrena (*in hoc saeculo*); una sorta di riedizione del paradiso terrestre nell'*hic et nunc* delle condizioni storiche date, dove l'elemento ideale si traduce, a livello di topografia urbana, in *concinnitas*: ossia in simmetria, eleganza e in disposizione armoniosa delle sue parti (e tutto ciò si trasforma, a livello morale, nell'onorabilità dei comportamenti).

6 A questa mappa, che è lo studio cartografico più grande di Leonardo realizzato in prospettiva a volo d'uccello per Cesare Borgia, se ne accompagnano altri coevi, detti *Studi cartografici per rocca e fortezza della città di Imola*, presenti in Leonardo da Vinci (1968-1969), fol. 12686r. Cfr. Nathan e Zöllner 2017, Tav. 477, 537.

7 Nathan e Zöllner 2017, 263.

8 Chastel 2017, 7.

9 Ramelli 2005, 523.

10 Insolera 1996, 59.

11 Garin 2018, 69.

12 Manetti 2018, III 5, 183.

13 Manetti 2018, III 11, 193.

14 Manetti 2018, I 38, 93.



Leonardo da Vinci, Mappa di Imola (Windsor, fol.12284, 1502 ca.).

La seconda immagine offre invece un interessante progetto su più piani di una città (forse Vigevano o Milano), in modo da razionalizzare – distinguendoli spazialmente – traffico commerciale e vie pedonali, con la preoccupazione sanitaria di separare radicalmente “vie di comunicazione e di scarico dalle vie pedonali”¹⁵. Si tratta, in definitiva, di un’organizzazione urbana che avrebbe portato ordine, *politesse* e creato salubrità, rendendo più agevole – pulita e immunizzata da fattori impuri e di disordine – la vita dei “gentili omini”, che mai sarebbero entrati in contatto con gli escrementi degli animali da tiro, necessari al fitto trasporto delle merci. Questi, collocati in basso insieme a braccianti e operai – precorritori dei Morlock di H.G. Wells¹⁶ –, avrebbero avuto come spazio di vita una sorta di *underground* inaccessibile ai signori. Si tratta di una

¹⁵ Nathan e Zöllner 2017, 544.

¹⁶ Wells 1895.



Leonardo da Vinci, *Studi architettonici*, 1487-1490 ca. (Ms B 2173, f. 36r).

Non è comunque da dimenticare che per Leonardo, al di là di questa immagine un po' classista, la città, in generale, è il luogo in cui, grazie alla scienza, all'arte e agli umani artifici ingegneristici, può essere realizzato il paradiso delle scienze e delle tecniche, in virtù del quale la natura sarà trasformata in un grandioso giardino ove poter vivere in pace (uomini e animali). La città, in effetti, è il luogo ideale in cui la figura del nuovo saggio può fiorire (l'“homo senza lettere”, l'idiota, l'artigiano, colui che professa, al cospetto dei “trombetti e ripetitori del sapere altrui”¹⁷ che sono gli accademici di professione, una sana dotta ignoranza, che con curiosità, intraprendenza e dinamismo cerca di rimediare, con spirito dialogico e attitudini pratiche, alle proprie mancanze costitutive in termini di erudizione). Il sapere antiaccademico, sulla scorta del “sine litteris vir bonus” di Petrarca¹⁸, circola allora liberamente nelle vie e nelle piazze cittadine, persino nelle “botteghe dei barbieri”¹⁹, scrive Cusano, favorendo un clima diffuso di ricerca fondato sulle applicazioni concrete. Il sapere, se è davvero utile, parla tanto ai colti quanto agli

17 Leonardo da Vinci 1975-1980, fol. 117 r.b (nuovo 323r).

18 Petrarca 1999, 197.

19 Cusano 1965, 63.

incolti, ed è qualcosa che si rende visibile in tutto ciò che l'uomo fa e produce, con il suo ingegno e la sua sapiente manualità: la geometria e la matematica (che sono i pilastri del sapere razionale), del resto, sono alla base dell'impianto cittadino concepito da Alberti, del progetto delle sue vie e delle sue piazze; ma sono anche ciò che rende possibile la realizzazione di quegli strumenti tecnici con cui l'artigiano costruisce mobili, liuti, cucchiali e strumenti raffinati di misurazione, tutte cose utili al vivere nella comunità. Secondo Leonardo, che amava definirsi figliolo e interprete della natura, "tutte le scienze, che finiscono in parole hanno sì presto morte, eccetto la sua parte manuale, cioè lo scrivere, ch'è parte meccanica"²⁰; sicché la meccanica, in senso pieno, "è il paradiso delle scienze matematiche"²¹, e in ultima istanza vero sapere è quello che si accontenta di una "piccola certezza"²² – a patto che essa risulti applicabile e utile al genere umano nella sua incessante lotta contro le iniquità effetto della "natura instaccurata", nonché "crudelissima e dispietata matrigna"²³, che minaccia ogni umano artefatto.

Tra Cusano e Leonardo, tra l'altro, si colloca "mastro Luca", ossia il matematico Pacioli, che nella *Divina proportione* (1509) sottolinea il valore della sapienza pratica dell'artigiano incolto, sebbene ancora involuta e inconsapevole dei suoi fondamenti teorici:

el sarto e calzolaro usano la geometria e non sanno che cosa sia. El si murari e legnaio-
li fabri e ogni artefici usano la misura e la proporzione e non sanno. Peroché commo
altre volte è detto tutto consiste nel numero peso e mensura.²⁴

b. Pienza

Questa città-gioiello è il risultato di una sfida ambiziosa, vale a dire la radicale ristrutturazione dell'antico borgo medievale di Corsignano, in Val d'Orcia (Siena), in senso pienamente rinascimentale. Attraverso tale progetto papa Pio II (alias Enea Silvio Piccolomini) intendeva realizzare, con l'edificazione di palazzi, chiese e l'apertura di nuove vie, gli ideali della pace, della concordia e dell'armonia che hanno animato, all'inizio degli anni '30 del XIV sec., il movimento conciliarista, che si affermò con nettezza durante il Concilio di Basilea (1433) convocato da papa Eugenio IV, a cui proprio il Piccolomini partecipò come abbreviatore. A questo concilio fece una delle sue prime apparizioni pubbliche Cusano, grazie all'intercessione dell'umanista Ambrogio Traversari, sostenendo in quella sede le stesse tesi del futuro papa Pio II, a cui fu legato nel corso della sua esistenza da profonda amicizia; fino alla nomina dello stesso Cusano, ai tempi del suo vescovato di Bressanone, "come suo rappresentante e consigliere alla Corte pontificia in

20 Leonardo da Vinci 2002, 22.

21 Leonardo 1986-1990, E, fol. 8r.

22 Leonardo 1986-1990, F, fol. 96v.

23 Leonardo 1986-1990, F, fol. 96v.

24 Pacioli 1889, III 54, 94.

Roma”²⁵. Le tesi professate in quell’occasione da Cusano furono raccolte organicamente nell’opera *De concordantia catholica*, sempre nel 1433, tesi che troveranno poi una più solida giustificazione metafisica nel *De docta ignorantia* (1440) e nel *De Coniecturis* (1445). In questi trattati, infatti, sono da rintracciarsi i presupposti filosofici della congetturalità dell’umano sapere e del prospettivismo dialogico (*ars coniecturalis* che si dischiude, dal punto di vista politico-religioso, nell’ideale della *concordantia* universale, della tolleranza e della ricerca della pace tra tutti i popoli di fede monoteistica).

Delle vicende legate al Concilio Piccolomini narra in due importanti resoconti storici, scritti a distanza di dieci anni l’uno dall’altro: i *Commentarii de gestis Basiliensis Concilii* (1440), poi ripresi, con diverso tono, nel *De rebus Basileae gestis stante vel dissoluto concilio* (1450). La sua opera più interessante rimane comunque i *Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt*, autobiografia in dodici libri, che si estende fino al 1463 (l’anno prima della sua morte). Nei *Commentarii*, tra l’altro, si trova la seguente descrizione della Cattedrale dell’Assunta, uno dei più interessanti edifici di Pienza, tale da costituirne il cuore del rinnovato impianto umanistico-rinascimentale:

la facciata misura 72 piedi in altezza ed è di pietra simile al travertino, che imita lo splendore del marmo. Il fronte è realizzato in bellissima aderenza al modello antico. [...] Sopra il portale centrale si apre una grande finestra che ha l’aspetto dell’occhio di un ciclope; al di sopra è visibile lo stemma dei Piccolomini, e infine lo stemma papale con la tiara e le chiavi incrociate della Chiesa. Da terra sino alla base del tetto, la facciata conserva la stessa larghezza. Da lì sino al colmo ha la forma di una piramide, inquadrata in belle profilature.²⁶

Nata dal progetto di Bernardo Rosellino (Bernardo di Matteo Gambarelli), pro-segretario della concezione architettonica di Leon Battista Alberti, di cui fu allievo, la città di Pienza, inaugurata il 21 settembre 1462, è uno spazio organizzato e concepito all’insegna dei principi della *proportio*, dell’*harmonia* e della *concinnitas*, che definiscono in senso matematico la bellezza. Detto con Cusano, “l’unica maniera di partecipare l’identità, e cioè Dio, l’*idem*, che per se stessa è impartecipabile, è quella di farne sorgere un’immagine, che è identità nell’alterità. E questa è appunto armonia, identità nel diverso”²⁷ – definizione che, a livello ontologico, equivale a quella di congettura (quale espressione della relatività dell’umano sconoscere). Si tratta, dunque, di una sorta di “congiunzione di unità e di alterità” (*unitatis et alteritatis constrictio*)²⁸, che può essere tradotta in una pianta cittadina omogenea e ben proporzionata come realizzazione approssimativa dell’Unità semplice divina nel campo relazionale (*nexus* o *connexio*) offerto dall’alterità delle sue varie membra. Ora, la città di Pienza sembra obbedire a questo preciso dettato filosofico, incarnando l’ideale cusano, essenzialmente polifonico, secondo cui maggiore

25 Filippi 2017, 83.

26 Piccolomini 2008, IX 24, 1760.

27 Santinello 1962, 279.

28 Cusano 1988b, 297.

sarà la varietà in cui si esplica l'unità divina, più grande sarà l'armonia che ne risulterà: di fatto, scrive Cusano nel 1442 a Rodrigo Sánchez de Arévalo, “la forza dell'unità non si può cogliere che nella molteplicità partecipata”²⁹. È poi da notare che la stessa definizione di *imago*, quale identità immersa nell'alterità, viene ripresa da Cusano per designare la nozione filosofica di *coniectura*, centrale in tutta la sua opera filosofica: “congettura è dunque un asserto positivo che partecipa alla verità, com'è in sé, nell'alterità”³⁰. Tale simmetria tra definizione di bellezza, immagine e congettura è determinante per comprendere, in termini filosofici, il significato della città di Pienza. Essa non assurge soltanto a modello di bellezza (nel senso della simmetria e della bella *proportio*), bensì anche come congettura (proiezione mondana del modello della perfezione della città ideale, la Gerusalemme celeste) sul piano della realtà politica, in cui l'unità massima (divina) è adombrata dall'alterità e dalla vicissitudine temporale insita nella vita sociale di un determinato consorzio ben organizzato.

Enea Silvio Piccolomini, amico di Cusano dai tempi del Concilio di Basilea, nella sua volontà di dare un nuovo aspetto al borgo di Corsignano, intendeva far sfoggio dei principi architettonici del Rinascimento italiano, da lui presi a modello anche in ambito poetico e letterario. Rossellino, come discepolo di Alberti, sembrava la personalità più adatta a intraprendere questo progetto; anche a seguito dell'incarico offertogli da papa Nicolò V, che nel 1451 gli affidò, quale capomastro della fabbrica di San Pietro in Roma, la realizzazione dell'ambizioso programma di ristrutturazione del quartiere di Borgo, che si estendeva dalla Basilica a Castel Sant'Angelo (progetto avviato, ma conclusosi in ragione della morte del pontefice nel 1455)³¹.

Finora è certa la conoscenza reciproca di Alberti e Cusano, dimostrata dalle lettere indirizzate dal primo al secondo per il tramite del segretario personale di Cusano Giovanni Andrea de' Bussi³². Per quanto manchi una testimonianza storica di un rapporto diretto tra Cusano e Rossellino, è facile immaginare che molte delle suggestioni ireniche incarnate nel progetto urbanistico di Pienza possano essere state ispirate al committente, papa Pio II, proprio da Cusano, in virtù della sua intensa attività trattatistica dedicata a principi metafisici di vasta portata in ambito estetico, politico e religioso³³. Come si cercherà di dimostrare, non si tratta soltanto di concentrarsi sul *De concordantia*, sebbene questa sia opera di grande rilevanza, ma anche su altre opere di maggior pregnanza filosofica, come il *De coniecturis* (1445), il *De filiatione Dei* (1445) e il *De visione Dei* (1453).

29 Cusano 1971, 602.

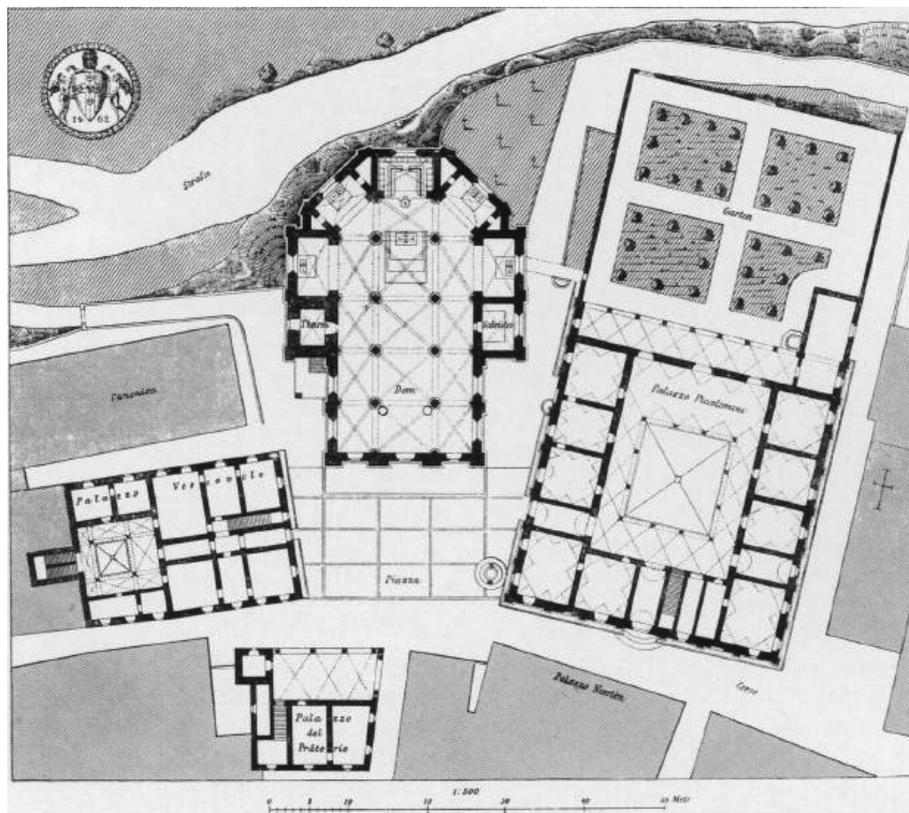
30 Cusano 1988b, 281.

31 Gaudini 2020, 32.

32 Alberti 1890, 293.

33 Per questa ipotesi faccio riferimento al bel saggio già citato di Filippi 2017, nonché all'opera monumentale di Pieper 1997. Devo inoltre alcuni di questi spunti a Imperiale 2022, interlocutore di vaglia e autore di una interessante tesi triennale.

Oggetto principale d'interesse è la Piazza Pio II, vero e proprio campo scenico su cui si affacciano i più importanti edifici cittadini: Palazzo Piccolomini, il Duomo e il Palazzo Vescovile (o Diocesano). Qui si assiste infatti a una singolare disposizione degli edifici a raggiera, unica in Italia: escludendo il giardino retrostante Palazzo Piccolomini, essi risultano collocati su una semicirconferenza ideale, in modo tale da convergere verso nord, ove passa l'attuale Corso Rossellino.



Piazza Pio II: posta tra Palazzo Piccolomini, il Palazzo Vescovile, il Palazzo Comunale e, al centro degli edifici posti a raggiera, il Duomo.

Questa disposizione attenua di molto il normale restringimento prospettico dello spettatore, il cui punto ideale d'osservazione è collocato nell'*omphalòs* al centro della piazza, antistante il Duomo. Una sorta di *panopticon ante litteram*, a tutto vantaggio dell'osservatore periferico, colui che vede "in speculo et in coniectura": esso permette infatti a quest'ultimo, quale spettatore di un singolare proscenio architettonico, di dilatare il proprio personale angolo di osservazione, limitando al minimo il suo movimento nello spazio. Se è vero, citando Cusano, che ogni

intelletto per “angulum quantum videt”³⁴, la progettazione ad anfiteatro di tale porzione di spazio permette un superamento parziale della insuperabile ristrettezza dello sguardo angolare umano (effetto della *contractio* creaturale). Si tratta, quindi, di una traduzione in termini architettonici del tentativo cusano di elevare il *visus* umano all’ampiezza del *visus circularis* divino: tentativo asintotico, da parte dello sguardo umano prospettico, di adeguare l’*absoluta visio* del principio, a trecentosessanta gradi, conformemente alla *manuductio* alla via mistica al centro del trattato scenografico su *La visione di Dio* (come definisce Michel De Certeau il gioco inscenato da Cusano con i monaci di Tegernsee³⁵): si tratta di un trattato, continua De Certeau, ispirato a una “liturgia matematica” fondata nello spazio a semicerchio istituito dal centro rappresentato dall’*icona Dei*, che sostituisce, ai fini di una considerazione eminentemente metafisico-teologica, la liturgia tradizionale “con una disposizione geometrica, e soprattutto sostituisce l’altare e la bibbia con un dipinto”³⁶. Sta di fatto che la piazza in oggetto sembra corrispondere al concetto cusano di *explicatio circularis*, che ha come centro la mente divina³⁷: una sorta di anima del mondo di ordine civile e politico, che si anima nei rapporti armoniosi – fatti di identità e differenza – fra le singole componenti di una città costruita all’insegna della *concordantia*.

La città di distruzione

Per esprimere in maniera efficace il cambiamento di paradigma di cui si diceva in esordio, mi rivolgerò a due casi letterari.

a. anzitutto a un romanzo di Paul Auster, del 1987, dal titolo significativo *In the Country of Last Things*.

Si tratta di un’allegoria potente e sconcertante di un mondo che non c’è più. Le cose, in esso, esistono solo per brevi attimi, come se si trattasse di una realtà fantasmatica analizzata nel bagliore fugace di “un enorme cristallo in dissolvenza”, che lascia trapelare le ultime nostalgiche apparizioni di ciò che non è più, *di ciò che resta* del reale. Gli oggetti sono ancora per un attimo, ma subito dopo si trasformato in cumuli di spazzatura: le cose, “a una a una, scompaiono e non tornano più”.

Anche la vita umana è già un cadavere ambulante: ci si muove nella città, con aria sognante, occhi incavati ed esangui simili a fantasmi, vacillando, terrorizzati dall’inciampare e dal cadere a terra – il che, nelle condizioni date, sarebbe già un consegnarsi prematuramente alla morte. Chi potrebbe mai rialzarsi in un mondo in dissolvenza, in cui ogni essere umano è già scrutato in vita, dai capillari Centri di trasformazione, per quello che di suo può essere riciclato: scarpe,

34 Cusano 1980, 293.

35 De Certeau, 79.

36 De Certeau 1984, 78.

37 Cusano 1988b, 162.

vestiti, cibo maleodorante, la dentatura e persino gli escrementi? Dove sono gli appigli cui potersi aggrappare, per risollevarsi, in una realtà i cui oggetti, che un attimo prima vedevamo, ora non sono più, e mostrano sin d'ora i caratteri di una precoce transitorietà e le crepe deturpanti dovute a un processo di endogena e irreversibile distruzione? “Queste sono le ultime cose. Una casa un giorno lì e il giorno dopo è sparita. Una strada lungo la quale solo ieri camminavi, oggi non esiste più. Persino il tempo è in flusso costante”³⁸. In effetti, scrive Auster, “tutto accade troppo in fretta, i cambiamenti sono troppo repentini, ciò che è vero in quest’istante non lo è più l’istante seguente”³⁹.

La città descritta da Auster si situa ai margini del mondo della produzione: resto antifunzionale, eppure necessario – proprio nella sua costitutiva residualità – al perpetuarsi del mondo del *nomos*, essa è una società di reietti in cui convergono tutti gli inutilizzabili espulsi dal mondo funzionale gerarchicamente strutturato. Quasi periferia del centro di organizzazione e di potere, in cui si raccoglie *quel resto* non addomesticabile (vale a dire, non sussumibile alla norma) dell’ordinamento vigente: ovvero, ciò che si sottrae a un secolare principio di organizzazione che, a dispetto della sua pretesa universalità, produce costantemente forme irredente di marginalità. Per gli abitanti di questa città periferica, l’esperienza del diritto (fattosi legge mitica, senza volto e senza nome) assume dunque caratteri essenzialmente repulsivi; esso si manifesta solo sotto forma di *Ananke*, di cieche “forze preistoriche”, a causa di cui la polizia – garante dell’ordine – “prima picchia, poi fa domande”. Necessità o fato nella sostanza, direbbe Hegel, capace di insidiare e permeare ogni minimo aspetto della vita umana con il suo sembiante minaccioso e onnipervasivo: “il cielo è governato dal fato, da forze così complesse e oscure che nessuno può spiegarle del tutto”. In città, ad esempio, “c’è una legge sulla vita [...] che dice che non si deve mai bussare a una porta a meno che non si sappia cosa c’è dall’altra parte”: un mattatoio umano, appena oltre la soglia, può sempre essere in agguato⁴⁰.

Il *nomos* imperante si traduce, in questa città-scarto, nelle nove Zone di censimento in cui essa è gerarchicamente articolata; ognuna di queste circoscrizioni è contrassegnata da un autonomo Centro di trasformazione, in cui “cadaveri e merda” vengono riciclati per produrre energia, trasformando così morte e deiezione in vita: nuova vita che alimenta, però, un regno di soli morituri. Il ciclo dell’esistenza si regge qui, evidentemente, su un’economia di morte: la legge sovrana, in questa città, rivela dunque la sua vera essenza mortifera, quale mero destino impietoso. Il diritto è incarnato dal “grande Tal dei tali” – nessuno sa quale sia il vero nome del leader di turno –, personaggio anonimo e misterioso, poiché “i governi qui vanno e vengono abbastanza rapidamente ed è spesso difficile tenersi al passo con i cambiamenti”.

38 Auster 2003, 3.

39 Auster 2003, 24.

40 Auster 2003, 112.

Ma veniamo ai tratti salienti che distinguono questa configurazione urbana, essenzialmente distopica, da quanto stabilito da Alberti, Leonardo e Rossellino con i loro progetti ideali:

- anzitutto, si passa dalla costruzione di un ordine (architettonico ed etico) ispirato metafisicamente, che deve durare nel tempo, all'entropia di una città che assume la forma di una periferia (*slum*) implosa verso il centro;

- nell'universo letterario di Auster diviene problematico ogni ideale di bellezza, che risulta essere un pensiero del tutto intollerabile; al posto dell'armonia e della *proportio*, l'ideale da perseguire è la morte, da esperirsi sotto forma di anticipazione. *Vita et mors* sono l'una la replica dell'altra, come in un perverso gioco di specchi: "per vivere devi far morire te stesso", rimuovere in te ogni idea superstita di *humanitas*. Vivere nelle condizioni di carenza descritte significa di fatto morire: potenziare il proprio fisico (come nell'immagine dei Maratoneti che corrono, per loro scelta, fino a morire, sottoponendosi a un allenamento estenuante) significa di fatto accedere alla morte, anticipare la propria fine. Allo stesso modo, vivere intensamente, tra lusso e passioni smodate, nelle "Cliniche dell'eutanasia" (in cui si può scegliere tra il "Viaggio delle meraviglie" e la "Crociera del piacere"), significa conquistare ancora la morte, raggiungere uno stato omeostatico in cui ogni barlume dell'umano – *ciò che resta dell'uomo* – infine si spegne, accompagnato insensibilmente da sonniferi e droghe. L'estasi, come compimento della vita, è qui il punto di non ritorno, cui l'uomo brama non per conoscere tutta la realtà in Dio (platonicamente, l'*omnitudo* dell'esistente nel proprio archetipo eterno), bensì per dimenticarsi proprio di tutto, di ogni restante particolare di vita storica. "Ci si arrampica sui luoghi più alti al solo scopo – trasformati da una nuova comprensione delle cose – di buttarsi giù"⁴¹, abbandonando se stessi, come spazzatura, a un mondo putrescente.

Più che la morte, in questa città-spazzatura costellata di atroci stenti e sofferenze, l'uomo deve temere il proprio timore della morte; questo timore è ancora qualcosa di troppo umano, forse l'ultimo resto di *humanitas* che non soltanto non ci lascia sopravvivere al cinismo imperante, ma nemmeno ci permette di scegliere di morire (iscrivendosi, ad esempio, al Club dell'assassinio, dove si paga per essere eliminati da uno sconosciuto, non si sa in che modo né quando). Bisogna essere dei mistici senza Dio per vivere e morire, senza la minima passione e perturbazione, in un modo siffatto. Un senso, quasi un fiuto teologico è qui indispensabile: imparare a fiutare l'aria, a scorgere le ombre impercettibili agli angoli delle strade, a vedere cosa sta dietro le soglie, ad accorgersi dei cumuli di detriti prima ancora che siano visibili, a rinunciare al cibo (perché senza cibo si vive meglio, fino però a morire di stenti); tutto ciò impegna gli abitanti alla formulazione di una vera e propria *metafisica urbana dell'attesa* – come se dietro a ogni cosa fosse sempre in agguato un pericolo mortale, l'unica certezza invero in un mondo di tal fatta. Ogni detta-

41 Auster 2003, 13-4.

glio, in questa città entropica, è cifra di un “non-senso assoluto” che detta le sue condizioni enigmatiche in una terra di nessuno. Così, attendendo la propria fine, “si diventa più vigili. La morte non è più un’astrazione, ma una reale possibilità che ossessiona ogni momento della vita”⁴²;

- dal senso dell’armonia, quale elemento funzionale alla costruzione dell’individualità colta e sintonizzata sulle proporzioni dell’assoluto (pensiamo a Pienza), si perviene nel romanzo di Auster alla celebrazione dei luoghi di smaltimento, o Centri di trasformazione, in cui è il resto a diventare fulcro dell’esistenza umana (o di quel che di essa sopravvive); Auster qui rimanda al romanzo di Harry Harrison *Make Room! Make Room! (Largo largo)*, del 1966, da cui è stato tratto il film *Soylent Green* (1973, regia di Richard Fleischer), film conosciuto in Italia con il titolo *I sopravvissuti*;

- parallelamente, si ha una deriva che porta dall’uomo di lettere (la cultura del nuovo individuo borghese, nutrito degli ideali della bellezza e dell’armonia) al venir meno addirittura del linguaggio, fondamento della trasmissione di ogni cultura. Infatti, nel paese di distruzione, non solo le cose svaniscono, bensì anche il loro ricordo: “nel cervello si formano delle zone d’ombra, e a meno che non si faccia uno sforzo costante per raccogliere le cose andate, esse spariscono velocemente e per sempre”. Sicché, quando le cose svaniscono dal mondo fisico, anche le parole che le designano sono sottoposte a un precoce processo di rimozione. Ora, “il problema non è il fatto che la gente dimentica, ma che non sempre tutti dimenticano la stessa cosa. Quel che esiste ancora nella memoria di una persona può essere irrimediabilmente perduto per un’altra e questo crea difficoltà, barriere insuperabili per la comprensione reciproca”. E se intere categorie di oggetti scompaiono, ma non tutte allo stesso modo per tutti, il linguaggio si risolverà in una molteplicità di linguaggi privati cui certe rappresentazioni di oggetti (e non altre) sono inaccessibili. Prima o poi determinate parole, ad esempio la parola aeroplano, “divengono solo suoni, una collezione a casaccio di gutturali e fricative, una tempesta di roteanti fonemi, e finalmente tutto va a finire in discorsi inarticolati”. Alla fine di questo “ineluttabile processo di erosione”, dunque, “ogni persona parla la propria lingua privata, e poiché gli elementi della comprensione comune diminuiscono, diventa sempre più difficile comunicare con chiunque”⁴³;

- qualcosa, tuttavia, in questa città entropica, sembra restare a testimonianza dell’antica concezione della città come luogo della formazione dell’individuo colto: la Biblioteca cittadina è forse un avatar degli “onorati luoghi” di L.B. Alberti, in cui – scrive Auster – vivono alcuni ebrei impegnati in studi piuttosto esoterici: “istituire parallelismi tra gli eventi attuali e quelli della letteratura classica”, dice il rabbino, per vedere se le risposte al non senso del presente possono almeno trovar-

42 Auster 2003, 15.

43 Auster 2003, 81.

si nel passato – come a dire: nella ricorsività della storia, sperando che tutto sia già accaduto almeno una volta (offrendo, quindi, soluzioni al collasso imminente della città). Sebbene anche la biblioteca, nel corso del romanzo, vada in fumo, dalle sue ceneri – tra le ceneri dei suoi libri – sembra ancora spigionarsi un ideale di salvezza, che sale al cielo tra le pagine combuste del sogno favoloso del personaggio di Cyrano de Bergerac, che guarda alla luna – nell'immagine di quel “viaggio tanto pensato” verso di essa – come a un universo pacificato.

b. Il secondo romanzo su cui vorrei richiamare l'attenzione è quello di C. McCarthy, *The Road* (2006). Tetra vicenda post-apocalittica, fatta di “buio e freddo autistico”⁴⁴, in cui l'essere umano – attraverso un'inversione dei sogni gloriosi affidati all'evoluzione nella più squallida metamorfosi nel subumano – si riscopre barbarico e persino antropofago. Questa vicenda, tuttavia, è attraversata da un'inflexione minima di pentimento affidata a quel lumicino in cui il padre arde olio motore recuperato tra i rifiuti per poter continuare a leggere storie al bambino⁴⁵ – unico elemento narrativo che offre un valore superstita di positività tratto dai resti materiali della cultura d'un tempo. Uno spiraglio labile, che rischiarla la tomba-mondo quanto la debole lanterna che si alimenta di materiale di risulta. Ma vi è un episodio in particolare che qui vorrei ricordare.

Il protagonista del romanzo di McCarthy, attraversando la piana deserta di un mondo devastato in compagnia di suo figlio, dopo aver vagato in mezzo all'immondizia e alle macerie – un vero “mare di rifiuti” – scopre un supermercato abbandonato. Alla sua entrata vi è un distributore automatico di bibite: aperto con un piede di porco e rovesciato a terra, tra i suoi ingranaggi nasconde ancora un freddo cilindro di metallo. Si tratta di una lattina di bevanda gassata, ultimo resto di un mondo scintillante ridotto a una “terra febbricitante”, offuscata da una nube oscura che, dal basso, appare come “un freddo glaucoma”. Gli abitanti di questo inferno post-atomico sono “gusci d'uomini senza fede che avanzavano come nomadi” tra i cumuli di macerie di ciò che è stato⁴⁶.

È forse la sola scena commovente di tutto il romanzo; una scheggia di speranza si sprigiona da essa facendo appello a un desiderio sopito di felicità – persino al cospetto dell'incombente *finis mundi*. Il bambino, che non ha mai visto nulla di simile, pare incantato da quell'oggetto inusuale: il padre strappa la linguetta di alluminio e porge la lattina come un prezioso dono al figlio. Un leggero sfrigolio, fatto di aromi penetranti e minuscole bollicine, si sprigiona dal contenitore metallico come un mondo compresso e in miniatura, un'effervescenza capace di veicolare antiche fantasie e aspettative tradite dal collasso della civiltà dei consumi, ma che fanno ancora appello al nostro desiderio di felicità. Si tratta di un microcosmo salvifico che persiste a dispetto della catastrofe proprio in quanto non è mai stato: il suo cuore segreto è fatto di promesse e desideri che, per quanto strategicamente associati ai prodotti del mercato di un tempo, sono stati costantemente traditi e

44 McCarthy 2007, 118.

45 McCarthy 2007, 6.

46 McCarthy 2007, 3 e 22.

disattesi. I prodotti di consumo, con le loro scritte mirabolanti che alludono a un paradiso dei sensi e degli affetti, liberi dalle strategie di vendita e dalle promozioni fantasmagoriche dei grandi magazzini, in questo caso diventano simbolo di un fallimento che – nel profondo di *ciò che resta* – è tuttavia ancora capace di alludere a un *possibile e altro* appagamento del desiderio. L'oggetto defunzionalizzato, ridotto a spazzatura, diviene la vera e anticonformistica immagine utopica, in grado di convertire il tradimento perpetrato dalla società dei consumi in una nuova promessa di felicità. Si tratta, in fondo, come direbbe Hannah Arendt, della liberazione degli oggetti dalla loro "schiavitù di essere utili", schiavitù "che si deve aggiungere in modo complementare a quella degli uomini"⁴⁷. Oramai private della loro funzione, le cose "si presentano come un'immensa congerie di materiali residui, sui quali esercitare il proprio virtuosismo"⁴⁸, in cui è utile innestare il proprio immaginario etico-politico.

C'è una differenza tra ciò che è stato e ciò che è ancora possibile: sotto le scorie che coprono ogni cosa, tra le lacere confezioni di plastica e le cartacce di ogni tipo – le cui didascalie commerciali diventano sempre più illeggibili, simili a geroglifici di un linguaggio sconosciuto – si può ancora avvertire "una musica senza forma per i tempi a venire", o forse "l'ultima musica della terra evocata dalle sue stesse ceneri"⁴⁹. Sotto i fitti strati di polvere che ricoprono i cartelloni pubblicitari, ad esempio, è ancora dato vedere la *réclame* di un prodotto che non esiste più; in qualche modo questi oggetti, carichi delle promesse di un tempo, ritornano – smozzicati, quasi frammenti allegorici di un mondo oramai inesistente – nei sogni segreti e inconfessabili dell'ultimo uomo: nel dormiveglia, scrive McCarthy, apparivano al protagonista "cose che non conosceva più", ricordi capaci di squarciare "il vuoto nero e schiacciante dell'universo"⁵⁰.

Anche nella realtà apocalittica descritta da McCarthy il linguaggio – i nomi – hanno uno strano destino: "il mondo si riduceva a un nocciolo nudo di entità analizzabili. I nomi delle cose che seguivano lentamente le cose stesse nell'oblio. I colori. I nomi degli uccelli. Le cose da mangiare. E infine i nomi di ciò in cui uno credeva. Più fragili di quanto avesse mai pensato. Quanto di tutto questo era già scomparso? Il sacro idioma privato dei suoi referenti e quindi della sua realtà. Ripiegato su se stesso come un essere che cerca di preservare il calore. Prima di chiudere gli occhi per sempre"⁵¹ – e, tuttavia, un attimo prima della notte eterna, in lontananza si avverte ancora quella musica che sa di tutto *l'inadempito*, "una strana forma di bellezza" che attende ancora l'uomo in qualche posto, oltre a tutto ciò che è stato detto e creduto nel mondo di ieri. In fondo, "ci vuole un sacco di tempo per morire", ed è sempre possibile ritrovarsi salvi in un "Paradiso vicino a Dio"⁵².

47 Arendt 1981, 160.

48 Viale 1995, 90.

49 McCarthy 2007, 62.

50 McCarthy 2007, 100-101.

51 McCarthy 2007, 68.

52 McCarthy 2007, 77.

Conclusioni

Nonostante la forte contrapposizione tra motivi ideali (rinascimentali) e tonalità distopiche (della narrativa contemporanea), da questo accostamento si evincono alcuni tratti paradossali, che portano a rovesciare ogni giudizio in merito ai due modelli antitetici riportati sulla base di una netta contrapposizione ideale-distopica (nella fattispecie di una radicale alternativa bene-male): Leonardo-Alberti-Rossellino *versus* Auster-McCarthy.

1. Nel repertorio “utopico” classico si dà come assodata una certa stratificazione sociale, che deve corrispondere, sul piano cittadino, a una netta separazione tra mondo del lavoro (e della fatica animale) e onorati costumi borghesi; la stessa dicotomia si riversa nel dispositivo ingegneristico immunitario che deve dislocare la rete delle acque reflue, pericolose per la salute, dalle vie preposte alle passeggiate dei signori;
2. Il progetto pientino, come esperimento urbano, ha realizzato una splendida realtà di villeggiatura. Tale era per Pio II (quale sua saltuaria residenza estiva) e così, di fatto, continua ad essere oggi per la gran massa dei turisti della bella stagione, che prendono d’assalto questo luogo intonso e fuori dal tempo. Ma è una città vivibile, in quanto tale? Alcune testimonianze raccolte *in loco* sulle famiglie autoctone rendono la risposta a questa domanda più controversa di quanto si pensi. Come se la perfezione di un modello urbano, trasformato in concreta topografia cittadina, non fosse di per se stessa abitabile. L’ideologia soggiacente a tale incantevole realizzazione è ancora quella del luogo di elezione, della città-palazzo come sede di una casta avulsa dalla vita concreta, che mal si presta alla quotidiana economia cittadina;
3. Nei romanzi distopici, con una certa enfasi, viene suggerito un modello virtuoso di economia di sussistenza, basato sul recupero di tutto ciò che è ancora servibile. Tale economia del residuale, sciolta dalle derive politiche coercitive descritte, diviene un importante suggerimento per le attuali amministrazioni cittadine – in cui poco o nulla viene recuperato;
4. In McCarthy si ipotizza addirittura una funzione anamnestic-redentiva della spazzatura: come se gli oggetti abbandonati, rotti e defunionalizzati rappresentassero l’ultimo avatar del pensiero religioso in un’epoca in preda alla distruzione. Dal *memento mori* al *memento sperare*, torsione resa possibile dal fulcro instabile del residuale. D’altronde, come scrive P.K. Dick, il vero Dio “si mimetizza con l’universo, con la regione stessa che ha invaso: assume le parvenze di bastoni e alberi e lattine di birra ai margini della strada; finge di esser spazzatura gettata via, rottami di cui nessuno si cura. Appostato, il vero Dio tende letteralmente degli agguati alla realtà e a noi stessi [...] ci attacca e ci ferisce nel suo ruolo di

antidoto [...] come un seme giace nascosto entro la massa irrazionale”⁵³ e al deserto disperato di un mondo votato allo spreco e sopraffatto dalle proprie deiezioni.

Bibliografia

- Alberti, Leon Battista. 1890. *Ad Joannem Andream Bussum episcopum Aleriensi*. In *Opera inedita et pauca separatim impressa*. Firenze: Sansoni.
- . 1985. *L'architettura* (trad. in lingua fiorentina di C. Bartoli, Venezia: Franceschi, 1565). Bologna: Forni.
- Arendt, Hannah. 1981. *Il futuro alle spalle* (1968). Tr. it. Bazzicalupo Valeria e Muscas Silvano. Bologna: Il Mulino.
- Auster, Paul. 2003. *Nel paese delle ultime cose* (1987). Tr. it. Bocchiola Massimo. Einaudi: Torino.
- Certeau, Michel de. 1984. “Nicolas de Cues, le secret d’un regard”. *Traverses*, n. 30-31: 70-86.
- Clayton, Martin. 2019. *Leonardo. Il genio nei disegni*. Tr. it. Screm Cristiano. Milano: Jaca Book.
- Chastel, André. 2017. *La sphère et le cube*. Parigi: L’Échoppe.
- Cusano, Nicola. 1965. *De Idiota* (1450). In *Scritti filosofici*, vol. I. Bologna: Zanichelli.
- . 1971. *Lettera a Rodrigo sanchez de Arevalo* (1442). In *Opere religiose di Nicolò Cusano*, 597-610. Torino: UTET.
- . 1988. *La dotta ignoranza* (1440a). *Le congetture* (1445b), Milano: Rusconi.
- . 1980. *De visione Dei* (1453). In *Scritti filosofici*, vol. II. Bologna: Zanichelli.
- Dick, Philip K. 2006. *Valis* (1981). Tr. it. Zinoni Delio. Roma: Fanucci.
- Filippi, Elena. 2017. “‘La quadratura del cerchio’: Pio II, Cusano, Alberti e la ricerca della misura ideale per il nuovo cittadino dell’Europa moderna”. *Canonica. Rivista di Studi Pientini*, n. 7: 65-101.
- Garin, Eugenio. 2018. *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Roma-Bari: Laterza.

⁵³ Dick 2006, 105.

- Gaudini, Gianna. 2020. "Pienza nell'ambito culturale del Quattrocento" in *Pienza e il disegno dell'utopia*, 25-50. Verona: Businelli Editore.
- Giorgio Martini, Francesco di. 1841. *Trattato di architettura civile e militare* (1486 ca.). Torino: Tipografia Chirio e Mina.
- Imperiale, Sergio. 2022. *Le forme del pensiero. Pio II, Cusano e la città di Pienza*. Tesi triennale di Filosofia discussa all'Università degli Studi di Torino.
- Insolera Manuel. 1996. *La trasmutazione dell'uomo in Cristo nella mistica, nella cabala e nell'alchimia*. Roma: Arkeios.
- Leonardo da Vinci. 1975-1980. *Codice Atlantico della Biblioteca Ambrosiana di Milano* (1477-1518). Marinoni Augusto, a cura di. 12 voll. Firenze: Giunti-Barbera.
- . 1986-1990. *I manoscritti dell'Institut de France di Parigi* (1492-1514). Marinoni Augusto, a cura di. Firenze: Giunti-Barbera, 12 voll.: Ms. A, B, C, D, E, F, G, H, I, K, L, M.
- . 1968-1969. *The Drawings of Leonardo da Vinci in the Collection of Her Majesty the Queen at Windsor Castle* (1478-1518). Clark Kenneth, a cura di. Londra: Phaidon Press, 3 voll.
- . 2002. *Trattato della pittura* (1651). In *Scritti. Tutte le opere: Trattato della pittura, Scritti letterari, Scritti scientifici*. Recupero Jacopo, a cura di. Milano: Rusconi.
- Manetti, Giannozzo. 2018. *De dignitate et excellentia hominis* (1453). Milano: Bompiani.
- McCarthy, Cormac. 2007. *La strada*. Tr. it. Testa Martina. Torino: Einaudi.
- Nathan, Johannes, e Frank Zöllner. 2017. *Leonardo da Vinci. Disegni*. Tr. it. Baroni Costantino et al. Colonia: Taschen.
- Pacioli, Luca. 1889. *Divina proportione*. Secondo l'edizione veneziana del 1509, Wintenberg Constantin, a cura di. Vienna: Carl Graeser (Riproduzione anastatica Nabu Public Domain Reprints: Brinigsville PA, 2010).
- Petrarca, Francesco. 1999. *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367). Milano: Mursia.
- Piccolomini, Enea Silvio (papa Pio II). 2008. *Commentarii*. Testo latino a fronte, 2 voll. Adelphi: Milano.
- Pieper, Jan. 1998. *Pienza: Il Progetto Di Una Visione Umanistica Del Mondo*. Fellbach: Edition Axel Menges.

Ramelli Ilaria, a cura di. 2005. *Corpus hermeticum*. Milano: Bompiani.

Santinello, Giovanni. 1962. “Niccolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull’arte” in *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Internazionale di Bressanone nel 1960*, Firenze: Sansoni.

Viale, Guido. 1995. *Un mondo usa e getta. La civiltà dei rifiuti e i rifiuti della civiltà*. Milano: Feltrinelli.

Wells, Herbert G. 1895. *The Time Machine*. Londra: Heinemann.

Organizzare la città. Dalla teoria alla prassi

Sergio Foà

Gli antipodi da conciliare: i *brownfields* e i beni comuni urbani

ABSTRACT: *The European Union defines degraded urban areas as brownfields, referring to situations of decommissioning and abandonment (CLARINET Project, EU Commission). Brownfields are mainly polluted industrial sites for which reuse or transformation of use interventions are planned that enhance their characteristics and geographical location. In Turin we remember the Thyssen area, abandoned since 2007 and still subject to a late process of remediation from hexavalent chromium. The prerequisites for the recovery are assessed by the City Council, as this may lead to exceptions to the urban planning instruments. The objective of urban regeneration can also be pursued through the management of common goods in the municipal area. The regulations for the care, shared management and regeneration of urban common goods are placed in this context. We intend to analyze the cases of management of urban common goods and the participatory model of citizens, to preserve the usefulness of the good also for future generations, especially for the recovery of brownfields.*

KEYWORDS: *brownfields, urban planning instruments, regeneration programs, common goods, future generations.*

1. Premessa

I terreni abbandonati in area urbana pongono molteplici questioni giuridiche, economiche e sociali e sollecitano riflessioni sui rimedi esperibili per la loro rigenerazione e la migliore cura dell'interesse pubblico. Apparentemente agli antipodi, rispetto ad essi, si collocano i beni comuni urbani, categoria di recente elaborazione teorica ma ormai diffusa nelle previsioni dei regolamenti comunali. La cura di questi ultimi beni presuppone e formalizza la volontà dell'ente territoriale e dei cittadini di operare congiuntamente per valorizzare determinate aree del territorio, anche mediante la loro destinazione ad usi temporanei, in deroga alle previsioni degli strumenti urbanistici. Le tipologie di intervento possibile variano in ragione dello stato di degrado e di abbandono dei beni; nei casi più gravi la effettiva rigenerazione richiede una modifica del piano regolatore generale ed un attento coordinamento con le politiche e gli adempimenti di recupero della salubrità ambientale.

In questa sede si intende valutare se i due antipodi, nella loro accennata qualificazione formale, possano essere conciliati, riconducendo a coerenza complessiva le scelte dell'amministrazione comunale. In particolare, si assume ad esempio l'area torinese dell'ex stabilimento industriale Thyssenkrupp, accennando ai possibili

scenari di riqualificazione e rigenerazione, in applicazione degli strumenti giuridici offerti dal legislatore alla pubblica amministrazione, purtroppo senza coerenza di sistema.

2. Il primo “antipodo”: i brownfields (“terreni scuri”)

La definizione di brownfields (“terreni scuri”) non è normativa, ma elaborata da gruppi di lavoro nominati dalle Istituzioni internazionali. Nell’ambito dell’Unione europea il termine è stato forgiato dal Working Group “Clarinet” della Commissione Europea, DG Research, composto da istituzioni di sedici Stati membri e impegnato nell’individuazione di politiche e strategie intese a recuperare terreni degradati e abbandonati.

La definizione è strettamente correlata al profilo ambientale: “sites that have been affected by the former uses of the site and the surrounding land; are derelict or underused; have real or perceived contamination problems; are mainly in developed urban areas; require intervention to bring them back to beneficial use”. L’attenzione è quindi concentrata sugli interventi di bonifica e ripristino ambientale di aree precedentemente utilizzate a fini antropici, di tipo produttivo, e successivamente dismesse, inquinate, localizzate prevalentemente in un contesto urbano.

Come da tempo è stato rilevato dall’Agenzia per la protezione dell’ambiente e per i servizi tecnici¹, tale visione appare limitata agli effetti prodotti sugli strumenti urbanistici e non considera gli effetti sociali ed economici degli interventi di recupero delle aree così classificate.

Non pare molto più attenta alle potenzialità di riqualificazione nemmeno la definizione fornita dall’ordinamento statunitense della United States Environmental Protection Agency (EPA), che identifica i brownfields come “real property, the expansion, redevelopment, or reuse of which may be complicated by the presence or potential presence of a hazardous substance, pollutant, or contaminant”.

Pare per contro evidente che la riqualificazione delle aree in esame richieda un’attenta e complessiva considerazione sulla relativa localizzazione, riferita all’uso passato e attuale, nonché al contesto geografico, economico e sociale ove i siti sono collocati.

In questa direzione si possono segnalare alcuni sporadici interventi del legislatore nazionale, intesi a promuovere azioni positive di contrasto ai fenomeni di esclusione sociale per l’integrazione delle popolazioni residenti nei brownfields, come ad esempio mediante l’istituzione delle “zone franche urbane”, cfr. art. 1, c. 340 ss., l. 27 dicembre 2006, n. 296, Disposizioni per la formazione del bilancio annuale e pluriennale dello Stato (legge finanziaria 2007), individuate sulla base di indicatori di degrado sociale (disoccupazione, scolarizzazione, ecc.) e governate mediante il sostegno pubblico per le nuove iniziative economiche². Per il vero

1 APAT 2006.

2 Passalacqua 2019, 5.

l'unico riferimento di normativa interna in cui si utilizza il termine brownfield è contenuto in un decreto del Ministero dello Sviluppo Economico, 10 settembre 2010, recante Linee guida per l'autorizzazione degli impianti alimentati da fonti rinnovabili, dove il termine brownfield è utilizzato quale parametro di giudizio positivo ("riutilizzo di aree già degradate da attività antropiche, pregresse o in atto")³.

Dal punto di vista urbanistico, i brownfields sono dotati di opere di urbanizzazione primaria e secondaria in ragione della loro precedente destinazione d'uso attribuita dall'amministrazione locale e dallo strumento di pianificazione urbanistico⁴, ma la loro rifunzionalizzazione non dovrebbe limitarsi ai soli profili ambientali, dovendo piuttosto mirare alla rigenerazione complessiva dell'area.

L'analisi in letteratura si concentra prevalentemente sulla ripartizione degli oneri finanziari tra pubblica amministrazione e privati per riqualificare i "terreni scuri" e quindi sugli strumenti giuridici utili a permettere le serventi operazioni. La dinamica è tristemente ricondotta ai rapporti tra Stato e mercato, escludendo la necessità dell'intervento finanziario pubblico ove l'investimento di riqualificazione del privato sia per questo remunerativo; negli altri casi distinguendo forme di partenariato pubblico-privato regolate secondo lo schema "command and control"⁵ dai casi in cui l'intervento pubblico è indispensabile, proprio in ragione del rapporto tra i costi di riqualificazione e valore del progetto⁶. Per contro, taluno ha perfino enfatizzato il mercato e il suo "ruolo fattivo e virtuoso che viene chiamato a giocare a poter agevolare (con una contraddizione soltanto apparente) il passaggio dal paradigma meccanicistico a quello ecologico"⁷.

Negli ultimi anni le misure di incentivazione alla ripresa economica di cui al PNRR e i correlati "decreti semplificazione" hanno incentivato l'adozione di piani di recupero e di sviluppo riducendo l'importo del contributo di costruzione dovuto per gli interventi di rigenerazione urbana. Si tratta in tutta evidenza di interventi normativi sporadici e poco organizzati tra di loro, sprovvisti del coordinamento tra politiche e serventi strumenti giuridici, che è invece irrinunciabile per la riqualificazione sociale delle aree scure.

3. Il secondo antipodo: i beni comuni urbani e l'urbanistica di quarta generazione

In mancanza di una definizione giuridica di "beni comuni", occorre riferirsi alla proposta formulata dalla Commissione Rodotà nel 2007: "cose che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona, e sono informate al principio della salvaguardia intergenerazionale delle utilità". In letteratura si rimarca che per il diritto vigente essi non sono né privati né pubblici, né merce né oggetto, e dunque sono beni che non possono assumere

3 Demichelis 2023, 63.

4 Demichelis 2023, 64.

5 Holling and Meffe 1996, 328 ss.

6 Demichelis 2023, 64.

7 Ferrara 2018.

valore di scambio. Essi soddisfano un interesse che non appartiene solo alla comunità di riferimento, che ne ha cura, ma anche alle generazioni future: in questo senso conforta la nozione, già nota al diritto, d'interesse cd. diffuso.

Si configura, così, una “categoria nuova”, che permetterebbe di superare la dicotomia tra pubblico e privato e anche di sottrarre alcuni beni all'interesse economico produttivo-accrescitivo.

In questo senso si può arricchire il diritto dei beni pubblici e dei beni demaniali, distanziandoli ancora di più dallo schema della proprietà privata. Si tratta di recuperare la concezione originaria del demanio, inteso come “proprietà collettiva, cioè una proprietà da cui ogni membro della collettività poteva trarre delle utilizzazioni”. I beni comuni sono il rimedio alla rottura del legame tra bene e collettività, che ha portato alla fine del '900 ad attribuire “all'ente territoriale la proprietà individuale del bene e ai componenti la collettività un diritto reale parziario di uso o di utilizzazione sul bene altrui”⁸.

La caratteristica peculiare dei beni comuni è, appunto, la loro relazione qualificata con la comunità, e ciò ne giustifica l'assoggettamento a un regime giuridico particolare. Quindi si tratta di una nuova forma di “pubblicità”, che li sottrae al regime giuridico della proprietà privata: sono beni non solo preordinati a soddisfare un interesse pubblico, ma amministrati da una comunità di riferimento.

Gli economisti classificano il bene pubblico come bene non escludibile e non rivale; la sua fruizione non postula forme di aggregazione o di tipo comunitario, in quanto viene fruito in maniera individualistica. Il bene comune, in più, non solo è di tutti, ma per essere goduto comporta una certa “convergenza di fruizione”, che merita una attenzione particolare del diritto⁹. La nuova pubblicità, dunque, è rappresentata dalla convergenza di fruizione, intesa come partecipazione della collettività alle scelte sulla destinazione e sulla gestione degli stessi beni¹⁰.

Il coinvolgimento della collettività amministrata nelle scelte sulla destinazione delle aree e dei beni ha indotto taluno, con una certa enfasi, a immaginare l'avvento di una urbanistica “di quarta generazione”, fondata sull'affermazione del “diritto delle città” e una nuova forma di protagonismo dei cittadini¹¹.

4. Uno strumento di potenziale conciliazione: i regolamenti comunali sui beni comuni

La riappropriazione di tali beni da parte della comunità avviene non tanto in termini dominicali ma di contributo alla valorizzazione. Lo strumento giuridico servente, sperimentato ormai in più di duecento Comuni italiani a partire dal modello di Bologna del 2014, è il regolamento per l'amministrazione condivisa dei beni

8 Giannini 1963.

9 Zamagni 2013.

10 Viale e Foà 2020.

11 Giusti 2019.

comuni. L'amministrazione condivisa pone l'attenzione sul "profilo dinamico" dei beni comuni, cioè sulla loro gestione, secondo la proposta formulata nel 1997 da Gregorio Arena¹².

Il nuovo rapporto tra amministrazione e amministrati è fondato su tre presupposti:

1) che questi ultimi escano dal ruolo passivo per diventare "co-amministratori", soggetti attivi che, integrando le risorse di cui sono portatori con quelle di cui è dotata l'amministrazione, si assumono una parte di responsabilità nel risolvere problemi d'interesse generale;

2) che i dipendenti pubblici, se adeguatamente formati e motivati, siano in grado di far funzionare il modello di co-amministrazione;

3) che sia non solo possibile ma anche necessario inquadrare all'interno di una nuova griglia teorica una serie di esperienze e istituti giuridici presenti nel nostro sistema amministrativo, ma ancora privi di inquadramento giuridico.

Un simile mutamento di paradigma è inserito nella riforma costituzionale del Titolo V: l'introduzione del principio di sussidiarietà orizzontale, secondo una certa lettura, ha sostanzialmente costituzionalizzato l'amministrazione condivisa.

Così, in attuazione dei regolamenti comunali, sul piano pratico sono stati previsti appositi strumenti, "patti di collaborazione", per la cura e la gestione del bene comune (urbano). Mediante questi strumenti il Comune e i cittadini concordano ciò che è necessario ai fini della realizzazione degli interventi di cura, rigenerazione e gestione dei beni comuni in forma condivisa¹³. Dal punto di vista sostanziale, si tratta di atti amministrativi di natura non autoritativa.

In via innovativa i regolamenti e i patti di collaborazione determinano un fenomeno cd. di funzionalizzazione inversa¹⁴, nel senso che sono ora gli apparati amministrativi (serventi) ad essere funzionalizzati dai cittadini attivi, e non viceversa.

Il Regolamento della Città di Torino (n. 391 del 2019) prevede lo strumento del "negoziato civico" da concludere con "soggetti civici" per la co-progettazione riferita a una crescente intensità di impegni: la cura occasionale dei beni; la gestione condivisa di spazi ed i veri e propri interventi di rigenerazione urbana. Secondo questo schema il negoziato civico, e in generale il patto di collaborazione, non può operare in deroga alle previsioni degli strumenti urbanistici, sicché l'amministrazione condivisa presuppone e implica scelte urbanistiche coerenti con la massima valorizzazione dei beni e delle aree interessate.

5. Il problema (insuperato) della legittimazione processuale per la tutela dei beni comuni

Secondo la proposta di riforma della Commissione Rodotà, "alla tutela giurisdizionale dei diritti connessi alla salvaguardia e alla fruizione dei beni comuni ha

12 Arena 1997.

13 Arena 2016.

14 Michiara 2016.

accesso chiunque, salvi i casi di legittimazione per la tutela di altri diritti e interessi all'esercizio dei danni arrecati al bene comune per cui è legittimato in via esclusiva lo Stato" (art. 1, comma 3, lett. c). Il nostro sistema giuridico e processuale è tuttavia contrario alla previsione di forme di azione popolare, cioè di azioni che permettono a chiunque di tutelare interessi super individuali. Unico caso è previsto dall'art. 9 del Testo Unico degli Enti Locali, una sorta di sostituzione processuale, secondo la quale il cittadino può agire in giudizio per supplire all'inerzia dell'amministrazione in difesa di interessi non tutelati dalla amministrazione stessa.

Si tratta allora di comprendere chi può agire in giudizio per la tutela dei beni comuni, visto che gli interessi sottesi sono diffusi e riguardano tutti gli appartenenti a una comunità molto ampia.

La giurisprudenza amministrativa, fin dagli anni Sessanta e Settanta in tema ambientale, ha sempre cercato di ancorare la legittimazione ad agire ad alcuni criteri. Il criterio utilizzato inizialmente era la *vicinitas*, ossia il collegamento della persona fisica, che si assumeva portatrice di interessi super individuali, con il territorio che intendeva proteggere e sul quale si producevano gli effetti degli atti della pubblica amministrazione. Poi i giudici amministrativi hanno favorito gli strumenti della partecipazione procedimentale delle associazioni portatrici di interessi super individuali, anticipando l'ampliamento dei soggetti titolari del potere di partecipare al procedimento amministrativo (poi previsto dall'art. 9 legge n. 241/1990).

Tuttavia, lo spirito di fondo era sempre individualizzante e riconosceva legittimazione processuale solo a chi era in grado di dimostrare un interesse giuridico qualificato. In tema di beni comuni lo spiraglio per ampliare la legittimazione processuale può essere riconosciuto invocando la portata precettiva del principio di sussidiarietà orizzontale, di cui all'art. 118, ultimo comma, Costituzione. In tal modo la giurisprudenza potrebbe ampliare la possibilità per cittadini e formazioni sociali di ricorrere in sede giurisdizionale, chiedendo di sindacare la legittimità dell'azione amministrativa circa l'uso e la gestione dei beni comuni.

In questa direzione sono interessanti due isolate pronunce del TAR Liguria. La prima invoca espressamente il principio di sussidiarietà orizzontale per riconsiderare la posizione dei soggetti coinvolti nell'azione amministrativa: "ai singoli e alle loro formazioni sociali dovrà essere garantita la più ampia possibilità di sindacare in sede giurisdizionale l'esercizio della funzione amministrativa" (Sez. I, 18 marzo 2004, n. 267). Per la seconda "la costituzionalizzazione del principio di sussidiarietà orizzontale comporta il riconoscimento della legittimazione dei singoli ad impugnare, senza che sia necessaria l'intermediazione di alcun ente portatore di interessi generali, i provvedimenti che incidono negativamente sulla qualità della vita dei soggetti residenti in un determinato territorio" (Sez. II, 31 ottobre 2012, n. 1348).

Si tratta tuttavia di interpretazioni giurisprudenziali minoritarie, che valorizzano la portata del principio di sussidiarietà orizzontale. Oggi l'interesse diffuso non è ricondotto tra le situazioni soggettive sostanziali tutelabili direttamente davanti al giudice, come ha ancora ribadito l'Adunanza plenaria del Consiglio di Stato (sentenza 20 febbraio 2020, n. 6) e nemmeno la ridefinizione della *vicinitas* in termini "assiologici" (Adunanza plenaria, sentenza 9 dicembre 2021, n. 22) consente di superare questo limite.

L'interesse qualificato alla tutela dei beni comuni richiede un riconoscimento espresso delle pretese partecipative dei singoli, com'è stato fatto dai vari regolamenti comunali. In tal modo i singoli vanterebbero interessi procedimentali, cioè pretese a partecipare alle scelte sull'uso e sulla gestione dei beni, e le stesse pretese potrebbero poi essere difese davanti al giudice amministrativo ove venissero frustrate dall'Amministrazione.

In sintesi, si può affermare che co-amministrazione e convergenza di fruizione garantiscono una nuova forma di pubblicità del bene e possono offrire strumenti di tutela riguardo alla loro gestione, se vi sarà un mutamento di paradigma condizionalizzato dalla giurisprudenza.

6. Il caso dell'area Thyssenkrupp nella Città di Torino

Un riferimento concreto di brownfield e di occasione per coinvolgere la comunità locale nella riqualificazione riguarda l'area di Torino dell'ex Stabilimento Thyssenkrupp. Si tratta di una porzione di circa 134.000 mq nel quadrante nord ovest della Città, ricadente all'interno della Zona Urbana di Trasformazione (Z.U.T.) Ambito 4.15 "Regina Margherita".

La porzione coincide con il comparto produttivo sul quale insistono il capannone Ilva Bonafous e lo Stabilimento Thyssenkrupp Acciai Speciali Terni. Di antica proprietà dell'IPAB Bonafous, una delle più grandi Istituzioni Pubbliche di Assistenza e Beneficienza del Piemonte, l'intera area era stata assegnata all'Ospedale San Giovanni e successivamente smembrata con destinazioni d'uso in parte a verde pubblico e in parte per l'espansione del tessuto urbano. Nel 1957 Fiat ne acquistava 336.439 mq che il PRGC del 1959 ha trasformato in area industriale, con la possibilità di impiantare anche un raccordo ferroviario per collegare i terreni ex Bonafous con la Sezione Ferriere Fiat e con altre linee e stazioni.

Oggi, da ormai più di quindici anni, l'area in esame è un'enorme piaga nel corpo della città, inquina l'aria, il sottosuolo e la falda idrica, doloroso testimone della tragedia che nella notte del 6 dicembre 2007 ha visto morire arsi dalle fiamme sette operai dello stabilimento.

Nel 2017 la giunta comunale ha revocato le deliberazioni di variante di Piano regolatore del 2013-2014 che aumentavano a dismisura la rendita fondiaria di quella porzione del territorio comunale¹⁵.

Oltre all'impianto di neutralizzazione degli acidi con le sue vasche di cemento armato poste ad est del reparto acciaio inox, che sono tuttora oggetto di preoccupazione, diverse ricerche del servizio epidemiologia dell'ASL TO3 e dell'ARPA hanno evidenziato la possibile relazione tra alti tassi di mortalità, molto superiori alla media cittadina, fra gli abitanti delle zone a nord di corso Regina Margherita e l'insediamento di siti industriali a lavorazioni inquinanti.

¹⁵ Si tratta delle varianti n. 05479 del 9 dicembre 2013 e n. 04625 del 10 febbraio 2014.

Subito dopo il disastro del 2007, alcune voci avevano chiesto la restituzione gratuita di quelle aree alla Città, ma le amministrazioni che si sono succedute negli anni non hanno proceduto in tale direzione, e tuttora faticano ad applicare il principio “chi inquina paga” previsto dal diritto dell’Unione europea e dall’art. 193, co. 3 del nostro Codice dell’Ambiente: “il Sindaco dispone con ordinanza le operazioni di bonifica e di ripristino dello stato dei luoghi e il termine entro cui provvedere, decorso il quale procede all’esecuzione in danno dei soggetti obbligati ed al recupero delle somme anticipate”.

A seguito dell’alluvione dell’ottobre 2000, lo stabilimento Ilva già Finsider ha cessato ogni attività produttiva, anticipando la chiusura definitiva già prevista per i primi mesi del 2001.

Per il 2007 era prevista la chiusura anche dell’impianto Thyssen Krupp e un Protocollo d’Intesa tra il Ministero delle Attività produttive, la Regione, gli Enti locali e le rappresentanze sindacali, impegnava la società Thyssen a ricollocare il personale, smontare gli impianti, bonificare il sito e cedere le proprie aree, coerentemente con le scelte urbanistiche e di sviluppo del territorio. La tragedia del 6 dicembre 2007 si è quindi abbattuta su uno stabilimento in fase di chiusura e che da tempo non era più oggetto di interventi di prevenzione degli infortuni, come la successiva vicenda giudiziaria ha definitivamente confermato.

Pur essendo gran parte di quell’area di proprietà pubblica, il Comune di Torino non ne ha rivendicato la restituzione alla città, nonostante l’appello in tal senso avanzato da gruppi consiliari, dalle organizzazioni ambientaliste e da comitati spontanei, né ha considerato l’ipotesi dell’espropriazione per pubblica utilità dell’area. In merito, il Regolamento comunale dei Beni Comuni Urbani richiama tale ultimo istituto, mediante rinvio all’art. 838 cod. civ., che “si applica se il deperimento dei beni ha per effetto di nuocere gravemente al decoro delle città o alle ragioni dell’arte, della storia o della sanità pubblica”.

Ancora di recente il Comune, mediante determinazione dirigenziale nel mese di gennaio 2023, ha concesso a Thyssenkrupp-Arvedi-AST una proroga del termine di presentazione del progetto di messa in sicurezza operativa (MISO), per la bonifica del sito, per la gestione della contaminazione in falda dal Cromo esavalente. Lo stesso progetto di MISO “dovrà essere ricalibrato rispetto all’effettiva modalità di utilizzo dell’area”.

La comunità cittadina non può superare quella tragedia con il semplice abbattimento del complesso industriale e la riqualificazione ambientale di quegli enormi spazi ma ha la necessità di essere risarcita tramite un intervento di rinascita del luogo, dove oggi si percepisce soltanto lutto e abbandono.

In tal senso è stata da ultimo formulata una proposta di deliberazione di iniziativa popolare di variante al PRGC al fine di destinare l’area alla realizzazione del nuovo Ospedale Maria Vittoria, in luogo della proposta di localizzare l’area servente nell’area giosstre della Pellerina, parco comunale, proposta dal Comune di Torino.

L’individuazione dell’area Thyssenkrupp, secondo la proposta dei cittadini, sarebbe coerente rispetto all’impegno di impedire ogni ulteriore consumo di suolo,

di tutelare ed aumentare il verde urbano, di contrastare gli effetti del cambiamento climatico per assicurare una migliore qualità della vita e dell'ambiente cittadino.

Gli obiettivi appena ricordati sono peraltro declinati dal Piano di Resilienza Climatica della Città di Torino (deliberazione del Consiglio comunale del 9 novembre 2020), che prescrive l'azzeramento del consumo di suolo nelle trasformazioni urbane, dal Piano Strategico dell'Infrastruttura Verde (deliberazione del Consiglio comunale del 22 marzo 2021) per mantenere e rafforzare gli ecosistemi e i loro servizi, tutelare la biodiversità, porre fine al consumo di suolo, quale risorsa esauribile che enfatizza il ruolo del custode pubblico, aumentare la quantità e la qualità delle aree verdi, e da ultimo dal Patto dei Sindaci per il Clima approvato dal Consiglio Comunale di Torino in data 13 febbraio 2023.

Se è vero che le scelte urbanistiche sono caratterizzate da lata discrezionalità amministrativa, la giurisprudenza ricorda tuttavia che le scelte comunali devono comunque garantire la "coerenza complessiva" nella pianificazione e gestione del territorio¹⁶.

In disparte il caso concreto, è indubbio che le scelte urbanistiche destinate a rigenerare terreni scuri, impedendo nuovo consumo del suolo, rispondano ai principi della "progettazione etica", che ha trovato da ultimo cittadinanza anche nel diritto dei contratti pubblici, ove in fase di localizzazione e progettazione delle opere pubbliche è sempre prevista la valutazione della rigenerazione di aree dismesse e degradate, anche al fine di evitare nuovo consumo di suolo¹⁷.

Bibliografia

APAT - Agenzia per la protezione dell'ambiente e per i servizi tecnici. 2006. "Proposta di linee guida per il recupero ambientale e la valorizzazione economica dei brownfields".

Arena, Gregorio. 2016. "Cosa sono e come funzionano i patti per la cura dei beni comuni", 6 febbraio 2016, labsus.org.

—. 1997. "Introduzione all'amministrazione condivisa". *Studi parlamentari e di politica costituzionale*, anno trentesimo - N. 117-118, 3o-4o trimestre 1997.

Demichelis, Mara. 2023. *Il governo digitale del territorio. Dagli usi temporanei alla rigenerazione urbana*. Napoli: Jovene.

¹⁶ Consiglio di Stato, Sez. IV, 26 marzo 2014, n. 1459; da ultimo Consiglio di Stato, sez. VII, 15 gennaio 2024, n. 490.

¹⁷ Cfr. art. 2, co. 2, Allegato I.7 d. lgs. n. 36 del 2023 (Nuovo Codice dei contratti pubblici): "il Documento di fattibilità delle alternative progettuali (DOCFAP) individua e analizza le possibili soluzioni progettuali che possono riguardare: l'ipotesi di non realizzazione dell'intervento, ove applicabile, le scelte modali e le alternative di tracciato per le infrastrutture lineari (oppure relative alla mobilità e al trasporto); per le opere puntuali, l'alternativa tra la realizzazione di una nuova costruzione o il recupero di un edificio esistente, ovvero il riutilizzo di aree dismesse o urbanizzate o degradate, limitando ulteriore consumo di suolo [...]".

- Ferrara, Rosario. 2018. "Brown economy, green economy, blue economy: l'economia circolare e il diritto dell'ambiente". *Il Piemonte delle autonomie*, n. 2/2018.
- Giannini, Massimo Severo. 1963. *I beni pubblici*. Roma: Bulzoni Editore.
- Giusti, Annalisa. 2019. "Il "diritto delle città" nella quarta generazione urbanistica" in Stella Richter, Paolo, a cura di, *Verso le leggi regionali di IV generazione*, 237 ss., Milano: Giuffrè.
- Holling, Crawford Stanley, and Gary K. Meffe, 1996. "Command and Control and the Pathology of Natural Resource Management". *Conservation Biology*, 1996, vol. 10, no. 2: 328 ss.
- Michiara, Paolo. 2016. "I patti di collaborazione e il regolamento per la cura e la rigenerazione dei beni comuni urbani. L'esperienza di Bologna". *Aedon*, fascicolo 2, maggio-agosto 2016.
- Passalacqua, Michela. 2019. "Politiche pubbliche e strumenti giuridici per rigenerazione e riuso di aree industriali e dismesse" in Passalacqua M., Pozzo G., a cura di, *Diritto e rigenerazione dei brownfields. Amministrazione, obblighi civilistici, tutele*, 5 ss. Torino: Giappichelli, Torino.
- Viale, Virginia e Foà, Sergio. 2020. "La tutela amministrativa dei beni comuni". *Volere la luna. Laboratorio di cultura politica e di buone pratiche*, n. 4/2020.

Renato Lavarini

Ivrea, città industriale del XX secolo.

La filosofia-di una città industriale. La filosofia-per un patrimonio mondiale UNESCO

ABSTRACT: *There is a philosophical vision that designs the industrial city developed by Camillo and Adriano Olivetti and that intersects, often promoting, the guidelines of Modern Architecture. Ludvig Mies Van der Rohe, one of the great interpreters of modern architecture, said that “architecture is the will of an epoch translated into space”. In our case, the architectural and urban system of the industrial city of Ivrea is a physical representation of a vision of the world, culture, economy, work. Not an original philosophical vision but derived from european and international stimuli, such as personalism and modernist and functionalist culture related to interesting psychological insights. All this inserted as background context in what the UNESCO World Heritage defines as Statement of Outstanding Universal Value, which embodies what was intended to prove in the application process that led “Ivrea Industrial City of the 20th century” to become a UNESCO World Heritage Property to be protected, conserved, and transmitted to future generations.*

KEYWORDS: *Olivetti, UNESCO, architecture, city, personalism.*

Introduzione

Il mio arrivo a Ivrea per occuparmi della candidatura per l'iscrizione nella Lista del Patrimonio Mondiale UNESCO di “Ivrea, città industriale del XX secolo” iniziò nel 2012 quando venni nominato, da parte dell'allora Provincia di Torino, quale membro del Gruppo Tecnico di coordinamento della candidatura stessa, istituito dal Ministero della Cultura. Nel 2013 divenni coordinatore della candidatura. Questo evento fu per me come se il destino avesse voluto, finalmente, rendermi visibile una strada che avevo intrapreso al termine del ciclo universitario, quasi trent'anni prima, e che avevo abbandonato non dando, allora, grande importanza al lavoro fatto.

All'inizio degli anni Ottanta fui, infatti, stimolato a lavorare sul Personalismo francese dedicando la Tesi di Laurea in Filosofia a uno dei principali rappresentanti di quel movimento, il filosofo Jean Lacroix, che operò con Emmanuel Mounier, fino alla morte di questi, insieme ad altri filosofi e intellettuali dell'epoca come, tra gli altri, George Izard, lo svizzero Denis de Rougemont e Paul L. Landsberg, e che si dedicò per tutta la vita allo studio dei temi relativi alla Persona, al suo carattere

progettuale, alla filosofia della persona come opposizione a sistema e ideologia, al comunitarismo e alla storia dello stesso Movimento Personalista.

Ebbi, quindi, l'opportunità di dedicarmi all'opera di Lacroix, pochissimo conosciuta in Italia, ed ebbi la fortuna di farlo confrontandomi periodicamente e direttamente con lui.

Le vicende della vita mi portarono, poi, a lavorare su altre tematiche, quali la filosofia e la scienza della comunicazione, entrando in contatto con istituzioni internazionali e con progetti legati a iniziative intraprese dall'UNESCO negli anni precedenti la caduta del muro di Berlino, quali il Rapporto McBride sul "nuovo ordine mondiale dell'informazione e della comunicazione" cui, all'inizio degli anni Ottanta, fu dedicato il documento "Many Voices One World".

Trovandomi, infine, a occuparmi del progetto di "Ivrea, città industriale del XX secolo", la città industriale olivettiana, mi sentii di nuovo immerso nella visione del mondo personalista e nei suoi valori espressi e, in questo caso, realizzati da Adriano Olivetti.

Tornavo, in un certo senso, là da dove ero partito.

La filosofia di una città industriale

Ludwig Mies van der Rohe¹, tra i più importanti rappresentanti dell'architettura moderna, ebbe a dire che "l'architettura è la volontà dell'epoca tradotta nello spazio".

Facendo riferimento a questa affermazione, si può dire che il sistema architettonico e urbanistico della città industriale di Ivrea è la rappresentazione fisica, in un certo senso l'incarnazione, della visione del mondo, della cultura, dell'economia, del lavoro propria di Adriano Olivetti.

Lo sviluppo della città industriale iniziò con gli anni Trenta del Novecento quando Adriano Olivetti assunse le redini dell'azienda paterna, dopo averci lavorato entrandovi nel 1924 come apprendista operaio e avendo avuto la possibilità di confrontarsi con la visione socialista del padre Camillo. Scrive Paolo Bricco in "Adriano Olivetti, un italiano del Novecento":

Camillo è socialista. È amico personale di Filippo Turati. Sarà vicino a lui nelle sue peripezie dentro al movimento socialista, nel non semplice rapporto con i fuoriusciti

¹ Ludwig Mies van der Rohe nacque ad Aachen nel 1886 e morì a Chicago nel 1969. Tra il 1930 e il 1933 venne chiamato, in sostituzione di Walter Gropius, a dirigere la scuola del Bauhaus fino alla sua definitiva chiusura. Costretto a lasciare la Germania per gli Stati Uniti, si trasferì definitivamente nel 1938, quando divenne direttore della scuola di architettura dell'Illinois Institute of Technology. L'ultima grande opera architettonica segnò però il suo ritorno in patria: nel 1962, Mies avviò il progetto della Neue Nationalgalerie di Berlino, che lo vedrà impegnato fino a pochi mesi prima della sua scomparsa e che ne consacrò definitivamente l'immagine di architetto del noto motto "less is more".

comunisti e nella costruzione del percorso che porterà il carismatico capo politico all'esilio in Francia durante il fascismo.²

Si formò in quegli anni la visione urbanistica di Adriano Olivetti che lo porterà a immaginare la città nuova e, nel 1934, ad affidare il compito di progettare un nuovo quartiere di Ivrea a Luigi Figini e Gino Pollini, tra i precursori dell'architettura moderna in Italia; progetto che venne presentato sul numero 101 del maggio 1936 di "Casabella". Scrive Bricco:

[...] nell'introduzione, Adriano Olivetti firma la summa concettuale ed estetica, sociale e politica del progetto. La città è funzionale: "Il quartiere studiato è un organismo armonico in se stesso nel senso che la vita individuale e sociale è funzione specifica di un'attività industriale esistente e si armonizza con essa. Una fabbrica di oltre 1000 operai, centro di produzione organizzato con un nucleo di vita sociale sul quale gravitano le abitazioni di chi lavora".³

Fu l'architettura moderna a introdurre il concetto di "città industriale" e questo ci viene ben dimostrato nell'importante testo di Nikolaus Pevsner *I pionieri dell'architettura moderna* (ed. it. 1943) in cui scrive:

non meno rivoluzionario è lo stile dei progetti di Tony Garnier per una città industriale, cominciati nel 1901 ed esposti nel 1904 [...] quando si accinse nel compito di progettare una città moderna così come avrebbe dovuto essere (si trattava di un progetto per Roma n.d.r.). [...] Garnier ebbe l'audacia di scrivere che "soltanto la verità è bella: e in architettura la verità è il risultato di calcoli fatti per soddisfare necessità conosciute con materiali conosciuti". Così nel campo della pianificazione urbana si batté per uno sviluppo lineare e non concentrico della città, per un raggruppamento razionale di edifici industriali, amministrativi e residenziali, per adeguati spazi aperti; gli piacevano i tetti piani e i campi da gioco per le scuole [...] e rifiutava gli angusti cortili interni.⁴

Non sappiamo se Adriano Olivetti conoscesse l'opera di Garnier ma negli anni Trenta iniziò la costruzione della sua città industriale. Figini e Pollini realizzarono gli ampliamenti della storica fabbrica dei Mattoni Rossi, l'asilo nido, la casa per operai a fianco dell'asilo nido e le case per famiglie numerose. Il tutto inserito e integrato nell'area dove sorgeva la fabbrica originaria ma, da una parte, andando verso la città storica in uno spirito di connessione e di ricucitura, dall'altra sfruttando ampi terreni che offrirono spazio vitale per chi vi abitava e incastonando questo nuovo nucleo nel verde originario (la collina di Monte Navale) e nel verde appositamente progettato.

Gli anni in cui si sviluppò la città industriale di Ivrea andarono, principalmente, dal 1934 al 1960 (anno della morte di Adriano Olivetti) ma proseguirono ancora, in una sorta di completamento, per almeno altri quindici anni. Qui vi lavorarono

2 Bricco 2022, 49.

3 Bricco 2022, 144.

4 Pevsner 1999 [1943], 214.

numerosi architetti e urbanisti: tra i più importanti italiani dell'epoca. Oltre a Figini e Pollini, Ignazio Gardella, Emilio Aventino Tarpino, Eduardo Vittoria, Ottavio Cascio, Marcello Nizzoli, Giuseppe Mario Olivieri, Annibale Fiocchi, Gian Antonio Bernasconi, Gino Valle, Roberto Gabetti e Aimaro Oreglia d'Isola. Con Figini, Pollini e il gruppo BBPR (Banfi, Belgioioso, Peressutti e Roger), Adriano Olivetti realizzò, tra il 1934 e il 1938, il primo progetto di piano regolatore di area vasta: il Piano Regolatore della Valle d'Aosta, entro i cui confini regionali stava allora Ivrea.

Lo stesso Le Corbusier, che quando visitò Ivrea nel 1936 definì la via Jervis intorno a cui si stava sviluppando la città industriale come "la strada più bella del mondo", tentò inutilmente di collaborare con Adriano Olivetti.

Il momento clou dello sviluppo dell'olivettismo, quello che a noi maggiormente interessa, arrivò con la Seconda Guerra Mondiale e con l'esilio in Svizzera nel 1944/1945 di Adriano Olivetti, periodo in cui entrò in contatto con il Personalismo francese. Fu come se avesse trovato in esso il modello teorico di riferimento del suo progetto urbano, industriale, sociale, culturale.

Proprio da questo contatto prese il via lo sviluppo e la messa a terra del sistema comunitario.

Un rapporto tanto stretto, un'influenza tanto importante, che fece nascere le Edizioni di Comunità e la rivista *Comunità* che diventarono anche il luogo in cui il Personalismo francese, specialmente con Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier, trovò la propria patria italiana. Le Edizioni di Comunità sostennero ed editarono opere sul personalismo oltre alle traduzioni di importanti testi personalisti. Alcuni esempi: nel 1949 venne tradotto e pubblicato *Rivoluzione personalista e comunitaria* di Emmanuel Mounier, ristampato nel 1955 e ancora poco tempo fa, nel 2022. Nel 1953 toccò a *Cristianesimo e democrazia* di Jacques Maritain. Nel 1956 Emilio Rossi pubblicò *Il pensiero politico di Jacques Maritain*; nel 1959 Mario Montani pubblicò *Il messaggio personalista di Mounier*. Nella riedizione del 2019 dell'intervista ad Adriano Olivetti contenuta in *Viaggio in Italia* di Guido Piovene (pubblicato sempre da Edizioni di Comunità nel 1957), è stato inserito un testo di Jacques Maritain.

In questo lasso di tempo, apparvero testi e raccolte di discorsi di Adriano Olivetti: *L'ordine politico delle Comunità* del 1945, *Società Stato Comunità* del 1952 con un saggio di Geno Pampaloni (responsabile dei servizi culturali dell'azienda) dedicato a Olivetti e al suo rapporto con il Personalismo. Scrive Pampaloni:

una storia delle origini dei movimenti comunitari – affermatasi ormai da un paio di decenni sul terreno tanto intricato e conteso delle competizioni politico-sociali – non è stata ancora scritta. Quando, e speriamo presto, lo sarà, essa dovrà spontaneamente distinguersi in due periodi: il primo, caratterizzato dalla formulazione in 'mito' e dal bando della rivoluzione personalistico-comunitaria, periodo che potrebbe perciò definirsi teorico-profetico e che abbraccia press'a poco il decennio 1932-1942; e il secondo che, iniziato nel '45, allo spirare del secondo conflitto mondiale, è tutt'ora in pieno svolgimento e si distingue dal precedente soprattutto per le prime esperienze concrete con cui si è tentato di tradurre in atto, sia pur parzialmente, tale rivoluzione, e che potrebbe perciò esser denominato pratico-sperimentale. Patria d'origine del primo, la Francia; del secondo, l'Italia. Apostoli dell'uno, Jacques Maritain ed Em-

manuel Mounier; dell'altro, l'autore dei saggi qui raccolti (Adriano Olivetti n.d.r.). La continuità dei due periodi, artificialmente, ma non per questo casualmente, separati o, se si preferisce, annodati dagli anni più critici della guerra, è dimostrata dalla perfetta consonanza dei loro promotori su tutti i punti fondamentali della Weltanschauung comunitaria.⁵

E ancora:

il Maritain rimase sempre sostanzialmente un teorico [...] e il Mounier il profeta e l'apostolo di un orientamento etico-spirituale; ma sia all'uno che all'altro non interessa poi che relativamente il presente immediato. [...] Al contrario, Adriano Olivetti scrive "L'ordine politico delle Comunità" mettendo a terra i principi teorici e facendo incarnare il concetto personalista della comunità.⁶

Quindi, sempre Pampaloni: "l'apporto fondamentale e originalissimo di Adriano Olivetti è soprattutto quello di aver dato consistenza precisa e definitiva al volto della 'Comunità'"⁷.

Questa relazione si esplicitò anche, in un percorso parallelo ma intrapreso in anni differenti, nell'azione politica. Nel 1932 nacque *Esprit*, nel 1934 fu fondato il movimento politico "Troisième Force" che si presentò senza successo, insieme al Parti Frontiste, alle elezioni nazionali francesi del 1936. Nel 1946 nacque la Rivista *Comunità* e nel 1947 il Movimento Comunità che partecipò senza successo alle elezioni politiche del 1953, poi alle locali del 1956, con evidente successo trattandosi del territorio canavesano, e, infine, alle politiche del 1958 alleandosi con il Partito Sardo d'Azione e con il Partito Contadini d'Italia, ottenendo la sola elezione di Adriano Olivetti.

La città industriale olivettiana è realizzata nello spazio, nell'ambiente, nel territorio e nel tempo. I suoi principali caratteri sono la luce favorita dai progetti architettonici di tutte le tipologie di edifici le cui ampie vetrate connettono interno ed esterno, il paesaggio, il verde e la connessione con la città storica; la cultura, l'arte, la formazione con la biblioteca di fabbrica e la formazione tecnica, il rapporto con l'arte e il sostegno della stessa, il welfare, i servizi sociali, la psicologia, l'educazione, le relazioni di fabbrica; l'innovazione e la creatività.

Per esplicitare alcuni di questi elementi desidero ricordare, oltre a Geno Pampaloni, Franco Fortini, l'uomo delle iniziative culturali di fabbrica e della rivista *Comunità*, colui che utilizzò la filosofia greca e i termini greci per dare i nomi ai prodotti Olivetti, che tradusse Simone Weil per le Edizioni di Comunità e che scrisse: "L'individuo non può scindere il mondo della produzione dai meccanismi della vita sociale"; gli asili nido a impronta montessoriana grazie all'attenzione di Adriano Olivetti per il pensiero junghiano e al suo personale rapporto con Ernst Bernhard; Cesare Musatti a cui Adriano Olivetti affidò il compito di realizzare nel 1943 il primo Centro di psicologia del lavoro; l'ingresso nel mondo dell'informati-

5 Olivetti 2021 [1952], 173.

6 Olivetti 2021 [1952], 188.

7 Olivetti 2021 [1952], 194.

ca, grazie allo stimolo ricevuto da Enrico Fermi nel 1949, che trasformò i processi del lavoro e che traghettò, ben prima del successo statunitense, il mondo nella contemporaneità.

Desidero, inoltre, ricordare che l'urbanistica in Italia si sistematizzò proprio grazie all'opera di Adriano Olivetti che non solo nel 1934-1938, come detto sopra, commissionò e coordinò il primo piano regolatore di area vasta, ma promosse l'Istituto Nazionale di Urbanistica e lo presiedette dal 1950 fino alla morte.

In un suo scritto, raccolto nel volume *Città dell'Uomo* del 1960, Adriano Olivetti afferma:

l'architetto sa che la sua opera è inscindibile, indissolubile dall'ambiente. Nella sua interpretazione creativa egli diventa un urbanista, lo voglia o non lo voglia. Urbanistica e architettura si confondono e la prima comprende la seconda: a questa condizione nessuno potrà sfuggire. Il rapporto tra l'architetto e la sua comunità diventerà la sua legge, la sua coscienza morale.⁸

La filosofia-per un patrimonio mondiale UNESCO

Tutto ciò che è stato esposto sopra è la ragione per cui il nome del Sito, a partire dagli albori della candidatura al Patrimonio Mondiale UNESCO, è stato "Ivrea, città industriale del XX secolo".

Questo titolo – di un Sito che non è un catalogo di architetture ma un'area di oltre 50 ettari con, al suo interno, una selezione di 27 tra edifici e complessi architettonici particolarmente significativi, riconosciuta come Paesaggio urbano storico, e con una zona tampone di oltre 250 ettari – esprime tutto quanto detto sopra.

E lo esprime nella Dichiarazione di *Outstanding Universal Value* (Eccezionale Valore Universale) in cui il termine inglese *'outstanding'* significa 'unico', 'irripetibile'.

La Dichiarazione, approvata dal Comitato del Patrimonio Mondiale il primo luglio 2018, recita:

Founded in 1908 by Camillo Olivetti, the Industrial City of Ivrea is an industrial and socio-cultural project of the 20th century. The Olivetti Company manufactured typewriters, mechanical calculators, and desktop computers. Ivrea represents a model of the modern industrial city and a response to the challenges posed by rapid industrial change. It is therefore able to exhibit a response and a contribution to 20th century theories of urbanism and industrialisation. Ivrea's urban form and buildings were designed by some of the best-known Italian architects and town-planners of the period from the 1930s to the 1960s, under the direction of Adriano Olivetti. The city is comprised of buildings for manufacturing, administration, social services, and residential uses, reflecting the ideas of the Movimento Comunità (Community Movement) which was founded in Ivrea in 1947 based on Adriano Olivetti's 1945 book "L'ordine

⁸ Olivetti 2019 [1960], 109-110.

politico delle Comunità” (The Political Order of Communities). The industrial city of Ivrea therefore represents a significant example of 20th century theories of urban development and architecture in response to industrial and social transformations, including the transition from mechanical to digital industries.

Con un percorso di 10 anni, dal 2008 al 2018, abbiamo dimostrato e abbiamo visto riconosciuta l'unicità dell'esperienza olivettiana, l'incarnazione dei temi e dei valori sopra menzionati in un sistema architettonico, urbanistico, culturale e sociale unico al mondo.

L'impegno che viene preso per essere iscritti nella Lista del Patrimonio Mondiale UNESCO è quello di proteggere, conservare e trasmettere alle future generazioni i valori che sono riconosciuti e che si esprimono nella materialità e negli aspetti intangibili di questo patrimonio. Questi *attributes* vengono preservati, valorizzati e presentati grazie alla progettazione e all'attuazione di un Piano di Gestione che si basa su fondamentali pilastri, le cosiddette “5 C” identificate nel Comitato Mondiale di Budapest del 2002 e completate nel Comitato Mondiale di Christchurch (Nuova Zelanda) nel 2007: *Conservation, Communication, Credibility, Capacity Building e Community*.

Il senso e il valore della Comunità vengono assunti proprio dal Centro del Patrimonio Mondiale come uno dei pilastri su cui devono poggiare i Siti UNESCO, in uno spirito rinnovato ma che, come abbiamo visto, ha una grande storia.

Bibliografia

Bricco, Paolo. 2022. *Adriano Olivetti, un italiano del Novecento*. Milano: Rizzoli.

Olivetti, Adriano. 2015. *Città dell'uomo*. Roma: Edizioni di Comunità.

—. 2019. *Città dell'uomo*. Roma: Edizioni di Comunità.

—. 2021. *Società Stato Comunità*. Roma: Edizioni di Comunità.

Pevsner, Nikolaus. 1999. *I pionieri dell'architettura moderna*. Milano: Garzanti.

Andrea Terranova
Le parole e le case¹

ABSTRACT: *Given the failing credibility of current public strategies, it seems clear that it is time to: 1. set up groups of philosophical culture thinkers and operators. 2. show how “urban philosophy” is instrumental to quality of life, sustainability and general well-being. Philosophical thinking applied to city life can be a key tool for the future. Because it is the only area where knowledge, human and material assets can work together to build a pleasant “future home”. However, it is not enough anymore to state intents, goals and strategies: words today are worthless because there are too many of them, overused, unverified. Hence, we need to define new operational procedures, set up practices, promote research. We need an “urban philosophy”: to start again network testing, operational knowledge and check its efficacy and sustainability.*

KEYWORDS: *smart city, green architecture, kalokagathìa.*

“Margaret Atwood ha detto in un articolo ‘più ci avviciniamo alla crisi, meno scelte abbiamo’: tuttavia ne abbiamo ancora qualcuna e dobbiamo iniziare a farne”².

Oggi non si può pensare alla città e al suo futuro senza prendere posizione rispetto all’esperienza Smart City: un insieme di teoria e prassi³ che pur producendo risul-

1 Il titolo – un omaggio a *Le parole e le cose* (Foucault 1998) – è un invito a uscire da una disciplina (la scienza per Foucault, l’architettura, l’urbanistica, le politiche urbane per noi) e da una storia della disciplina, sfidando la specializzazione degli specialisti per divenire specialisti non della generalità ma dell’interrelazione.

2 “Margaret Atwood said in an article ‘nearest we get to the crisis the fewer choice we have’, but we still have some and we have to start making them”. La citazione è tratta dalla prima puntata della prima stagione della serie televisiva *A Murder at the End of the World* (2023, regia di Brit Marling), che affronta i temi del futuro prossimo venturo, della catastrofe ambientale, delle Smart City, della aspettativa taumaturgica nella tecnologia e al tempo stesso del pericolo di una deriva autoritaria che utilizzi strumenti pervasivi di controllo della popolazione.

3 Questa la definizione del Vocabolario Treccani: “città caratterizzata dall’integrazione tra saperi, strutture e mezzi tecnologicamente avanzati [...] finalizzati a una crescita sostenibile e al miglioramento della qualità della vita” (https://www.treccani.it/vocabolario/smart-city_res-72b7b87c-89ec-11e8-a7cb-00271042e8d9_%28Neologismi%29).

tati modesti⁴ ha riportato il tema della crisi nel rapporto città/abitanti all'attenzione della discussione pubblica. Provo a farlo muovendo da una affermazione di Bruce Sterling – uno dei “padri” della narrativa cyberpunk – durante l'inaugurazione della Biennale di Tecnologia a Torino, nel novembre del 2020: “è l'aspetto umano che alla Smart City inevitabilmente manca: è inutile spalmare la banda larga su una città come il burro sul pane; la chiave dell'innovazione consiste nell'utilizzare gli edifici e i loro ambienti, persino il loro ‘marchio’, come strumenti di integrazione culturale a lungo termine”⁵.

Ciò premesso, e alla luce dell'eclisse di credibilità delle grandi strategie pubbliche⁶, da *agit-prop* di lunga data della “Filosofia urbana”⁷, mi sembra evidente che sia giunto il momento di:

- costituire schieramenti che coinvolgano chi pensa e agisce nell'ambito della cultura filosofica e del pensiero critico;
- mostrare come la Filosofia urbana sia agente di qualità della vita e di sostenibile e diffuso benessere.

Ritengo che un pensiero filosofico applicato ai fatti urbani costituisca una officina per il futuro, indispensabile perché è il solo luogo dove si possano trovare risorse di conoscenza, di patrimoni umani e materiali per costruire in modo paci-

4 Gli esiti sono di due tipi: a) fornitura di dotazioni tecnologiche di nuova generazione e servizi di comunità in città esistenti o in parti di esse, come ad esempio il Quartiere Giardino a Cesano Boscone (MI): cf. Palladium Group 2018; b) città di nuova fondazione (come ad esempio la “Smart Forest City” di Cancun: cf. Stefano Boeri Architetti 2018-2019) che riprendono in forma contemporanea alcune delle (imperfette e inattuata) utopie urbane del Novecento: dalla *Garden City* di Ebenezer Howard alla *Ville Radieuse* di Le Corbusier. Assumendo la definizione del Vocabolario Treccani, di cui *supra* alla nota 3, si può affermare che la prima Smart City del XX secolo sia stata realizzata a Ivrea, grazie ad Adriano Olivetti, con un formidabile progetto di integrazione (mai attuato in precedenza) tra le attività produttive della sua azienda e i servizi sociali per i dipendenti (ma aperti all'intera comunità cittadina), le abitazioni, le mense, gli asili, gli spazi per lo sport e il *loisir*, le aree a verde pubblico, la tutela dell'ambiente, gli ambulatori (di medicina generale, pediatrici, dentistici), le biblioteche nonché una filiera corta di approvvigionamento alimentare e fornitura di materiali e manufatti da costruzione, elementi di arredo, serramenti ecc., così da garantire lavoro e benessere anche al territorio circostante la città.

5 Sterling 2020.

6 Là dove si è progettato di intervenire su un'area urbana vasta gli esiti sono stati nulli: ad esempio, il progetto “Torino Smart City”, promosso nel 2011 con toni enfatici, ha avuto scarsi esiti (la relativa pagina del Comune di Torino – cf. Città di Torino 2014 – è aggiornata al luglio 2014, mentre il dominio www.torinosmartcity.it è stato da tempo dismesso e, oggi, è usato per promozioni che non riguardano la città di Torino). Oppure si pensi alla “banda larga” citata da Sterling e al “5G” il più moderno standard per le telecomunicazioni mobili – che secondo gli apologeti *smart* avrebbe cambiato, in meglio, il destino delle nostre città: come è stato di recente sottolineato, il 5G “non si è mai affermato, anche perché alla maggior parte di noi non serve davvero” (<https://www.ilpost.it/2023/10/30/5g-che-fine-ha-fatto>).

7 Mi sono formato a Torino nell'Università e nel Politecnico. Da anni, sono impegnato a coniugare (nella teoria e nella prassi) progetto e dialogo sociale, lavorando al fianco di enti pubblici, imprese, progettisti. In parallelo, svolgo attività di traduttore (saggistica politica e sociale): mie le traduzioni in italiano delle opere di Thomas Piketty e Naomi Klein. L'ultimo mio lavoro pubblicato è: Will MacAskill, *Che cosa dobbiamo al futuro* (2022), una riflessione etico-politica-progettuale sull'idea di visione a lungo termine.

fico, collaborativo, piacevole, la casa di domani. Tuttavia, non basta più dichiarare intenzioni, obiettivi, strategie: oggi le parole non hanno più valore perché troppe, inflazionate, non verificabili e il più delle volte rese vacue dall'utilizzo di un gergo aziendalistico⁸. Abbiamo quindi bisogno di consolidare costrutti operativi, accertare pratiche, sostenere sperimentazioni⁹. Dobbiamo dimostrare che la Filosofia urbana serve: per ricominciare a mettere in rete i saperi sperimentati e in costruzione e mostrarne l'efficacia, la sostenibilità. Per sostenere il ruolo etico e politico della nostra azione – perché è di questo che stiamo parlando – è urgente verificare se e a quali condizioni queste reti riescano a essere autonome in assenza di un supporto istituzionale. È una urgenza che riguarda sia la cultura “accademica” sia quella dell'innovazione. Per la prima occorre *ri-connettere* la Scuola e l'Università ai Saperi e ridare credibilità allo studio del passato per capire come agire nel futuro. Per la seconda diviene necessario ripensare il ruolo della innovazione che – per dirla con Sterling – diventa *inutile* se, producendo servizi, non si occupa di farne comprendere ai (e condividere con i) cittadini il valore in termini di sostenibilità, di integrazione, di etica sociale, di *cultura*. Soprattutto vanno condivise le priorità. Occorre infatti tener conto che, in questi anni, il “senso comune” delle comunità urbane ha portato in primo piano la sicurezza, l'inclusione sociale, la lotta al disagio e alla povertà, la ricerca di lavoro soddisfacente. Sono temi sedimentati per i quali *ormai* una parte di popolazione, che potremmo definire “passiva” (o “sonnambula” per usare il termine proposto dal CENSIS nell'ultima relazione annuale¹⁰), attende soluzioni millenaristiche da affidare a uomini (o donne) della Provvidenza. In questo quadro, una etica della responsabilità va nutrita e rigenerata usando la Filosofia urbana, anche nella dimensione *high tech* dei progetti di rinnovo urbano. Proprio l'alleanza tra nuovi e antichi strumenti culturali e comportamenti responsabili delle comunità ha – in qualche modo – prodotto nuove prassi e tecniche per la sostenibilità ambientale ed energetica: le sole che, forse, ci possono ancora salvare da un disastro epocale. Anche i temi della sicurezza, dell'inclusione, del lavoro richiedono una analoga alleanza, in abbinamento a intelligenza laica e spirito di collaborazione responsabile: unici antidoti al polverone delle insofferenze egoistiche e del rinvio codardo dei problemi agli altri. Una collaborazione *concreta*

8 Ci riferiamo all'inglese pseudo manageriale, in gran voga nella politica e nelle aziende. Così, ad esempio, l'attuale Ministro del Turismo del Governo italiano: “[...] ma voi sapete quanto tempo ci vuole a costruire una *destination*, e una *brand reputation*?” (<https://www.la7.it/intanto/video/cervinia-santanche-siete-matti-sapete-quanto-tempo-ci-vuole-per-costruire-una-destinazione-un-brand-30-11-2023-516418>).

9 Come ha scritto Iolanda Romano riferendosi all'ambito politico-elettorale “molti esperimenti deliberativi, come ad esempio i *Deliberative Polls* promossi dal *Deliberative Democracy Lab* di Stanford, hanno dimostrato che, se i cittadini votassero alle elezioni o in un referendum dopo aver beneficiato di un confronto informato con altri pari, si esprimerebbero diversamente. E questo non perché il confronto li induce a cambiare idea, ma perché aiuta le persone ad entrare in contatto con i loro valori e di conseguenza a formarsi un'opinione consapevole su quel tema. Ma c'è di più: oltre a migliorare la qualità delle opinioni presenti nella cittadinanza, la democrazia deliberativa favorisce la ricerca di soluzioni alternative che possono rispondere meglio agli interessi di tutti i partecipanti alla discussione” (Romano 2023).

10 Cf. Censis 2023.

tra Filosofia urbana e progettazione urbanistica è in grado di andare al di là di una mera iniezione di tecnologie per la sostenibilità e l'efficienza e potrebbe generare risposte differenti alle problematiche socioculturali in cui si dibattono oggi le comunità urbane. Con chi è oggi impegnato nella progettazione delle città vorrei che la nostra ricerca in Filosofia urbana mettesse a punto strumenti per potenziare il dialogo, per agevolare una mediazione culturale e generazionale che non solo responsabilizzi i soggetti ma li porti a condividere fasi e obiettivi dei progetti che affrontano temi sociali e culturali. La progettazione e lo sviluppo di una città sono processi che si radicano in chi la abita: quanto più si adattano alla forma della comunità e del territorio urbano, tanto più se ne riconosce il valore in quanto i nuovi servizi sono *abitati*, adottati come propri da chi li usa.

Questo in linea teorica. Ma la realtà oggi presenta un segno diverso. Mi spiego meglio facendo riferimento a due recenti “casi studio” di cui sono venuto a conoscenza in occasione di convegni e presentazioni di progetti¹¹.

Caso studio #1

relativo a una multinazionale che progetta, realizza e vende Smart City di nuova fondazione nei paesi in via di sviluppo. Nonostante le magnifiche e progressive dichiarazioni programmatiche:

a) alla fine, i progetti sono stati condizionati dalla *affordability*: dal realizzare case economiche, con materiali e finiture a basso costo per massimizzare gli utili.

b) in nessun caso è stata comunicata, resa esplicita, la cosiddetta “obsolescenza programmata” degli edifici, aspetto che caratterizza il costruire di quest'ultimo ventennio.

c) i target di destinazione sono stati analizzati esclusivamente (e sommariamente) in chiave marketing, come i *consumer* della GDO (Grande Distribuzione Organizzata): in prima battuta, che cosa (che casa) vuole? Così si propongono *Tall Buildings* (anche se progettati come alveari) in quanto – così pare – apprezzati come segno distintivo di contemporaneità ed emancipazione.

d) non si è mai pensato al carattere *transeunte* degli edifici (anche al netto del punto “b” di cui sopra) e al rapporto “organico” che le comunità di abitanti instaurano con essi¹².

Ora, non penso che si possa agire con efficacia sui primi tre punti se non iniziamo a riflettere a partire dal quarto¹³. In questo senso è preziosa l'esperienza pro-

11 Tra le numerose occasioni segnalo i convegni internazionali annuali *Tall Buildings*, patrocinati dalla Università IUAV di Venezia e dal Politecnico di Milano nonché le presentazioni periodiche dei *Report on the Italian Architecture, Engineering and Construction Industry*, organizzate nel corso di questi ultimi anni dalla editrice Guarnari a Milano.

12 Cf. il “Dialogo” in chiusa.

13 In questo senso pensiamo alla “prospettiva di lungo termine” proposta in MacAskill 2023. Provo a spiegarne – in breve – il significato nel contesto di questo mio scritto: un urbanista, un architetto, un imprenditore, un operatore finanziario dovrebbero avere visioni di lungo termine coerenti con le decisioni che devono prendere, con le responsabilità che si devono assumere, con l'ambiente e la cultura contestuale. Particolarmente cogente è il problema degli amministratori di città e di territori e degli uomini politici eletti che prendono decisioni con conseguenze su

gettale di alcuni architetti fuori dal *mainstream* delle grandi imprese di costruzione e dalle società di sviluppo immobiliare, totalmente votati in modo responsabile (e intellettualmente onesto) ai progetti *green* (a questo proposito si veda il “Dialogo” in chiusa, sintesi di posizioni condivise tra vari professionisti da me intervistati) in cui ambiente e abitanti appaiono strettamente integrati per formare un unico “organismo” che si autoregola.

Parallelamente, ritengo che il fallimento dei vari “profeti urbani” del Novecento¹⁴ porti a riflettere sul ruolo che può svolgere la Filosofia urbana in aiuto al progettista. In questo quadro mi è venuto spontaneo pensare a Paul Ricœur (che ha dedicato all’architettura pagine illuminanti) e alla sua “poetica della volontà”¹⁵, il cui centro pulsante è costituito dalla “metafora”: non più semplice artificio discorsivo ma vero e proprio “dispositivo cognitivo” capace di aprire un mondo e di renderlo manifesto¹⁶. Nei progetti più rappresentativi (che riguardano vere e proprie parti di città) degli architetti da me interpellati, le scelte tipologiche e formali non sono meri abbellimenti del “discorso” progettuale ma costrutti densi di vitalità; così come la “metafora” per Ricœur “non è viva soltanto per il fatto che vivifica un linguaggio costituito. La metafora è tale per il fatto che iscrive lo slancio dell’immaginazione in un ‘pensare di più’ a livello del concetto”¹⁷. Ecco, mi sembra che la nostra ricerca in Filosofia urbana rappresenti il primo esito di un “pensare di più”. Da una parte, per accompagnare a immaginare forme “che non sono definite se non dal tempo e dalle variazioni, ambiente che è e sarà sempre altro”¹⁸. Dall’altra, per far sì che si lasci agli abitanti l’“interpretazione” del progetto. Si tratta di una attitudine legata al *coltivare*: come “pensatori urbani” dovremo diventare anche “coltivatori di comunità”: riconoscendo il “primato dei destinatari” – di chi vivrà le nostre architetture – improntato a un rapporto di pari grado tra progettisti e abitanti. Non si tratta solo di pensieri e parole, ma tutto ciò si può concretizzare attraverso l’individuazione, l’analisi, la contestualizzazione di specifici “casi studio”.

milioni di persone per decine e (nel caso di città e territori) anche centinaia di anni. La loro “visione di lungo termine” purtroppo non va oltre i cinque anni delle scadenze elettorali, dove le condizioni poste sono quelle, molto “congiunturali” (e spesso anche volgari) relative alla loro “rielezione”: drammaticamente distanti quindi dai tempi delle conseguenze delle decisioni che prendono e delle responsabilità di cui si fanno carico. Inoltre, la riflessione avanzata da MacAskill apre un dibattito sulla opportunità di insegnare la disciplina della “visione di lungo termine” nelle scuole di ogni ordine e grado e soprattutto nelle università; un insegnamento che dovrebbe essere fondamentale per la formazione civica di tutti e professionale specifica dei vari corsi universitari. Non mi risulta che una tale disciplina sia prevista nei curricula degli ingegneri e degli architetti delle università e dei politecnici italiani (e forse questa è una delle ragioni di fondo della preoccupante situazione territoriale nel nostro Paese e dei motivi di alcuni recenti tragici crolli di ponti, infrastrutture e dissesti idrogeologici).

14 Cf. *supra* nota 4, punto b).

15 Cf. Ricœur 1983.

16 Per un approfondimento, rimando al mio *L’orizzonte degli eventi. Cenni di Filosofia urbana*, in corso di pubblicazione.

17 Ricœur 1983, 401.

18 Ricœur 1983, 401.

Caso studio #2

con la più importante società per azioni controllata dallo Stato italiano. Negli ultimi anni, due “rami” di questa società – l’Immobiliare e la SGR – hanno visto il completo ricambio della dirigenza (in precedenza costituito per lo più da ingegneri e architetti) con un inserimento massiccio di manager con formazione economica, provenienti da aziende private. Questo mutamento “antropologico” ha avuto conseguenze altamente impattanti. Mi spiego meglio: un manager-economista negli ultimi 25-30 anni ha smesso di studiare qualsiasi altra disciplina che non sia “marketing” ed “economia aziendale” (con il relativo corredo di numeri, tabelle, schemi, che diventano il solo criterio di valutazione) eliminando tutto ciò che vi era di “umanistico” nella propria formazione. Ancora negli anni Ottanta chi frequentava la facoltà di “Economia e commercio” studiava “Storia dell’economia”, “Storia del pensiero economico”, “Diritto pubblico”, “Sociologia”, “Filosofia della scienza”: tutte discipline oggi eliminate in nome della “tecnica” e della specializzazione esasperata. Va da sé che soggetti così formati – che hanno dimenticato quel poco di filosofia che hanno fatto al liceo – ignorano le “materie della vita”, il pensiero pensante, e purtuttavia governano le imprese. Questo per dire che ho visto arenarsi – e dar luogo a diatribe analitiche fine a se stesse – importanti progetti di rinnovo urbano (a Torino, Genova, Venezia...) per qualche valore che non rispettava la tabella di un *Business Plan*. Ora, come possiamo pensare di cambiare i modelli di progettazione (e la loro ricezione) se il paradigma, di fatto una “ideologia”, è questo? Una “ideologia” che bolla come utopico, illusorio, favolistico, ogni altro tipo di approccio, là dove invece si dà la necessità di avere persone che sappiano pensare in modo complesso un mondo che è cambiato profondamente. Il manager non è una figura umana, è un dispositivo di pensiero: è l’idea che vi sia un “soggetto con competenze tecniche” che conosca la sola via per risolvere i problemi. Pensiamo invece che il manager sia il problema, e non la soluzione. Il *management* è l’ideologia vincente del XXI secolo: mentre nel XX la partecipazione e la democratizzazione erano il segno di serietà e di qualità di una azione, di una comunità, oggi se si vuol fare “qualcosa di serio” (e quindi, di fatto, *ovunque*) bisogna mettersi nelle mani di un manager, Ecco perché è ideologia e non più prassi: è un modo di intendere la vita che va ben al di là della tecnica¹⁹.

In questo quadro dobbiamo fidare in altri soggetti: non nei manager (così come negli imprenditori e nei politici) in quanto è nella *prassi* che si dà il mutamento. Cercando una via, ho ripreso in mano il cosiddetto “ultimo Engels”, precisamente una sua opera incompiuta (rielaborata continuamente tra il 1845 e il 1878 e mai portata a termine) pubblicata soltanto nel 1925 in URSS con il titolo *Dialettica della natura*²⁰. Fin dalla *Prefazione* la “dialettica” diventa la legge di sviluppo fondamentale della Natura e della Storia interpretati da Engels con una metodologia che analizza in termini complessi la realtà. Il termine “dialettica” esprime la consapevolezza della interconnessione

19 Pur muovendo da premesse differenti (e con forte ritardo rispetto a quello che è avvenuto negli ultimi trent’anni), Mazzucato e Collington arrivano a queste stesse conclusioni. Cf. Mazzucato e Collington 2023.

20 Cf. Engels 1974.

dinamica tra singoli processi e universalità del mutamento: qualsiasi ente è soggetto a un percorso di autotrasformazione costituito da forze in opposizione; ciascun ente si muta costantemente in qualcosa di diverso da sé. Engels sembra così porre le basi per una sorta di naturalismo materialistico *ante litteram*, una dialettica profonda fra uomo e Natura: “ad ogni passo ci viene ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo da essa, ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo”²¹. Si tratta di una eco-appartenenza, ovvero che siamo parte della (e stiamo nella) Natura (cf. nuovamente il “Dialogo” in chiusa). Le aree urbane e le loro architetture, insieme alla comunità che vi abitano, sono un tessuto “organico” imposto al territorio: le città nascono, vivono, invecchiano, si ammalano e muoiono. Un fatto che difficilmente viene rappresentato nella “pianificazione urbana”, che invece presume di operare su tessuti inerti, immobili, passivi (*sonnambuli?*). Gli *ibridi* vegetali/architettonici degli architetti *green* da me contattati e intervistati costituiscono un “manifesto” non solo per l’architettura di singoli edifici ma per la forma urbana stessa. È il sogno che innerva alcuni dei film più suggestivi di Hayao Miyazaki²²: la riconciliazione degli dèi della foresta con gli uomini della città, per guarire la metastasi cancerosa che aggredisce il territorio e fare spazio a un tessuto architettonico naturale e organico che consenta di ospitare abitanti senza le nefaste conseguenze dovute a milioni di chilometri quadrati di deserto cementizio. La missione che dovrebbe animare la ricerca nell’ambito della Filosofia urbana è questa: riportare le divinità della Natura in città. A meno che non si voglia “disertare” così come propone Franco Berardi “Bifo” con la “scuola di sopravvivenza”²³ “Issa – Island school of social autonomy”, avviata sull’isola di Vis, in Croazia: disertare dalla città, dalla società urbana, dal profitto, dal consumo, dal progresso. Disertare dai limiti e dalle imposizioni del sistema di governo globale, in una sorta di “T.A.Z. 2.0” (Zona Temporaneamente Autonoma per riprendere la suggestiva e fortunata definizione di Hakim Bey²⁴): un luogo abitato da soggetti che si autosospendono dalla società, uno spazio liberato dal tempo della produzione e della omologazione dove la verticalità del potere è sostituita da reti orizzontali di rapporti. Ma questo significherebbe abbandonare la città al suo destino e non è quello che noi vogliamo.

* * *

DIALOGO (POCO PLATONICO) TRA UN GRUPPO DI ARCHITETTI CHE DEL “VERDE” HANNO FATTO IL FINE DELLA LORO MILITANZA E UN TEORICO “FOUCAULTIANO” DELL’INTERRELAZIONE²⁵, FUORI DAGLI SCHEMI ACCADEMICI.

21 Engels 1974, 467.

22 Pensiamo a *Nausicaä della Valle del Vento* (1984), *Laputa – Castello nel cielo* (1986), *Il mio vicino Totoro* (1988), *Princess Mononoke* (1997).

23 Cf. Tarabini 2023.

24 Bey 1993.

25 Cf. *supra* nota 1.

TEORICO

Buongiorno architetti. Come avevate preventivato dopo anni le vostre architetture “green” stanno giungendo – potremmo dire – a una prima maturità: la ricchezza del verde, l’ossidazione dell’acciaio COR-TEN²⁶, i rivestimenti in legno, hanno trovato un equilibrio, per così dire, *organico*. E in un momento in cui si parla sempre più (a volte in modo improprio) di “obsolescenza programmata” degli edifici, qui siamo di fronte a un qualcosa di completamente diverso. Se nel primo caso l’obiettivo è limitare la durata a un periodo prefissato (una sorta di “mortalità pianificata”), nelle vostre realizzazioni il paradigma appare essere quello della imprevedibilità del vivente. Ma non solo: mi sembra che al di là della vostra intenzionalità (c’è un vecchio adagio in estetica: “ciò che l’autore non sa...”) le vostre architetture stiano diventando sempre più una sorta di sistema omeostatico e simbiotico – per dir così – *à la* Gaia di James Lovelock²⁷ (o, volendo essere più contemporanei, *à la* Pandora: il pianeta del film *Avatar*²⁸), in cui ambiente e abitanti appaiono strettamente integrati per formare un unico “sistema” che si autoregola. Cosa ne pensate? Vi riconoscete in queste mie affermazioni?

ARCHITETTI (COME UN CORO GRECO)

Buongiorno teorico. Naturale-artificiale, paesaggio-costruito, sono sempre stati visti come due aspetti separati, come elementi in antitesi. Nell’immaginario comune costruiamo una abitazione per “ripararci dalla Natura”. Da qualche millennio cerchiamo di “liberarci” dai legami con essa per essere “altro”: l’uomo non è un animale, non vogliamo fare una “vita da cani” ecc. Con queste premesse l’essere umano costruisce lo spazio in cui vive, evidentemente slegato dalle leggi naturali. Quale è l’elemento base di essa se non l’evoluzione? Il continuo cambiamento, adattamento, la ricombinazione, la casualità, sempre essendo lo stesso insieme dei medesimi fattori? Quando si costruisce, normalmente si parte da presupposti opposti: gli elementi vengono organizzati in un insieme affinché garantiscano nel tempo la conservazione delle prestazioni e delle forme; devono quindi restare invariati il più possibile altrimenti non corrispondono più agli input di partenza, che restano per noi fissi. Da un lato quindi la Natura cambia e si evolve nel tempo, pur restando sempre la stessa; dall’altra il nostro operare umano cerca di mantenere invariate situazioni che ci proteggono dal variare delle condizioni. È evidente che il nostro modo di agire è da considerarsi “contro Natura”. Usare i pesticidi, sbancare le montagne, costruire sul letto dei fiumi, non sono certo azioni nello spirito di continuità delle leggi naturali e della sostenibilità intesa come garanzia di conservazione delle risorse e delle possibilità nel tempo. Quando abbiamo cominciato, come uomini, a “tradire la Natura”?

26 La peculiarità dell’acciaio COR-TEN è quella di autoprotettersi dalla corrosione dovuta agli agenti atmosferici tramite la formazione di una patina compatta, costituita dalla ossidazione della sua superficie che impedisce così il progressivo estendersi in profondità della ruggine. La patina – polverosa, materica – è di colore bruno e varia di tonalità col passare del tempo.

27 Lovelock 2011.

28 2009, regia di James Cameron.

Secondo noi agli albori della “disuguaglianza”, che per Rousseau ha coinciso con la nascita della “proprietà privata”²⁹. Da allora in poi l’animale-uomo ha cominciato a difendere i “diritti acquisiti”: così, prima si è sentito prediletto da Dio, poi sempre più uguale a Lui fino a diventare invincibile, conquistatore del mondo, dello spazio; e poi? A mano a mano che l’uomo si è pensato più forte ha cercato di piegare la Natura al proprio servizio, ingabbiarla al suo volere, senza tener conto del fattore tempo-cambiamento-evoluzione. Oggi, finalmente, dopo secoli di follia, cominciamo a renderci conto che *forse* stiamo pensando in un modo sbagliato e che, nel tentativo di migliorare il nostro ambiente vitale, lo abbiamo in realtà distrutto. Che nell’obiettivo di creare comunità urbane in cui poter meglio vivere e crescere, queste sono diventate per noi la morte della speranza. Quando sono nati i nostri primi progetti, questi pensieri e dubbi erano ormai evidenti tra di noi e, credo, non si potesse fare a meno di esplicitarli e prenderne atto per ripensare in modo critico il nostro modo di pensare e progettare. Se guardiamo l’evoluzione dell’architettura dall’antichità a oggi, possiamo paragonare l’allontanamento del rapporto con ambiente e Natura all’evoluzione tecnologica. L’architettura razionale, a nostro avviso, ha rappresentato l’apice di questo avvicinamento alla evoluzione tecnologica. La purezza delle forme, la complessità impiantistica necessaria alla gestione dei fabbricati, non è altro se non la voglia – al pari di un dio – di “creare” un essere perfetto, nonostante tempo e spazio varino. Abbiamo cercato, quindi, di invertire la tendenza in modo che tempo, spazio, materia e azione si combinino e varino diventando “altro”. Non una forma definita, un materiale invariato (elementi impossibili in Natura) ma materie in cambiamento, forme che mutano ed elementi che si adattano alla Natura, che comprende l’uomo come sua parte. Il territorio è inteso come spazio abitabile tal quale è in Natura, o come cambia naturalmente, non un ambiente che contiene uno spazio abitativo che protegge dai cambiamenti naturali nel tempo. Tempo-spazio-evoluzione sono quindi continui e porteranno a variazioni più o meno significative che oggi noi non possiamo ipotizzare, ma che obbligatoriamente accadranno. Forma che non è definita se non dal tempo e dalle variazioni; ambiente che è e sarà sempre “altro”. È il tempo a costruire lo spazio, la Natura a plasmarlo, l’uomo (animale tra animali) ad abitarlo, modificarlo, distruggerlo. Quello che sono oggi le nostre architetture non saranno domani così come non erano ieri: questo è ciò che conta e che vuole essere, esempio di possibili mutazioni, integrazioni, variazioni, demolizioni, ricostruzioni, continuità, discontinuità; restando sempre se stesso e altro nel tempo, nello spazio, nel luogo; ovunque: nel pensiero, non pensato, condiviso, negato.

TEORICO

Devo dire, cari architetti, che mi avete colto di sorpresa: l’allargamento che avete dato all’orizzonte del discorso non era per nulla scontato. Sul rapporto tempo/spazio provo a seguirvi con gli strumenti che ho a mia disposizione. Nel 1934 Paul

29 Rousseau 2013.

Valéry scrisse che “lo spazio e il tempo non sono più da vent’anni in qua, ciò che erano da sempre”³⁰. In effetti – nel trentennio compreso tra il 1880 e i primi dieci anni del Novecento – la nascita e lo sviluppo di nuovi mezzi di trasporto e di comunicazione hanno modificato profondamente il modo di percepire la coppia spazio/tempo. L’idea di una moltiplicazione *ad infinitum* di tempi e spazi ha avuto il sopravvento su una concezione che affermava l’unicità dell’esperienza spazio-temporale. E tutto ciò ha comportato il riconoscimento della presenza di un tempo privato, “soggettivo”, per dirla con Bergson³¹. Tuttavia, l’architettura, la disciplina per eccellenza nella produzione di spazi (e di tempi), è apparsa impreparata di fronte a questo mutamento. Mi viene alla mente il giudizio severo di un importante critico militante nostro contemporaneo: commentando il celebre *Spazio, tempo e architettura*³² di Siegfried Giedion (e criticando i suoi apologeti: da Colin Rowe a Peter Eisenman), egli afferma che “contrariamente alle intenzioni (demiurgiche) di Giedion, noi non abbiamo introdotto nell’architettura la dimensione temporale ma la abbiamo annientata”³³. In questo senso, mi sembra che proprio il gap palesato dai vari “modernismi” (à la Giedion, Rowe, Eisenman ecc.) ci porti a riflettere sul ruolo che può ancora svolgere l’architettura. Mi vien così da pensare a Paul Ricœur (che ha dedicato all’architettura pagine illuminanti) e alla sua “poetica della volontà”³⁴ il cui centro pulsante è costituito dalla “metafora”: non più semplice artificio discorsivo ma vero e proprio dispositivo cognitivo capace di aprire un mondo e di renderlo manifesto. Da questo punto di vista, per voi cari architetti il “verde”, il “legno”, gli “alberi”, il COR-TEN non sono meri abbellimenti del “discorso” progettuale ma costrutti densi di vitalità; così come la “metafora” secondo Ricœur è viva per il fatto che si iscrive in un “pensare di più”³⁵. Ecco, mi sembra che le vostre opere rappresentino l’esito di un “pensare di più”, immaginando una forma che “non è forma definita se non dal tempo e dalle variazioni, ambiente che è e sarà sempre altro”³⁶.

ARCHITETTI

Certamente, qui si sta allargando il perimetro e ci sembra che si stia facendo quello che in passato è stato fatto da importanti pensatori: partendo dalla considerazione del giovamento della Giustizia (per noi la Natura), hanno teorizzato, analizzandole, le forme di governo decretando chi e come si debba governare (*progettare* per noi). Come loro, anche noi possiamo chiederci a chi giovi la Natura (la Giustizia), se ai buoni o ai malvagi, ai forti e ai deboli, ai demoni o ai santi. Ora, ammesso che si riescano a organizzare categorie distinte e che si sia d’accordo sulle due liste – dei buoni e dei cattivi (e come stabilire chi sta da una parte e chi dall’altra?) – a chi giova la Natura? Chi trova compimento e benessere in essa? Chi la rifugge e vuole imbrigliar-

30 Valéry 1934.

31 Bergson 1951.

32 Giedion 1989.

33 Prestinzenza Puglisi 2014.

34 Cf. Ricœur 1983.

35 Ricœur 1983, 401.

36 Ricœur 1983, 401.

la? Tu disquisirai su questi aspetti che noi, standoci dentro, non possiamo cogliere con sufficiente distacco e critica d'insieme. Come architetti, preferiamo non agire e lasciare che *naturalmente* le cose evolvano e continuino costantemente nel tempo, secondo la logica che autoregola l'evoluzione per cui il risultato è sempre il migliore possibile. Questo è ciò che pensiamo e che *naturalmente* ha portato alla realizzazione dei nostri lavori. La consapevolezza di dover dare la possibilità alla Natura e ai suoi elementi (tutti gli esseri viventi e non, noi tra loro) di trarre giovamento dalla libertà e mutabilità nel tempo e nello spazio. Come teorico, invece, devi "tirare fuori" dal nostro lavoro con la tua analisi critica quello che è lì nascosto, non evidente e non detto. Noi – che siamo stati i "mediatori" tra la comune necessità e la realizzazione – non siamo capaci di criticare noi stessi e ciò che facciamo: non ne abbiamo la prospettiva, la giusta distanza. Preferiamo ascoltare e semmai rispondere alle tue indagini riflessive: tu che sei un lettore critico della realtà saprai coglierne i lati nascosti.

TEORICO

Devo confessarvi il mio imbarazzo per aver portato alla luce un nodo profondo della vostra anima di progettisti; al tempo stesso, questa verbalizzazione mi ha fornito la chiave per mettere a fuoco ciò che non avevo ben chiaro: da una parte, voi pensate come "creativi" (tratto caratteriale che deriva evidentemente dalla vostra formazione politecnica) che "lasciano" al pubblico l'interpretazione del proprio lavoro; dall'altra, vedo l'attitudine operosa del "coltivare" (non solo edifici organici): come architetti siete diventati anche "coltivatori di comunità". Per me, è fuor di dubbio che nelle vostre architetture l'idea di "comunità" degli abitanti sia un elemento fondante. Nelle vostre parole vedo un forte riferimento al "giusto e al buono", alla *kalokagathìa* della cultura greca classica, che si dà con il riconoscimento del "primato dei destinatari" – di chi vivrà le vostre architetture –, improntato a un rapporto di pari grado tra progettista e abitante. E mi sembra che questo spazio "democratico" di apertura si fondi su un patto di lealtà reciproco. Cosa ne pensate? Vi ritrovate in questa mia concettualizzazione?

ARCHITETTI

Concordiamo con te che il problema non è mai (e solo) il fare architettura, che questa sia una risposta "piacevole" a una esigenza di carattere abitativo, ma il dare risposte sociali, o forse meglio, di interpretare socialmente, con il nostro operare, il sentire comune per trascriverlo in realtà. In altre parole, dare forma alla Natura che è in noi, agire *naturaliter* nella natura umana che, in quanto parte di un tutto "organico", condivide socialmente – possibilmente in senso buono e giusto – il tempo e lo spazio, sapendo che la Natura stessa, immanentemente, ci contiene. Vorremmo aggiungere in quello che tu hai chiamato "patto" una clausola particolare: la "pazzia" che molte volte ci è stata attribuita dopo la realizzazione dei nostri progetti. Ebbene sì, la follia, quella elogiata da Erasmo³⁷, è fondamentale per poter pensare, vivere, lavorare, evolvere naturalmente, *naturalmente parlando*.

37 Erasmo da Rotterdam 2014.

Bibliografia

- Bergson, Henri. 1951. *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Tr. it. Vittorio Mathieu. Torino: Paravia.
- Bey, Hakim. 1993. *T.A.Z. Zone temporaneamente autonome*. Tr. it. Luca Piercecchi. Milano: ShaKe edizioni.
- Censis. 2023. “La società italiana al 2023. 57° Rapporto Censis sulla situazione sociale del Paese. I sonnambuli”. <https://www.censis.it/rapporto-annuale/i-sonnambuli>.
- Città di Torino. 2014. “Torino Smart City”. https://www.comune.torino.it/ambiente/smart_city/index.shtml.
- Engels, Friedrich. 1974. *Dialettica della natura* in Marx Karl e Engels Friedrich. *Opere complete*. Vol. 25. Tr. it. Fausto Codino. Roma: Editori Riuniti.
- Erasmus da Rotterdam. 2014. *Elogio della Follia*. Tr. it. Carlo Carena. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel. 1998. *Le parole e le cose*. Tr. it. Emilio Panaitescu. Milano: Rizzoli.
- Giedion, Siegfried. 1989. *Spazio, tempo e architettura*. Tr. it. Enrica e Mario Labò. Milano: Hoepli.
- Lovelock, James. 2011. *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*. Tr. it. Vania Bassan Landucci. Torino: Bollati Boringhieri.
- MacAskill, William. 2023. *Cosa dobbiamo al futuro*. Tr. it. Lorenzo Matteoli e Andrea Terranova. Milano: Baldini + Castoldi.
- Mazzucato, Mariana, e Rosie Collington. 2023. *Il grande imbroglio. Come le società di consulenza indeboliscono le imprese, infantilizzano i governi e distorcono l'economia*. Tr. it. Fabio Galimberti. Roma-Bari: Laterza.
- Palladium Group. 2018. *Quartiere Giardino. Cesano Boscone*. <https://www.palladium-group.it/it/iniziative/quartiere-giardino>.
- Prestinzenza Puglisi, Luigi. 2014. “Spazio, tempo e architettura? La costruzione di un mito”. <https://www.prestinzenza.it/2014/11/spazio-tempo-architettura-la-costruzione-un-mito>.

- Ricœur, Paul. 1983. *La metafora viva*. Tr. it. Giuseppe Grampa. Milano: Jaca Book.
- Romano, Iolanda. 2023. “Discussioni e decisioni informate possono curare le nostre democrazie”. *Domani*, 4 dicembre 2023. <https://www.editorialedomani.it/idee/cultura/discussioni-e-decisioni-informate-possono-curare-le-nostre-democrazie-mhgu4qtp>.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2013. *Origine della disuguaglianza*. Tr. it. Giulio Preti. Milano: Feltrinelli.
- Stefano Boeri Architetti. 2018-2019. “Smart Forest City Cancun”. <https://www.stefano-boeri-architetti.net/project/smart-forest-city-cancun/>
- Sterling, Bruce. 2020. “Antiquari del futuro in un borgo-replica”. *il manifesto*, 12 novembre 2020. <https://ilmanifesto.it/antiquari-del-futuro-in-un-borgo-replica>.
- Tarabini, Serena. 2023. “L’unica strategia è disertare” (intervista a Franco Berardi “Bifo”). *il manifesto*, 30 novembre 2023. <https://ilmanifesto.it/bifo-unica-strategia-e-disertare>.
- Valéry, Paul. 1934. “La conquête de l’ubiquité”, citato in Benjamin, Walter. 1966. *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*. Tr. it. Enrico Filippini. Torino: Einaudi.

Sandro Mancini

Le Corbusier nella scia della *philosophia perennis*

In un appunto del 1963, scritto due anni prima della sua morte da Le Corbusier, immerso nel suo amato paesaggio naturale di Cap Martin, in una suggestiva punta della Costa Azzurra, leggiamo che la chiave del guardare va colta nella connessione di osservare, vedere, immaginare, inventare, creare. Non è un cenno estemporaneo, ma il conclusivo riaffermare la connessione a cui si è ispirato, nella sua attività progettuale, il grande architetto.

Tale connessione non è solo attivata in sede progettuale, ma anche pensata filosoficamente, perché egli la attinge alla gnoseologia antica, le cui fonti risalgono sia a Platone sia ad Aristotele, e da essa forgia la sua concezione dell'attività espressiva. È noto che nel paradigma comune della filosofia greca, le facoltà conoscitive sono pensate tra loro in un rapporto di intersecazione, come l'una dentro l'altra in un nesso di coinvolgimento e conglobamento reciproco, che si porta dall'inferiore alla superiore e viceversa, di modo che dai sensi esterni l'attività conoscitiva si eleva fino alla più alta capacità intuitiva dell'intelletto universale, passando per tutti i gradi intermedi. Correlativamente, la stessa attività dell'eccelsa mente divina si porta, restringendosi prospetticamente, nell'intelletto umano, e questo a sua volta si concentra, con un'ulteriore restrizione, nella ragione discorsiva. Quest'ultima a sua volta opera direttamente nella concretezza dell'esperienza umana, formulando i suoi ponderati giudizi sull'esperienza, sulla base del criterio dell'equilibrio tra interno ed esterno, intelligibile e sensibile. Ancora più giù la ragione si contrae, ossia si concentra intensivamente, nell'immaginazione; questa è la facoltà conoscitiva, mobile, instabile ma anche altamente creativa, in cui si congiungono da un lato l'intelletto e la ragione, dall'altro lato la percezione. La *imaginatio* fu appunto così intesa, dall'età classica fino all'età rinascimentale compresa, passando in piena continuità attraverso la filosofia medievale, quale instabile e creativa sintesi delle facoltà più elevate e di quelle più direttamente connesse alla corporeità. Ma questa scala della conoscenza porta ancora ancora più in giù e passa dalla percezione alla sensazione, cioè ai cinque sensi del corpo umano. In questa prospettiva la percezione, dunque, quale vivente dialogo intersensoriale, opera come la sintesi della sensazione e dell'immaginazione.

Lo stesso percorso si deve leggere anche dall'in giù all'in su, e allora il dispositivo teorico della contrazione mostra l'operare delle facoltà conoscitive inferiori entro le superiori, in modo tale da far emergere il percepire dentro l'immaginare, poi dentro il ragionare discorsivo, quindi dentro l'intuire le intemporal essenze ad opera dell'intelletto. Giordano Bruno, che negli *Eroici Furori* e in alcuni im-

portanti scritti latini espone appunto in questi termini lo squadernarsi dell'attività conoscitiva, scrive che il senso sarà intelletto, nel suo successivo esplicitarsi, proprio perché in potenza esso è già l'intelletto, *iam est intellectus*.

Il motore interno a questa gnoseologia è costituito dal dispositivo teorico della contrazione. Esso si pone come il nesso di esplicazione dell'uno nei molti e di simmetrica riconcentrazione, ossia di 'complicazione', dei molti nell'uno. Propriamente la contrazione indica solo la *complicatio* dei molti nell'uno, ma dall'Eriugena in poi, ossia dalla nascita della filosofia europea nel IX secolo d.C., la *contractio* ha indicato anche e soprattutto l'intero della dialettica dell'espressione, quindi anche il movimento simmetrico alla *complicatio*, l'*explicatio*.

La cesura introdotta dall'imporsi del nuovo paradigma cartesiano della ragione non ha revocato questo modello conoscitivo, ma lo ha risemantizzato a partire dal Cogito, che sottopone la conoscenza ai criteri della verificabilità in forza della chiarezza e della distinzione. Questa importante aggiunta non spezza però il filo che muove da Platone, e che si continua attraverso Spinoza e Leibniz, quindi ancora con Kant e col successivo idealismo ottocentesco, fino alla costellazione teorica novecentesca, le cui coordinate sono date dalla fenomenologia e dall'ermeneutica. Ora, ciò che si è mantenuto in questa fondamentale catena concettuale che connette oltre due millenni di storia della nostra civiltà, è proprio il dispositivo teorico della contrazione, che conosciamo nel nome più diffuso e accessibile di dialettica. La dialettica indica infatti un nesso di inerenza intrinseca e reversibile tra le parti e il tutto, tra l'uno e i molti, tra l'interno e l'esterno, tra il sensibile e l'intelligibile. Da Platone in poi questo nesso è pensato come l'operare, entro la dimensione molteplice dell'empiria, dell'universalità del pensiero, in modo che tale universalità distribuisca nelle parti in cui si esplica la sua peculiare indivisibilità, senza mai frantumare l'intero stesso nel suo articolarsi: conoscere, in questa prospettiva, non è il suddividere il tutto nelle parti, in modo tale che l'intero si risolva in una composizione di atomi irrelati, bensì è l'intendere le parti *nel* tutto, come nesso di inerenza reciproca, tale per cui ogni facoltà conoscitiva è sempre dentro un'altra: la loro attivazione avviene sempre come un mandare nell'ombra le altre facoltà, che comunque continuano tutte a operare insieme in una feconda sinergia, col porsi di una in primo piano e delle altre sullo sfondo. Lo stesso nesso di inerenza si attiva tra il conoscere e il fare, dunque tra il piano propriamente speculativo e quello pragmatico.

Le Corbusier, nell'appunto scritto a Cap Martin, aggiunge all'immaginazione l'invenzione e la creazione. L'invenzione corrisponde sul piano attuativo all'immaginazione in sinergia con l'intelletto. Seguendo la radice latina del termine, inventare riconduce infatti a un trovare (*invenire*), che non è però il trovare nell'empiria di datità visibili ignorate e irrelate, ma è lo scoprire nell'ambito dello spirito perenne le essenze, ossia le trame intelligibili di senso non ricavate dall'esperienza materiale per via induttiva, ma operanti in essa come i suoi indispensabili *apriori*, senza i quali l'esperienza stessa non è comprensibile in ciò che ha di più propriamente umano: l'amore, la fratellanza, l'anelito alla libertà. La verità, se pensata nella prospettiva dello spirito, è dunque un interno che si esprime nell'esterno spazializzandosi e

temporalizzandosi: un interno che si dà a pensare come uno strato originario e invisibile soggiacente e insieme finalisticamente attraente.

Ora, se leggiamo il libro in cui Le Corbusier nel 1923 ha riunito alcuni suoi scritti, maturati nella prima fase del suo itinerario, e ha affidato a essi la sintesi delle sue posizioni teoriche generali, *Verso una architettura* (diventato subito il manifesto del Movimento Moderno), troviamo che proprio questa è la scia filosofica in cui il Nostro si colloca e in cui si manterrà nel successivo quarantennio della sua vita.

Infatti, sia l'arte sia l'architettura sono concepite da 'Le Corbu' (questa era l'abbreviazione del suo pseudonimo, forgiata dagli amici e allievi come storpiatura del termine francese *corbeau*, in italiano 'corvo') come parti dell'intero dell'atto espressivo, il quale ha la peculiarità di risvegliare le tracce sopite del vero. Tali tracce sono colte dall'artista-architetto-filosofo allorché questi entra in un profondo contatto con la natura, col suo strato più originario, indiviso, prevolitivo; ciò non significa che la natura sia l'ultimo orizzonte del senso, ma solo che è la dimensione più pregnante in cui viviamo, e dal contatto con la quale possiamo attingere le nostre energie inventive: la celeberrima chiesa di Notre-Dame a Ronchamp esprime plasticamente l'intenzionalità verticalizzante, rivolta alla Trascendenza, che squarcia l'orizzontalità dell'immanenza naturale: non dunque un naturalismo negatore della Trascendenza, ma un'immersione nella *natura naturans*, come dimensione viva e proteiforme che si pone a sua volta come l'esterno di un ulteriore e invisibile interno.

In ogni modo, quello che è certo è che per Le Corbusier l'architettura deve plasticamente intrecciare la dimensione propriamente costruttiva con la dimensione dell'espressione naturale: dall'armonia originaria della natura e della cultura, sempre da riconfigurare, passa la presa dell'uomo sulla verità.

Non deve stupire pertanto che uno dei saggi conclusivi del suo libro si intitoli *Architettura. Una creazione dello spirito*. In questo importante saggio l'autore ravvisa nella modanatura della pietra il tratto saliente del Partenone e in generale dell'architettura greca classica. La modanatura è infatti una lavorazione in cui "esigenze utilitarie" e finalità plastiche si mediano dialetticamente. La modanatura è il frutto del lavoro dell'architetto, che attraverso questa tecnica gioca "con la luce e l'ombra in funzione espressiva", così come fa il pittore disegnando "i tratti del viso"¹. Nella modanatura, dunque, vediamo all'opera quel nesso tra le parole chiave richiamate nel tardo appunto del 1963. Nell'elemento della modanatura l'architetto dell'età classica immagina, inventa e crea dopo aver guardato, osservato e visto: "la modanatura è libera da ogni costrizione, è un'invenzione totale che rende un viso radioso o lo offusca. Dalla modanatura si riconoscono le virtù plastiche; l'ingegnere sparisce lo scultore lavora. La modanatura è la pietra di paragone dell'architetto, con la modanatura è messo con le spalle al muro: avere doti plastiche o non averne"².

1 Le Corbusier (Charles-Édouard Jeanneret-Gris), *Vers une architecture* (1923), ed. it. a cura di P. Cerri e P. Nicolin, Milano: Longanesi, 1973, 178-179.

2 Le Corbusier, *Vers une architecture*, 179.

Ora, perché davanti al Partenone Le Corbu fu così colpito proprio dalla modanatura? La mia risposta è che egli colse in essa la tipica *piega* (nell'accezione che Leibniz diede del termine francese *pli*) che modula l'espressione dello spirito, le imprime un senso umano e oltreumano, visibile e insieme inafferrabile. E che cos'è la plasticità, se non l'assoluta, incompressibile e inestinguibile, vita dello spirito? Certo Le Corbusier è un architetto e un pittore e non un filosofo, ma non è separabile dalla *philosophia perennis*, cui ha impresso la sua originale piega manifestativa, con una potenza di anticipazione che raramente l'immaginazione umana ha partorito nel corso della civiltà europea. E anche sotto il profilo di questa carica utopica impressa alla sua architettura, Le Corbu si rivela uno spirito tipicamente platonico, anticipativo e insieme radicato nel presente in trasformazione.

Quaderni di «Filosofia»

Collana diretta da *Gianluca Cuozzo*

1. *d i s t a n z a*
a cura di Antonio Dall'Igna, Ernesto C. Sferrazza Papa, Alessandro Carrieri
2. *filosofia digitale*
a cura di Fabio Ciraci, Riccardo Fedriga, Cristina Marras
3. *metafisici torinesi*
a cura di Gianluca Cuozzo e Antonio Dall'Igna

Finito di stampare
nel mese di marzo 2024
da Digital Team - Fano (PU)