

segni e comprensione

**RIVISTA SEMESTRALE
ANNO XXXIX
gennaio-giugno n. 109/2025**

**A cura di
Virgilio Cesarone
Giovanna Costanzo
Sergio Labate
Fabio A. Sulpizio**



**ISSN 1121-6530
e-ISSN: 1828-5368**

SEGNI E COMPRESIONE
La Rivista è indicizzata in:

Humanities Source Ultimate, EBSCO Discovery Service (EDS), DOAJ, ULRICH'S, JOURNAL TOCS, GOOGLE SCHOLAR, SCIENTIFIC COMMONS, IBZ Online, Catalogo italiano dei periodici (ACNP), IISF (Istituto Italiano di Studi Filosofici), Articoli italiani di periodici accademici (AIDA), Torrossa Online Digital Bookstore.

Collaborano alla pubblicazione della Rivista:

- Centre de Recherches en Histoire des Idées in France;
- Research Group Escritoras y Escrituras (50 members in different countries around the world);
- UNESCO Chair for the study of philosophical foundations of justice and democratic society, a research center at the Université du Québec à Montréal (Canada).

La rivista è stata classificata dall'ANVUR tra le Riviste di:
Classe A per il settore concorsuale 11/C1
Scientifiche per l'Area 10 e l'Area 11

EDITOR IN CHIEF: Daniela De Leo

STEERING COMMITTEE

Angela Ales Bello (Università Lateranense, Roma)
Pio Colonnello (Università della Calabria)
Gabriella Armenise (Università del Salento)

EDITORIAL BOARD

Andrea Aguti (Università di Urbino); Renaud Barbaras (Paris I – Sorbonne, France); Antonella Cagnolati (Università di Foggia); Mauro Carbone (Université Jean Moulin Lyon 3, France); Pio Colonnello (Università della Calabria); Umberto Curi (Università di Padova); Marisa Forcina (Università del Salento); Roberta Lanfredini (Università di Firenze); Luca Illetterati (Università di Padova); Sandro Mancini (Università di Palermo); Giorgio Rizzo (Università del Salento); Carlo Sini (Università di Milano); Paolo Spinicci (Università di Milano); Julius Kapembwa (University of Zambia).

SCIENTIFIC COMMITTEE

Pierandrea Amato (Università di Messina); Philippe Audegean (University of Nice - Sophia Antipolis, France); Francesca Brezzi (Università di Roma 3); Annalisa Caputo (Università di Bari); Gennaro Carillo (Università di Napoli); Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale); Ennio De Bellis (Università del Salento); Emmanuel de Saint Aubert (CNRS École Normale Supérieure Paris, France); Gilberto Di Petta (Università degli Studi di Napoli “Federico II”); Francesco Giovanni Giannachi (Università del Salento); Ida Giugnaticeo (Université de Québec à Montréal, United States); Elsa Grasso (Université Côte d’Azur, France); Lucilla Guidi (Hildesheim Universität, Germany); Renate Holub (University of California – Berkeley, United States); Pietro Luigi Iaia (Università del Salento); Jean Leclerc (Western University, Ontario, Canada); Marcella Leopizzi (Università del Salento); Mariano Longo (Università del Salento); William McBride (Purdue University, West Lafayette, Indiana, United States); Omer Moussaly (Université du Québec à Montréal, Canada); Claudio Palazzolo (Università di Genova); François Roudaut (Université Paul-Valéry Montpellier III, France); Carmen Guzman Revilla (Universitat de Barcellona, Spain); Gamin Russell (University of Iowa, United States); Nicola Russo (Università di Napoli); Giovanni Scarafile (Università di Pisa); Fabio Seller (Università di Napoli “Federico II”); Paola Ricci Sindoni (Università di Messina); Stella Spriet (University of Saskatchewan, Canada); Fabio Sulpizio (Università del Salento); Jennifer Tamas (State University of New Jersey, United States); Christel Taillibert (University of Nice – Sophia Aveantipolis, France); Laura Tundo (Università del Salento); Christiane Veauvy (CNRS École Normale Supérieure Paris, France).

CONSULTING EDITORS

Gaia Gallo (Università del Salento); Elia Gonnella (Università del Salento); Francesca Romana De Paola (Università del Salento); Mario Lamorgese (Università del Salento).

INDICE
Index

EDITORIALE
Editorial
9

SAGGI
Essays

Il perturbante della zoopolis
The uncanny of zoopolis
VIRGILIO CESARONE
13

Eticità e sostenibilità dello spazio urbano al tempo dell'urbanocene:
giustizia intergenerazionale e nuove forme di governance
Ethics and sustainability of urban space in the age of the Urbanocene:
Intergenerational justice and new forms of governance
GIOVANNA COSTANZO
29

La prospettiva dell'ecumene di Berque nell'antropocene-urbanocene.
Il richiamo all'etica in risposta al superamento dell'antropocentrismo
Berque's ecumene perspective in the anthropocene-urbanocene. The call for ethics in
response to overcoming anthropocentrism
LINDA D'ANGELO
49

Prospettive fenomenologiche: verso una città post-smart
Phenomenological perspectives: toward a post-smart city
DANIELA DE LEO, FRANCESCA ROMANA DE PAOLA
67

*Tra occultamento e trasparenza: l'antropocene in Kohei Saito e
Byung Chul-Han*

*Between concealment and transparency: the anthropocene in Kohei Saito and
Byung Chul-Han*

ANTONINO GIANNETTO

101

*La città insostenibile. Appunti per dis-abitare la città?
The unsustainable city. Notes for un-inhabiting the city?*

SERGIO LABATE

123

*Abitare la fitopolis: ontologia, ecologia e politica tra Stefano Mancuso,
Miguel Benasayag e Michel Serres*

*Inhabiting the phytopolis: ontology, ecology and politics among Stefano Mancuso, Miguel
Benasayag and Michel Serre*

GIUSEPPE MAFALI

141

*Mitigazione ed adattamento delle città alle crisi ambientali tra approcci
modellistici ed esperienze partecipative*

*Mitigation and adaptation of cities to environmental crises between modeling approaches
and participatory experiences*

CRISTINA MANGIA, RITA CESARI

161

*Oltre i confini della città. "Bolle" democratiche e nuove trame relazionali
Beyond the city limits. Democratic "bubbles" and new relational plots*

MARIA TERESA PACILÈ

179

*Un altro modo di stare al mondo. Critica e futuro dell'abitare.
Another Way of Being in the World: Critique and the Future of Living*

ALICE ROMAGNOLI

193

Ad continendos homines
Containing people
FABIO ANGELO SULPIZIO
209

*Opacità algoritmica e opacità decisionale. Il problema del
machine learning nell'urbanocene*
Algorithmic opacity and decision opacity. The problem of machine learning in the
urbanocene
FRANCESCO TERENCE
227

NOTE
Notes

Al di là del normale e patologico
Beyond the normal and pathological
FIGRELLA BATTAGLIA
243

Edith Stein e Edmund Husserl. Scambi filosofici
Edith Stein and Edmund Husserl. Philosophical Exchanges
ANTONIO CALCAGNO
259

*La fenomenologia della morte. Una riflessione sulla Conrad-Martius di
Angela Ales Bello*
The phenomenology of death. A reflection on the Conrad-Martius by Angela Ales Bello.
NICOLETTA GHIGI
267

*Digital equity and cultural integrity: internationalising higher education in
rural and mountainous regions*
EDLIRA ADI KAHANI SUBASHI
275

Per una fenomenologia dell'immaginazione.
Una rilettura di Merleau-Ponty
For a phenomenology of imagination.
A rereading of Merleau-Ponty
MARIO LAMORGESE
299

“Come un’onda”: sulla filosofia di Angela Ales Bello
“Like a wave”: on the philosophy of Angela Ales Bello
GRAZIA LANZARA
321

Editoriale

Nel cuore dell'epoca contemporanea si consolida un'intuizione filosofica radicale: la crisi che attraversa il nostro tempo non è solo ambientale o tecnologica, ma riguarda la forma stessa dell'abitare. La città – da sempre laboratorio simbolico, spazio produttivo, arena politica – si è trasformata in dispositivo totalizzante, in matrice ontologica che plasma il vivente e il pensiero. È a partire da questa consapevolezza che si sviluppa la riflessione sull'*Urbanocene*, concetto chiave di questo numero di *Segni e Comprensione*, approdo del “Seminario permanente di ontologia e fenomenologia dell'abitare”, Università degli Studi di Messina.

I saggi qui raccolti tracciano, da prospettive molteplici e complementari, una mappa critica dell'abitare urbano contemporaneo. Virgilio Cesarone, in *Il perturbante della zoopolis*, apre il Numero esplorando il ritorno dell'animalità nella città, in una riflessione che attraversa Kojève, Freud e Plessner per mostrare l'angoscia implicita nella co-cittadinanza con i viventi non umani. Giovanna Costanzo, con *Eticità e sostenibilità dello spazio urbano al tempo dell'Urbanocene*, pone la questione della giustizia intergenerazionale e delle nuove forme di governance nella smart city, indicando nella sostenibilità un compito politico e relazionale prima ancora che tecnologico. In dialogo con questi temi, Linda D'Angelo, nel suo saggio sulla *prospettiva dell'ecumene di Berque*, propone un'etica ecologica capace di rispondere al superamento dell'antropocentrismo, recuperando le articolazioni sensibili dello spazio vissuto. Il volume ospita anche un contributo fenomenologico: Daniela De Leo e Francesca Romana De Paola, in *Prospettive fenomenologiche: verso una città post-smart*, interrogano le forme dell'abitare oltre la retorica dell'efficienza digitale, proponendo un'apertura a un'urbanità relazionale e qualitativa. A sua volta, Antonino Giannetto, tra *occultamento e trasparenza*, analizza le contraddizioni dell'Antropocene attraverso le letture di Kohei Saito e Byung-Chul Han, restituendo un'immagine inquieta della città come spazio di controllo e disvelamento. La crisi del paradigma urbano è affrontata da Sergio Labate, che in *La città insostenibile* propone una riflessione sul dis-abitare, su un'uscita possibile dalla città come forma totalizzante. In direzione affine, Giuseppe Mafali esplora la *fitopolis*, a partire da Mancuso, Benasayag e Serres, articolando un pensiero che coniuga ecologia, politica e ontologia per immaginare un nuovo rapporto tra uomo e vivente.

Un'analisi concreta delle pratiche urbane è offerta da Cristina Mangia e Rita Cesari, che riflettono su *mitigazione e adattamento delle città* alle crisi ambientali, ponendo in luce l'importanza di un approccio partecipativo e transdisciplinare. Maria Teresa Pacilè, in *Oltre i confini della città*, indaga invece le possibilità democratiche e relazionali che emergono nei margini urbani, là dove si formano nuove trame comunitarie. Una tensione etica e critica percorre anche il saggio di Alice Romagnoli, *Un altro modo di stare al mondo*, che interroga il futuro dell'abitare come esercizio di immaginazione filosofica. Fabio Angelo Sulpizio, con *Ad continendos homines*, ripensa la città come spazio di contenimento e coesistenza, alla luce delle trasformazioni ontologiche che l'urbanità contemporanea impone. Infine, Francesco Terenzio, in *Opacità algoritmica e opacità decisionale*, affronta il problema del *machine learning* nell'Urbanocene, denunciando le zone d'ombra del potere tecnico e la crisi della trasparenza nelle decisioni pubbliche.

La ricchezza dei contributi non si limita a restituire un ampio ventaglio di approcci critici, ma manifesta una tensione condivisa: pensare la città come soglia viva del presente, interrogare l'Urbanocene non come semplice categoria descrittiva, ma come cifra provvisoria di una transizione epocale. Quella che si profila è una crisi di civiltà: ecologica, tecnologica, ma anche simbolica, politica, ontologica.

In questo orizzonte, i contributi raccolti nella sezione *NOTE* ampliano e approfondiscono ulteriormente il respiro teoretico del fascicolo, esplorando nodi fondamentali della condizione umana e della sua espressione fenomenologica. Fiorella Battaglia, con *Al di là del normale e patologico*, problematizza le soglie concettuali tra normatività e devianza, suggerendo un'etica situata capace di attraversare l'ambivalenza dell'esperienza corporea e sociale. Antonio Calcagno, in *Edith Stein e Edmund Husserl*, ricostruisce un dialogo intellettuale denso e significativo, restituendo la profondità speculativa della scuola fenomenologica tedesca. Nicoletta Ghigi, con il saggio *La fenomenologia della morte*, propone una rilettura intensa della riflessione di Angela Ales Bello su Hedwig Conrad-Martius, aprendo spazi critici sulla finitudine e la trascendenza.

Edlira Adi Kahani Subashi, in *Digital equity and cultural integrity*, indaga le tensioni tra globalizzazione accademica e giustizia territoriale, ponendo l'accento sulla formazione universitaria nelle regioni montane e

rurali come questione di equità epistemica. Mario Lamorgese, in *Per una fenomenologia dell'immaginazione*, rilegge Merleau-Ponty per una riattivazione del pensiero creativo come modalità incarnata di accesso al mondo. Chiude la sezione il denso contributo di Grazia Lanzara, *Come un'onda*, che omaggia la filosofia di Angela Ales Bello come movimento vivente e genealogico del pensiero.

Questi saggi, per quanto non centrati esplicitamente sulla questione urbana, dialogano con il tema dell'abitare a un livello più profondo, interrogando la struttura dell'esperienza, la vulnerabilità della condizione umana e le trasformazioni dei paradigmi culturali. Essi contribuiscono, in forma indiretta ma decisiva, a illuminare la posta in gioco di una filosofia dell'Urbanocene che non si esaurisce nella descrizione dell'ambiente urbano, ma si misura con la ridefinizione del vivibile stesso.

In questo scenario, *Segni e Comprensione* rinnova la propria vocazione: essere insieme luogo di riflessione teorica e laboratorio di attraversamento, dove il pensiero si misura con la complessità del reale. Il recente riconoscimento della rivista in Classe A ANVUR per il settore concorsuale 11/C1 rappresenta non solo una certificazione accademica, ma un attestato di fiducia nella continuità e nella qualità di un progetto culturale che, da quasi quarant'anni, si distingue per rigore, apertura e interrogazione.

IL PERTURBANTE DELLA ZOOPOLIS VIRGILIO CESARONE*

Abstract

This essay examines the concept of *Zoopolis* through the lens of Kojève's idea of the end of history. Kojève imagines a post-historical human who, after negating their animal nature, returns to a passive, animal-like state. The author connects this to current debates on animal rights and proposals to grant animals urban citizenship. The fusion of *zoon* and *polis* in *Zoopolis* is seen as uncanny, recalling Freud and Plessner's reflections on estrangement. As cities evolve into *BioCities*, integrating non-human life, questions arise about the essence of urbanity, technology, and political inclusion. Ultimately, *Zoopolis* reveals a repressed aspect of humanity—our deep entanglement with nature—challenging human exceptionalism and urging a redefinition of coexistence.

Keywords: Zoopolis, Smart city, Biocity, Uncanny

Alexandre Kojève in una nota di suo pugno all'edizione delle lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito*, curate da Raimond Quenau, illustra quale sarà il risultato di millenni di storia, contrassegnati dalla messa a distanza dell'animalità da parte dell'essere umano, la sua negazione. Tale citazione crediamo possa servire, nella sua ampiezza, ad aprire un cammino per la riflessione del nostro contributo:

La scomparsa dell'Uomo alla fine della storia non è una catastrofe cosmica: il mondo naturale resta ciò che è da tutta l'eternità. Non è nemmeno una catastrofe biologica: l'Uomo resta in vita come animale che si trova in accordo con la Natura e con l'Essere dato. A scomparire, sono l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato e l'Errore o, in generale, il Soggetto opposto all'Oggetto. Di fatto, la fine del Tempo umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'individuo libero e storico, significa semplicemente la cessazione dell'Azione nel senso forte del termine.

*Professore di Filosofia Teoretica, Università di Chieti-Pescara "G. D'Annunzio".

DOI Code: 10.1285/i18285368aXXXIXn109p13

Il che vuol dire praticamente: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni sanguinose. E inoltre la scomparsa della Filosofia; dal momento che l'Uomo non cambia più se stesso in modo essenziale, non vi è motivo di cambiare i principi (veri) che stanno alla base della sua conoscenza del Mondo e di sé. Ma tutto il resto può mantenersi indefinitamente; l'arte, l'amore, il gioco ecc.; in breve tutto ciò che rende l'uomo felice¹.

L'uomo alla fine della storia ridiventerà dunque animale. Al termine del processo di sottrazione dell'animalità, si compirà la scomparsa completa di quello che l'essere umano ha dialetticamente negato. Questa scomparsa si configurerà, però, in termini specifici: non sarà l'essere umano come essere biologico a scomparire, ma la sua vita prassistica, oltre a quella "contemplativa". La scomparsa dell'uomo, però, non contrassegnerà una catastrofe cosmica, nel senso greco di *katastrophè*, ossia di un capovolgimento, di una soluzione apocalittica. Tutto il mondo naturale resterà intatto. Verrà meno la necessità di agire, di ricercare il fine, la *eudaimonia*, e quindi scomparirà il pensiero filosofico.

Nella seconda edizione dell'opera, datata 1968, il filosofo franco-russo torna di nuovo sulla questione, rivedendo in parte le sue preconfigurazioni: alla fine della storia non possiamo concedere l'immutabilità di tutto quello che resta. Se l'uomo diventa – o meglio torna a essere – un animale, anche tutto quello che lo contraddistingue, e che nella prima aggiunta sarebbe rimasto nella sua validità, come l'arte l'amore il gioco, deve diventare naturale:

Se l'Uomo ridiverrà un animale, anche le sue arti, i suoi amori e i suoi giochi devono ridiventare puramente "naturali". Bisognerebbe dunque ammettere che, dopo la fine della Storia, gli uomini costruiranno i loro edifici e le loro opere d'arte come gli uccelli costruiscono i propri nidi e i ragni tessono le proprie tele, eseguiranno concerti musicali alla

¹ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'Esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947 (*Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 541). Su queste lezioni si vedano le importanti pagine di G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 13 ss. le cui riflessioni non possiamo qui seguire.

maniera delle rane e delle cicale, giocheranno come giocano i giovani animali e si daranno all'amore come fanno le bestie adulte. Ma allora non si può dire che tutto questo "rende l'Uomo felice"².

Bisogna pensare che gli uomini allora cominceranno a costruire loro edifici e le loro opere d'arte così come fanno gli uccelli, come questi ultimi costruiscono i loro nidi, e come i ragni tessono le loro tele. Ma giustamente Kojève aggiunge, contraddicendo quanto scritto precedentemente, che questi esseri umani ridiventati animali non possono definirsi felici, essi saranno contenti poiché vivranno nell'abbondanza in piena sicurezza. Tutto ciò porterà forse alla sparizione del linguaggio umano? Chiaramente il gesto linguistico sarà accomunabile a una trasmissione di segnali sonori, così come l'animale opera da sempre, e per questo, infondo, non sparirà solamente la filosofia, ma la stessa possibilità della saggezza secondo Kojève.

Non v'è dubbio che queste affermazioni appaiono estremamente provocatorie, quasi irritanti. La fine della storia inaugurerà un'era in cui tutti i tratti della "naturalità" umana, così come siamo avvezzi a pensarla da Aristotele in poi, si dimostreranno superati. Forse è questo orizzonte che ha esercitato un tacito influsso in coloro che alcuni anni orsono hanno coniato il termine *zoopolis*, prefigurando una co-cittadinanza di vite animali?³ Per

² A. Kojève, *op. cit.*, p. 541.

³ S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2013. A ben vedere l'orizzonte della *posthistoire* di Kojève e quello verso cui tendono gli autori di *Zoopolis* appare opposto: se da una parte Kojève pensa alla liberazione dell'uomo con un ritorno all'animalità oggetto di negazione costante nella storia della civiltà, la vera civiltà per gli studiosi statunitensi avverrà nel momento in cui non abdicaremo dalla cittadinanza, ma la allargheremo superando le differenze di specie. Forniamo qui solo alcuni studi critici della proposta contenuta in *Zoopolis*, molto discussa in ambito politologico soprattutto negli Stati Uniti: D. J. Wadiwel, *Zoopolis: Challenging our Conceptualisation of Political Sovereignty Through Animal Sovereignties*, "Dialogue", 2013, 52, pp 749-758 doi:10.1017/S001221731300084X; C. Hinchcliff, *Animals and the Limits of Citizenship: Zoopolis and the Concept of Citizenship*, "The Journal of Political Philosophy", 2015, Volume 23, Number 3, pp. 302-320; Bernd Ladwig, *Against Wild Animal Sovereignty: An Interest-based Critique of Zoopolis*, "The Journal of Political Philosophy", 2015 Volume 23, Number 3, pp. 282-301; Paul Nadasdy, *First Nations, Citizenship and Animals, or Why Northern Indigenous People Might Not Want to Live in Zoopolis*, "Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique", 2016, 49:1, pp. 1-20 doi:10.1017/S0008423915001079. In italiano segnaliamo il lavoro riguardante gli aspetti etici di L. Battaglia, *Zoopolis. Una sfida per la bioetica animale*, in: *Etiche applicate*, Teoria, XXXVI/2016/2 (Terza serie XI/2), pp. 37-52.

prima cosa però dobbiamo chiarire quale sia il senso in cui in questo contesto abbiamo intenzione di utilizzare tale concetto. La proposta contenuta nel libro *Zoopolis*, che ritiene necessario il passaggio da un'alternativa tra approccio *Welfare* o ecologico per il rispetto agli animali a una svolta contrassegnata dall'attribuzione di diritti inviolabili agli stessi, sì da renderli cittadini o abitanti delle nostre città, è sicuramente seducente. Tali discussioni toccano senza dubbio questioni importanti riguardanti l'etica e la filosofia politica, ma, pur rispettandole e riconoscendone l'importanza, il presente contributo intende riflettere invece su altri aspetti, forse non così evidenti, almeno a leggere le pagine, appunto, di *Zoopolis*. Si tratta del connubio, assunto aporematicamente e acriticamente, tra *zoon* e *polis*, a cui implicitamente rimandavano le citazioni di Kojève, per arrivare quindi alla auspicabile cittadinanza per gli animali. Da qui il sorgere di una *Unheimlichkeit*, di un perturbamento, di cui si renderà ragione alla fine del contributo; ma per giungere a trattare questi ultimi aspetti, è necessario percorrere prima un tratto di strada.

Fuori dalla città solo le bestie o gli dèi, scriveva Aristotele nella sua *Politica*⁴, ripetendo, in un certo senso, quanto il suo maestro metteva in bocca a Socrate rivolto a Fedro: solo nella città è possibile imparare qualcosa, perché la città è il luogo della verità, e l'essere umano è l'unica natura che ha la necessità di costruirsi un patrimonio di conoscenze per vivere. Questo Socrate lo diceva attorniato dalla amenità dell'ambiente rurale, e tuttavia convinto che *en astu*, nella rocca cittadina ci sia l'unica possibilità per far fiorire la natura umana⁵. La filosofia quindi, fin dai suoi esordi, parte dal convincimento che la vera "natura" dell'essere umano sia di abbandonare la natura, ossia di creare un proprio ambiente "naturale", quello in cui l'animalità specificatamente politica possa trovare il proprio spazio ideale, quello sociale, ossia creato da lui stesso. È fuor di dubbio, infatti, che la città rappresenti fin dall'inizio la ri-creazione del cosmo da parte dell'uomo, per mezzo della separazione, della cesura confinale, delle mura, rispetto all'infido ambiente agreste. Questa creazione dell'ambiente "naturale" per l'uomo è frutto del suo ingegno, è un artificio, ossia è dovuto esclusivamente alle capacità tecniche di un essere, quello umano, che dà forma con le proprie mani alla città. Questa è, fin dalle sue origini, come ci ha insegnato Marcel Henaff un monumento,

⁴ Aristotele, *Politica*, 1253a.

⁵ Platone, *Fedro*.

una macchina e una rete⁶. È un monumento perché la città va considerata come il luogo del potere, con i suoi edifici monumentali e rappresentativi, con le sue immagini iconiche che rappresentano la città stessa per i suoi cittadini e per i suoi visitatori. La città è una macchina organizzativa, un centro in cui si produce ricchezza, in cui si traffica e si commercia, non solo di merci ma anche di idee. La città è una rete, configurandosi come un sistema di nodi interconnessi attraverso una fitta trama di relazioni che permette a ognuno di essi di essere virtualmente collegato a tutti gli altri. Questo trattenere insieme tutti gli elementi rende possibile considerare la rete anche uno strumento di cattura, permettendo al contempo la mobilità al suo interno.

Ora, al di là delle nostalgie arcadiche e fuori dai sogni idilliaci dei pittori paesaggisti del XVII secolo, la forma di vita urbana è risultata nel corso degli ultimi secoli decisamente vincente. Le stime dell'agenzia delle Nazioni Unite prevedono che nei prossimi decenni la maggioranza della popolazione mondiale vivrà in città, sognando magari poi un luogo in cui riposare *sub tegmine fagi*, come il virgiliano Titiro, ma consapevole che solamente la città può riuscire a corrispondere alle esigenze e soprattutto ai desideri che muovono le vite di ciascuno di noi. Ma nella realtà oggi è ancora possibile pensare che le città siano il luogo in cui l'esistenza degli esseri ha la possibilità di dispiegarsi in tutta la sua *dynamis*? Già Aristotele scriveva che la condizione necessaria per l'esistenza della *polis* è che essa abbia un numero tale di abitanti da garantirne l'autosufficienza secondo le esigenze di una comunità civile e quindi che l'ingrandirsi della città non potesse essere illimitato⁷. La realtà delle città contemporanee è invece quella di megalopoli che superano le decine di milioni di abitanti, considerando la stretta contiguità con altre aree urbane (Shanghai o Tokyo-Yokohama ad esempio), e che non hanno alcun principio razionale, alcun *logos* che detti a questi agglomerati il senso dello stare insieme e quindi un senso⁸. Noi siamo avvezzi a pensare alle città partendo dall'idea monumentale che esse rappresentano, per mezzo dei loro edifici icastici, Londra con il suo Big Ben, Parigi con la Torre Eiffel, Roma con il Colosseo, ma la realtà odierna delle città è più quella che ha preso

⁶ Cfr. M. Hénaff, *La ville qui vient*, L'Herne, Paris 2008 (*La città che viene*, tr. it. Mario Bertin, Castelvecchi, Roma, 2018).

⁷ Aristotele, *Politica*, VII 1326 b 7-12.

⁸ Si veda a questo proposito quanto riportato dalle Nazioni Unite: <https://unhabitat.org/world-cities-report-2020-the-value-of-sustainable-urbanization>.

piede con Los Angeles, tanto vituperata da quasi tutti gli storici dell'architettura, eppure oggetto del compiaciuto sguardo decostruttivo di J.L. Nancy in *Lontano la città*⁹, visto che, come scriveva lo stesso filosofo, “non c'è più un mondo, non c'è più un *mundus*, né un *cosmos*, né un ordine composto e completo all'interno del quale trovare uno spazio, un soggiorno e segni per orientarsi”¹⁰. Da qui l'abbandono di ogni tentativo di rinvenire o risuscitare il mondo trapassato, poiché mancando il senso del mondo, appare inutile, addirittura insensato, pensare di riformare quello che non ha più forma.

La questione esiziale che emerge, allora, appare essere la seguente: se l'essere umano ha pensato finora di riuscire a trovare la propria “salvezza” nella città, perché unico luogo in cui collocare il proscenio su cui far apparire la propria libera vita sociale – secondo quanto ci ha insegnato Hannah Arendt nel suo *Human condition*¹¹ – adesso è il momento di chiedersi (e la pandemia del Covid ci ha rafforzato a porre tale questione) se ci sia una possibile salvezza *fuori dalla* città, oppure se ci sia salvezza *per* la città. – Chiariamo che il termine salvezza non va qui inteso come una dimensione redentiva o irenistica (nonostante le citazioni di Kojève portino a pensare a una dimensione di compimento poststorico quasi messianico seguendo Isaia 11,6-9), quanto come lo stato di possibile benessere ricercato e ricercabile all'interno di una condizione favorevole alla sua realizzazione –. Lasciamo ovviamente da parte l'opzione di salvezza *dalla* città perché sarebbe un'ipotesi contro-fattuale, visto che la maggioranza della popolazione mondiale preferisce privarsi della salubrità dell'aria per cercare fortuna in città, ossia nel luogo che garantisce apparentemente realizzazione economica e sociale agli individui, stabilità alle famiglie, sviluppo alle imprese, e concentriamoci allora sulla salvezza *della* città.

Imperativo per migliorare le condizioni di vita urbana da alcuni decenni è quello di rendere la città *smart*, rinnovando le promesse di realizzazione dell'umana natura. Ma che cosa porta una città a divenire *smart*? Una città di definisce *smart* dal momento in cui fa affidamento per la sua organizzazione a un uso intensivo di tecnologia informatica e comunicativa. Essa lavora in

⁹ J.-L. Nancy, *La ville au loin*, Mille et une nuits, Paris 1999 (*Lontano la città*, tr. it. G. Bordoni, Lithos, Roma 2016).

¹⁰ Id., *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993 (*Il senso del mondo*, tr. it. F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997, p. 41).

¹¹ Cfr. H. Arendt, *The human Condition*, Chicago UP, 1958.

una modalità crescente di ibridazione tra lo sviluppo tecnologico e il mondo fisico. Inoltre il fine verso cui si dirige questo sviluppo è indicato da parole chiave come qualità della vita e sviluppo sostenibile per mezzo di una gestione oculata di risorse economiche e infrastrutturali. Le città sono *smart*, intelligenti, quando gli investimenti nel capitale umano e sociale e negli impianti di comunicazione tradizionali (trasporti) e moderne (ICT) alimentano una crescita economica sostenibile e un'elevata qualità della vita, con una gestione oculata delle risorse naturali, attraverso una *governance* partecipativa. La *smartcity* quindi non è una città differente rispetto a quella che conosciamo, dato che ha le sue stesse componenti. Il ruolo chiave è giocato piuttosto dalla tecnologia, che rende lo spazio urbano più "intelligente" grazie a un migliore utilizzo delle risorse, con una maggiore sostenibilità ambientale, con una rinnovata visione strategica della città, con un avanzamento della qualità della vita.

Le previsioni di qualche decennio orsono indicavano la possibilità concreta di un deciso abbassamento delle emissioni di carbonio in virtù dell'utilizzo delle nuove tecnologie nell'organizzazione cittadina. Tuttavia il giubilo ottimistico ha ormai lasciato il posto a serie preoccupazioni, poiché l'avvento della tecnologia porta con sé sempre una faccia nascosta ma altrettanto efficace. L'avvento della AI, infatti, è accompagnato da un preoccupante effetto collaterale rappresentato dalla necessità di molte più risorse energetiche rispetto ai computer precedenti per sostenere i sistemi di AI generativa. Invece di rendere i costi sostenibili, questa recente tecnologia ci ha portato all'iperconsumo non solo di elettricità ma anche di acqua¹².

Alla questione ecologica si affianca quella politica: certamente le città intelligenti necessitano di cittadini "intelligenti", aspetto non privo di rischi. Non pochi, infatti, hanno evidenziato che l'adozione dei sistemi digitalizzati per organizzare in maniera ottimale i processi urbani alimenta e acuisce alcuni aspetti problematici dell'ordinamento politico (concentrazione eccessiva di potere nelle mani dei privati, limitazione del ruolo politico dei governi democraticamente eletti, subordinazione di un campo sempre maggiore della vita sociale e affettiva alle esigenze del mercato etc.). Non è scontato che la società possieda già la capacità di rimodellare lo sviluppo e il contenuto

¹² Sulle questioni riguardanti la *smartcity* si veda il lavoro di A. Picon, *SmartCities. A Spatialised Intelligence*, Wiley, Hoboken 2015; per conoscere i progetti delle Nazioni Unite su questo campo si veda: <https://u4ssc.itu.int>.

funzionale dei prodotti tecnologici¹³. Il dubbio crescente è che la ricerca dell'efficienza dell'artefatto "città", per mezzo delle tecnologie in essa operanti, non sia sufficiente per pensare di poterla salvare. E quindi il miglioramento dell'organizzazione del traffico, della prevenzione e dell'allerta rispetto all'insorgere di pericoli grazie alla digitalizzazione, possa migliorare sensibilmente, ma certo non sostanzialmente i problemi che affliggono le città. La questione investe soprattutto la necessità di ripensare la città in termini completamente diversi in virtù della nozione di *urbanocene*.

Partiamo dall'assunto che le città sono il sistema più efficiente per creare capitale sociale ed economico. Ma quali sono le implicazioni per il nostro capitale naturale, per l'ambiente e per il rapporto tra uomo e natura, che insieme costituiscono la base dello sviluppo sostenibile? Il fisico Geoffrey West ha considerato queste implicazioni nel suo libro *Scale*, dove ha analizzato la differenza fondamentale tra il modo in cui le città crescono rispetto ai sistemi biologici¹⁴. Nei sistemi biologici, la quantità di energia disponibile per la crescita diminuisce continuamente con l'aumentare delle dimensioni, fino a un punto in cui la crescita si arresta. Se i sistemi biologici, gli organismi viventi, crescono in modo sublineare, i sistemi cittadini procedono in maniera inversa: quanto più grande è la città, tanto più risorse possono essere allocate per la sua crescita socio-economica e più velocemente cresce. In altri termini più grande è la città, più l'individuo medio possiede, produce e consuma sistematicamente beni, risorse e idee. Le città crescono in modo superlineare con rendimenti di scala crescenti, a condizione che siano disponibili energia e risorse.

Con il termine "Antropocene" si è voluto indicare – secondo alcune interpretazioni, la definizione del concetto è dubbia – l'epoca più recente nella storia del nostro pianeta, durante la quale le attività umane hanno inciso in misura significativa sugli ecosistemi della Terra. Questo processo è iniziato oltre diecimila anni fa con la scoperta dell'agricoltura e la successiva transizione dallo stato di cacciatori-raccoglitori mobili a quello di comunità stanziali, per giungere infine alla comparsa delle prime città. Fino a quel momento gli esseri umani erano ancora una componente integrata dell'ecologia della Terra, in equilibrio con tutti gli organismi che

¹³ Si veda a tal proposito J. Mutchinick, *Il programma neoliberale delle smart cities europee. Analisi di un'innovazione conservatrice*, "Mechane", n. 4, 2022, pp. 45-66.

¹⁴ G. West, *Scale: The Universal Laws of Life, Growth, and Death in Organisms, Cities, and Companies*, Penguin Group, NYC 2018.

compongono l'apparentemente illimitata varietà della natura. La popolazione globale, composta da non più di qualche milione di persone, era in interrelazione dinamica con l'ambiente "naturale", per cui la Terra era ancora fondamentalmente "intatta". Con l'avvento della Rivoluzione industriale l'urbanizzazione ha subito un'accelerazione sconosciuta fino ad allora, grazie all'accesso a energia e materiali fossili in quantità e a prezzi moderati; così la popolazione urbana è cresciuta enormemente, sperimentando la più grande accelerazione economica globale mai avvenuta: la crescita della popolazione urbana si è accompagnata a un aumento ancora maggiore del PIL.

Il problema è che si accelerano anche i problemi ambientali legati all'attuale economia basata sui combustibili fossili ed è per questo motivo che da due secoli, secondo West, viviamo nell'era dell'urbanocene, dato che i destini delle città e del pianeta sono legati indissolubilmente. Nel 1750 la popolazione triplica rispetto all'anno 0 e arriva a 770-790 milioni. Nel 1950 la popolazione triplica di nuovo rispetto al 1750 e supera i 2,5 miliardi. Tra il 1950 e il 2016 la popolazione è triplicata nuovamente. Nel 2023 si contavano circa 8 miliardi di abitanti. Se sono occorsi decine di migliaia di anni per superare il primo miliardo di abitanti (raggiunto nel 1804), sono bastati poco più di 120 anni per raggiungere il secondo miliardo (1927) e 12 anni per passare dal settimo (2011) all'ottavo miliardo (2023). Si prevede che la popolazione mondiale raggiungerà circa 9,7 miliardi di persone entro il 2050, di cui il 68% sarà concentrato nelle città. La prospettiva è altamente preoccupante considerando che oggi il solo 55% della popolazione mondiale vive nelle città, ma questa parte è responsabile del 70% delle emissioni globali di CO². In altre parole, più di 2,4 miliardi di persone si urbanizzeranno nei prossimi 30 anni, il che implica la costruzione dell'equivalente di una città di oltre 6 milioni di persone ogni mese.

Si tratta di un ritmo insostenibile per il pianeta se le città continueranno a essere costruite nello stesso modo in cui sono costruite oggi. Per questo motivo negli ultimi anni si è affermata la richiesta urgente di un approccio trasformativo globale nella progettazione delle aree urbanizzate, al fine di migliorare la qualità della vita dei cittadini grazie a una nuova visione e concetto di città, la *BioCity*.

Dopo 200 anni di urbanizzazione e di crescita economica senza precedenti, fondata su di un'economia basata sui combustibili fossili, siamo arrivati alla consapevolezza che il mondo urbanizzato non è sostenibile per il pianeta. Occorre immaginare un nuovo modo di abitare, ossia ripensare la

città con un nuovo rapporto con la sfera naturale. Cercare di superare questa crisi aumentando solamente la presenza di foreste urbane, alberi e verde all'interno delle città, appare illusorio. Ma anche le escogitazioni architettoniche come quella del “bosco verticale” a Milano e in altre città italiane, risultano inefficaci per questi fini, e rappresentano solamente un vezzo narcisistico di una élite borghese. È necessario, piuttosto, definire un nuovo modello urbano che riesca a ovviare alle storture perniciose delle odierne megalopoli. Questo modello è stato individuato nelle cosiddette *BioCities*.

La transizione verso le biocittà è una sfida per una ricerca realmente transdisciplinare e per approcci trasformativi che combinino pianificazione urbana e paesaggistica, scienza medica, architettura, selvicoltura, ecologia, biologia, chimica, sociologia, agricoltura, architettura del paesaggio, design industriale, ingegneria, economia, governance, e scienze sociali. Richiede anche una leadership politica e la partecipazione attiva dei cittadini urbani e rurali¹⁵.

Appare quasi superfluo sottolineare che in questa pianificazione non si pensa minimamente di dare la parola ai filosofi, cosa che sarebbe necessaria per le questioni sulle quali mi soffermerò tra poco. In altri termini, si cerca di trovare un connubio tra le competenze acquisite per rendere *smart* le città con i saperi delle scienze naturali per analizzare il comportamento e l'evoluzione dei sistemi naturali, al fine di progettare città più intelligenti e più sostenibili. L'aspetto chiave del concetto di *BioCity* risiede in un cambiamento di paradigma, incentrato sull'individuazione di soluzioni alle crisi climatiche e sanitarie attraverso l'imitazione dei sistemi naturali. Le biocittà dovrebbero essere considerate come sistemi socio-ecologici,¹⁶ in cui la tecnosfera, responsabile della produzione di beni e servizi, va inserita e integrata all'interno dei vincoli biofisici della biosfera circostante, la quale fornisce i flussi necessari dalle fonti primarie di energia, materia e biodiversità, sia dal lato dell'offerta che da quello del consumo. L'idea è quella di far interagire

¹⁵ G. E. Scarascia-Mugnozza, V. Guallart, F. Salbitano, G. Ottaviani Aalmo, S. Boeri Editors., *Transforming Biocities Designing Urban Spaces Inspired by Nature*, Springer 2023, p. VI. Su questi temi si veda anche Stefano Boeri, *Urbania*, Laterza, Bari 2021.

¹⁶ C. S. Holling, *Understanding the Complexity of Economic, Ecological, and Social Systems*, “Ecosystems”, Aug., 2001, Vol. 4, No. 5, pp. 390-405; e anche P. Veltz, *Bifurcation*, Edition de l'Aube, 2022.

la città con gli alberi e le foreste non solo all'esterno del perimetro urbano, ma anche all'interno, per beneficiare dei beni e dei servizi che essi forniscono in modo sostenibile sia durante la vita sia quando sono utilizzati come materiale da costruzione.

Un ulteriore sviluppo che questa trasformazione delle città porta con sé dovrà essere politico, quello riguardante i suoi abitanti: le *biocities* hanno bisogno di *biocitizens*, i quali nelle loro azioni "civiche" dovranno favorire alberi e foreste, poiché il progetto delle biocittà prevede una vegetazione non esclusivamente decorativa, come poteva essere la concezione di un parco cittadino, o di un giardino attorno a una sede istituzionale, ma integrata nella progettazione e pianificazione cittadina. Ma quella della *BioCity* non è forse un'idea fatale per la stessa idea di città che ci ha accompagnato per millenni?

Dobbiamo innanzitutto considerare la prima questione riguardante l'essenza stessa della città: essa nasce per creare una dimensione prettamente umana, come abbiamo visto con Aristotele, uno spazio che sia incubatore delle possibilità realizzative dell'essere umano, in cui sia possibile per quello strano animale che ha il *logos* e che vive nella *polis*, di giungere al suo *eu zen*. Estremamente pertinente appare allora l'invito di Kojève a non pensare più il compimento dello *zen* come un *eu*, ossia a intendere la vita computa teleologicamente con la pienezza di se stessa in qualcosa che va oltre, perché l'andare oltre significa in fondo ritornare su di sé, con uno svuotamento del *telos*. Ora, però, se traiamo le conseguenze di questa progettazione riguardante il futuro delle città, sembrerebbe che per millenni l'uomo abbia pensato di trovare la realizzazione delle sue aspirazioni affidandosi esclusivamente a illusioni, seguendo solo sogni di realizzazione che lo avrebbero portato alla rovina. Se così stanno le cose, allora dobbiamo ritenere l'unico "sano", veramente consapevole delle condizioni reali della vita sociale, colui che insegnava il superuomo, colui che pensava che la salute dell'uomo futuro dipendeva dal superamento delle condizioni di "umanità", includendo in questa anche la città. Zarathustra, colui che annuncia lo *Übermensch*, infatti, è anche colui che di fronte alla città decide di passare oltre¹⁷.

D'altro canto fa riflettere la circostanza che l'estremo potenziamento tecnologico, testimonianza in fondo dell'estrema fiducia nella soggettività moderna, ci conduce alla capacità di continuare a sfruttare la natura vegetale,

¹⁷ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, DTV, Berlin 1999, p. 225.

immettendola all'interno della città, piegandola ancora ai nostri bisogni: quella natura che 10.000 anni or sono, con la nascita delle città nella mezzaluna fertile, veniva posta ai margini dello spazio urbano, adesso viene inclusa nelle "mura", ma solo perché utilizzata e utilizzabile, resa ancora una volta oggetto, fondo a disposizione, *Bestand*, direbbe Heidegger¹⁸. Certo l'idea è quella di una natura che ospita la città e non il contrario, ma l'ospitalità della natura pare pretesa più che chiesta.

Veniamo infine alla questione della *zoopolis*. Un problema, a cui la contemporaneità appare particolarmente sensibile, è quello del rapporto dell'essere umano con gli altri viventi. Che ruolo avranno gli animali all'interno delle biocittà? Se queste città dovranno contenere in sé tutto quello che veniva un tempo confinato al di là delle mura, non possiamo limitarci a considerare la natura vegetale, dobbiamo considerare anche quella animale. In altre parole la questione della cittadinanza degli animali appare commensurabile con quella del futuro delle nostre città: i viventi non umani potranno essere a tutti gli effetti anch'essi "biocittadini"? Come potrà instaurarsi una convivenza?

Non possiamo dire che finora la "natura" sia rimasta sempre esterna alla città. Quella vegetale è tollerata in parchi e giardini; quella animale vive in maniera addomesticata o nascosta, sfrutta la ricchezza dei rifiuti. Lo spazio cittadino è attualmente sempre condiviso. Ma forse dovremo imparare a "distribuirci" lo spazio cittadino, a distribuirci *nello* spazio cittadino in una maniera diversa, in un modo che la città finora non ha mai conosciuto.

La città in fondo l'abbiamo sperimentata attraverso un limite che le veniva dall'esterno, pur nella possibilità di traffici commerciali (le prime città precedevano l'invenzione della ruota ma erano vicino a fiumi che permettevano il trasporto di merci), la città è sempre stata l'emblema della presenza localizzata, in corrispettivo alla possibilità di accogliere l'arrivo degli dèi, come indicava il nome di una delle prime grandi città della storia, Babilonia¹⁹. La città, inoltre, si articolava in una partizione dell'intero, una divisione costante e continua, un porzionamento degli spazi pubblici e privati, interni ed esterni, laici e religiosi. Con la biocittà avremo forse bisogno di

¹⁸ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-W. von Herrmann, HGA vol. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 17 ss.

¹⁹ M. Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, in G. Tucci (a cura di), *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Is.M.E.O., Roma 1957.

ripartirci in uno spazio condiviso e non diviso? Un ripartirsi che con Deleuze potremmo definire nomadico, con un distribuirsi in uno spazio aperto di cui la biocittà sarebbe l'emblema?²⁰ Superfluo sottolineare che questo sviluppo porterebbe a un dimensionamento mai conosciuto, se non in una civiltà precittadina (ma si consideri il carattere ossimorico: la civiltà termine contenente *civis*, dovrebbe essere senza città, *civitas*).

Forse proprio una riflessione a partire dall'etimologia potrebbe aiutarci a osare un passo ulteriore. Infatti il nome comunemente utilizzato per definire la città in lingua latina era *urbs*, con cui si indicava però l'insieme di mura ed edifici, in altre parole la struttura materiale della città; *civitas* invece descriveva l'insieme dei *cives*, l'intrecciarsi delle reciproche relazioni. In questo senso è mai possibile pensare ad una civiltà senza città intesa come struttura fisica, ma che porti con sé tutti gli elementi di una cittadinanza che riesce a trasformarsi da sedentaria in nomadica? In tale città del futuro, non sappiamo se utopistica o escatologica, uomini e animali e piante si distribuirebbero l'aperto, senza limitarsi, progettando un nuovo *nomos*.

Ma qui si apre una dimensione che, riprendendo Helmut Plessner e l'utilizzo che egli fa di una categoria freudiana, chiamerei *perturbante*. Nel suo *Potere e natura umana* Plessner fa un'importante affermazione sul ruolo di uno stato d'animo come l'*Angst*, l'angoscia, l'angustia, all'interno della vita della *polis*, la vita politica. Quest'ultima è frutto del lavoro dell'uomo sul proprio territorio per riuscire a dare forma a un luogo di fiducia, un lavoro su sé stesso per cercare di espungere l'animalità, potremmo dire riprendendo Kojève. Ora questa fiducia si fonda però su ciò in cui non abbiamo fiducia e né lo possiamo avere:

Il fondamento della continua formazione dell'orizzonte della fiducia è infatti un'angustia [*Angst*], o un tormento [*Bedrängtheit*], appartenente alla costituzione essenziale della potenza [*Mächtigkeit*] dell'uomo, cui fa nello stesso tempo seguito, come contraccolpo, la reazione ostile. Ma questa paura è radicata nel carattere perturbante dell'estraneo [*in der Unheimlichkeit des Fremden*] e non nei possibili effetti nocivi sulla propria sfera di fiducia; perché l'estraneo non è semplicemente un altro [...]. Infatti l'estraneo è il proprio, il fidato e

²⁰ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968 (*Differenza e ripetizione*, tr. it Giuseppe Guglielmi, il Mulino, Bologna 1971, pp. 66-67).

il domestico nell'altro, e in quanto altro e proprio per questo [...] il perturbante²¹.

Plessner fa un esplicito quanto fugace riferimento a Freud e al suo saggio del 1919, in cui si pone la questione sul perturbante per cercare di evidenziare in cosa consista ciò che provoca perturbamento nell'angoscioso, ossia per delimitare lo spazio d'azione del perturbante²². La prima risposta offerta da Freud a questa domanda è che il perturbante è quanto di spaventoso risale a ciò che ci è noto da tempo, ossia che ci è familiare. La questione allora diventa la seguente: perché ciò che ci è familiare diviene spaventoso? Da un lato sembrerebbe evidente che *Un-heimliches* si presenta come la negazione di ciò che è domestico, di casa [*Heim*] e anche nativo, patrio [*heimisch*], per cui è facile dedurre che ciò che non è noto in quella maniera suscita perturbamento. Ma questa è un'affermazione infondata perché non tutte le novità ci si presentano sotto quel carattere; vi è dunque qualcos'altro. Dopo un'attenta analisi linguistica Freud nota che il significato di *heimlich* può trasformarsi in quello di *unheimlich*, attraverso un capovolgimento e una negazione, in modo che il perturbante si presenti come uno dei possibili significati di ciò che ci è familiare. Qui si rivela illuminante una citazione di Schelling inserita da Freud nel suo saggio: “*Unheimlich* si definisce tutto ciò che doveva restare nel segreto, nell'occulto, nella latenza e che è invece uscito allo scoperto”²³. Freud, infatti, lega il perturbante a qualcosa di angoscioso, che è stato rimosso e che ritorna; ecco il motivo per cui il perturbante è qualcosa di intimo alla vita psichica di ciascuno e che è diventato successivamente estraneo per un processo di rimozione. “Tutti gli uomini sono mortali” è un'affermazione

²¹ H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), in: *Gesammelte Schriften* vol. V, a cura di Gunther Dux, Suhrkamp, Frankfurt 1981, p. 140, (tr. it. *Potere e natura umana*, a cura di Bruno Accarino, manifestolibri, Roma 2006, p. 101, traduzione parzialmente modificata).

²² Cfr. S. Freud, *Das Unheimliche*, in *Totem und Tabu. Arbeiten zur Anwendung der Psychoanalyse*, G.S. vol. X, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Leipzig / Wien / Zürich 1924, pp. 369-408, (*Il Perturbante*, tr. it di S. Daniele, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 269-307).

²³ F. W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, *Ausgewählte Schriften*, vol. 6.2, Suhrkamp, Frankfurt 1985, p. 661 (ed. critica vol. II, 2, p. 649), (*Filosofia della mitologia*, tr. it. Lidia Procesi, Mursia, Milano 1990, p. 390.) Da segnalare che la traduzione italiana rende *unheimlich* con “sinistro”. Lasciamo in sospeso la questione, che qui si aprirebbe, sulla relazione schellinghiana tra mito e *Unheimlichkeit*.

comunemente nota, che però difficilmente non conduce a una rimozione della morte; ecco perché i “sopravvissuti”, coloro che rimangono in vita dopo il decesso di un altro essere umano, provano un’angoscia perturbante nei confronti della “presenza” di spettri, e ciò a causa dell’emergere in noi di pensieri che Freud definisce “primitivi”. Freud in definitiva si riferisce ad una rimozione che cerca di occultare, ma tale procedimento, in quanto tale, non è mai conclusivo, poiché l’occultamento riemerge e si manifesta sempre²⁴.

La *zoopolis* allora, per cercare di concludere questo nostro discorso, incarna un elemento perturbante che riporta alla presenza qualcosa che doveva restare nascosto, celato, negato, segreto. Con la sua presenza necessitata dall’incapacità umana di essere solo tali quali siamo diventati, lascia riemergere una dimensione familiare, ancestrale, costantemente rimossa e perciò sempre riaffiorante. La *zoopolis* è la dimostrazione della nostra implicita impossibilità di liberarci di tutto quello che resta indisponibile, e che tuttavia ci dispone alla vita non nuda, ma diretta all’*eu*.

²⁴ Cfr. D. F. Krell, *Das Unheimliche: Architectural Sections of Heidegger and Freud*, “Research in Phenomenology”, 1992, n. 22/1, p. 49.

ETICITÀ E SOSTENIBILITÀ DELLO SPAZIO URBANO AL
TEMPO DELL'URBANOCENE:
GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE E NUOVE FORME DI
GOVERNANCE
GIOVANNA COSTANZO*

Abstract

In the contemporary context, smart cities are configured as an ever-evolving urban paradigm or, rather, as complex and evolving systems in which digital technologies, data analysis, and connected infrastructures are integrated to optimize the delivery of public services, reduce operational costs, and improve the quality of urban life. The smart approach, therefore, is not static: it adapts to continuous technological changes and emerging urban challenges, such as demographic growth, environmental sustainability, generational exchange, and new forms of governance. Numerous examples globally demonstrate that the adoption of smart city initiatives is still growing, confirming that the phenomenon has not exhausted its impact and represents one of the main directions of development of contemporary urban policies, supported by public and private investments and increasing academic and institutional attention. For this reason, it must be investigated in light of the evoked promise of sustainability and intergenerational justice.

Keywords: Sustainability, Intergenerational justice, Ricoeur, Sennet, Smart cities

Sulla condizione urbana planetaria e le sue patologie

Il 28 aprile 2025, alle ore 12:33, la penisola iberica è stata colpita da un blackout senza precedenti: in soli cinque secondi, il 60% della produzione elettrica spagnola — circa 15 gigawatt — è scomparso dalla rete, lasciando al buio milioni di persone in Spagna, Portogallo e nel sud della Francia. Cittadini e turisti in preda al panico sono rimasti impossibilitati a fare alcunché, come il comprare una bottiglia di acqua o un pranzo se privi di denaro contante, il prenotare un Uber per tornare in albergo o il comunicare con amici e parenti per la mancanza di connettività di smartphone, tablet e pc. Le città da centri organizzati, connessi e smart sono all'improvviso precipitate nel "buio", facendo cadere cittadini e turisti dalla bolla della sicurezza e trasparenza alla disconnessione della confusione e della mancanza di reti efficaci di comunicazione. Una mancanza di energia elettrica ha provocato una interruzione prolungata delle normali attività di una città, rendendola all'improvviso non intercettabile e per questo non più vivibile secondo gli

* Professoressa di Filosofia Morale, Università degli Studi di Messina.

DOI Code: 10.1285/i18285368aXXXIXn109p29

standard a cui si è ormai comodamente abituati dall'ambiente digitale in cui siamo perennemente connessi e per questo capaci di risolvere ogni ascosa problematica. L'idea che tutto non era risolvibile a colpi di click o tramite uno scroll ha reso tutti coloro che si sono trovati in quella situazione all'improvviso fragili e impauriti.

La rete delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione (TIC) e dei sistemi di intelligenza artificiale (AI) che insieme compongono l'ambiente *digitale* in cui siamo immersi ha di fatto trasformato le fisionomie delle città per esportare un unico modello in ogni contesto, come dimostrano gli ambiziosi progetti della comunità europea di sponsorizzare sempre più città intelligenti, o di mutare in Asia¹ e in Africa intere aree territoriali in un sistema di città smart². È stato il XX secolo a segnare un decisivo passaggio nella storia della specie umana: il passaggio ad una “condizione urbana planetaria”. Ciò ha prodotto un cambiamento senza precedenti nella scala e nella velocità delle trasformazioni ambientali e culturali, al punto da poter affermare che la città nel secolo in cui viviamo è diventata il principale agente di trasformazione ecologica, sociale ed economica³: oltre il 56% della popolazione mondiale vive oggi in aree urbane, una percentuale destinata a superare il 70% entro il 2050, contrassegnando l'età in cui siamo con il nome di *Urbanocene*.

Questo significa che le città svolgono un ruolo centrale, poiché consumano oltre il 70% dell'energia globale e producono più del 70% delle emissioni di carbonio, ospitando più della metà della popolazione mondiale.

Se è impossibile fermare un processo ormai inarrestabile, come quello della espansione urbanistica e della sua commistione con una tecnologia sempre più sofisticata, non si può non sottolineare come sia pericoloso un progresso tecnologico che non si accompagni ad una idea di futuro sostenibile. La tecnologia diventa sostenibile se non è di inciampo fra le generazioni, se favorisce le trame relazionali e se le città sono vissute come

¹ L. M. Calabrese et al., *Re-Framing Resilient Urbanism: A Smart Alternative to Generic New Towns Development in South-East Asia – The Case of Hanoi (Vietnam)*” in Conference: “True Smart and Green City?” The 8th International Conference of the International Forum on Urbanism (IFoU) 2015

² N. Moumen, H. Radoine, Kh. Md. Nahiduzzaman, H. J.Oulidi, *Contextualizing the Smart City in Africa: Balancing Human-Centered and Techno-Centric Perspectives for Smart Urban Performance*, in “Smart Cities”, 2024, 7, 712–734.

³ G. West, *Scale: The Universal Laws of Life, Growth, and Death in Organisms, Cities, and Companies*, Penguin Group, NYC 2018

mosse da cambiamenti che partono dal basso a non solo dall'alto in tentativo virtuoso di tenere in tensione dialettica istituzioni, cittadini e potere politico⁴.

Se ciò non accade⁵, allora per la città così come l'abbiamo conosciuta non rimane alcuna possibilità di sopravvivenza⁶. Per evitare questo pericolo la tecnologia emergente non deve essere vista come il lato oscuro della produzione umana, ma come ciò che favorisce le potenzialità per promuovere una cura responsabile della "forma città", anche in ordine alle trame relazionali e intergenerazionali che la compongono. In questo caso l'idea di sostenibilità si deve accompagnare ad una ricognizione dei bisogni dei cittadini: questi necessitano di una tecnologia come garante di libertà e di migliori condizioni di vita, ma anche di contrastarne il senso di "inadeguatezza" e di profonda solitudine che suscita in chi la usa.

I bisogni se non diventano il mezzo attraverso cui le società capitalistiche alimentano sé stesse, intravedono visioni antropologiche e politiche meno disperanti⁷. Ciò avviene ad esempio quando si cerca di distribuire risorse in modo più equo perché non sono solo nostre, ma appartengono di diritto anche a chi verrà dopo di noi in nome del senso profondo di una giustizia distributiva e intergenerazionale, nella consapevolezza che le difficoltà possono non solo provocare dei contrasti, ma anche delle forme di solidarietà fra generazioni differenti, o quando si intravedono azioni di recupero di spazi abitativi e di verde "senza connessioni", ma non perché si insegue una "logica dell'assenza" (di connettività Wi-Fi, di prese per ricaricare i portatili, di tolleranza verso chi occupa tutto il giorno i tavoli dei bar fissando uno schermo)⁸, ma per una questione di salute mentale e sociale, o quando si intraprendono gesti in contrasto al crescente inquinamento digitale, ovvero quando il futuro è inteso come eredità preziosa da consegnare ri-generata a chi verrà *dopo* di noi. Ciò

⁴ P. Ricœur, *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricœur*, Città Aperta, Troina 2008.

⁵ Á. Heller, *Le rivoluzioni tradite*, a cura di M. Carassai, Castelvecchi, Roma 2019.

⁶ P. Ricœur, *La città è fondamentalmente in pericolo. La sua sopravvivenza dipende da noi*, in P. Ricœur, *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricœur*, cit., pp. 76-80.

⁷ Á. Heller, *La teoria, la prassi e i bisogni*, in Á. Heller, *Á. Heller fra Marx e Foucault*, a cura di E. Bazzanella, abiblio, Trieste 2011, p. 46.

⁸ F. Bria, E. Morozov, *Ripensare la smart city*, Codice edizioni, Torino 2018, p. 50.

avviene quando è possibile pensare forme di *governance* urbana oltre il paradigma della smart city, anche se si è totalmente calato in esso⁹.

Del resto a ben vedere, la pianificazione dello spazio urbano così come è intesa non è frutto di un atteggiamento contemporaneo, ma è erede di una tradizione moderna secondo cui gli spazi vanno organizzati e pianificati per renderli più efficienti, produttivi. Una rappresentazione contemporanea è quella di *Urban Dynamics* di J. Forrester del 1969, in cui si è tentato di elaborare un modello matematico capace di connettere tutti gli elementi centrali dell'esperienza urbana. "Un impianto epistemologico finalizzato a strutturare dei modelli di pianificazione che dirigessero la macchina urbana verso il massimo grado di efficacia. Dopo un iniziale entusiasmo il tentativo di Forrester fallì perché i suoi rigidi modelli non tenevano conto dell'evoluzione storica, delle differenze geografiche e delle complesse interazioni della dinamica urbana"¹⁰, svelando però la visione di una città che per funzionare deve aspirare a diventare una macchina perfetta.

Ad un immaginario di città organizzata e percorsa da strade che dividono perfettamente gli spazi, come la Parigi di Le Corbusier, per facilitare i commerci e rendere più spedite le comunicazioni, si è aggiunto l'immaginario cibernetico o delle nuove tecnologie e mezzi di informazioni digitali in grado di tradurre nella smart city il linguaggio dei *Big-Data* e dell'Intelligenza artificiale (AI)¹¹.

L'idea di dividere e controllare gli spazi per facilitare le comunicazioni e di intervenire per rendere più fruibile ed efficiente lo spazio cittadino, anche in ordine ad un maggiore risparmio di energie e di risorse, processo che si è accentuato dopo la crisi economica del 2008 e il sorgere di politiche di maggiore austerità¹², ha sostenuto la convinzione che molte idiosincrasie dello sviluppo cittadino dovessero essere risolte dall'urbanista, dall'architetto

⁹ E. P. Goodman, *Smart City Ethics. How "Smart" Challenges Democratic Governance*, in M. D. Dubber, F. Pasquale e S. Das (a cura di), *The Oxford Handbook of Ethics of AI*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 823-839.

¹⁰ O. Palmmini, *Oltre il paradigma Smart City. Ontologia ed epistemologia dell'intelligenza urbana* Lo Sguardo - rivista di filosofia, N. 34, 2022 (I) – Algoritmo, p. 254

¹¹ *Ibidem*.

¹² O. Palmmini, *Oltre il paradigma Smart City. Ontologia ed epistemologia dell'intelligenza urbana*, cit., p. 253.

e dall'ingegnere informatico orientando la governance verso l'efficienza e il controllo tecnico.

Ma questa visione riduce lo spazio urbano ad uno spazio neutro e piatto di dati interpretabili da macchine¹³, limitando la complessità politica, sociale e relazionale del tessuto cittadino a un sistema tecnico, specialmente quando l'espansione cittadina si allarga a dismisura. Tale approccio, erede del modernismo architettonico e del data science, con la sua razionalizzazione degli spazi da un lato, e dall'altro con la raccolta di dati e informazioni continuamente processabili, di fatto sopprime, per impossibilità di trasformarla in dati quantificabili e razionalizzabili¹⁴, la pluralità delle esigenze, il loro darsi conflittuale così come la creatività urbana, semplificando la fisionomia del cittadino in un dato da processare condannandolo all'anonimato e alla solitudine. Aspetti questi presenti nelle città moderne, ma che sono acuiti nei contesti contemporanei.

Nel 1967, in una celebre analisi sulle dinamiche malate della città moderna, Paul Ricœur parte da un elemento centrale dei contesti urbani¹⁵, ovvero la loro riduzione ad “*un fatto di comunicazione*”¹⁶. La città è stata immaginata da coloro che l'hanno costruita come “un enorme svincolo, un gigantesco quadro di strumenti, che istituisce fra gli uomini un reticolo denso e ramificato di relazioni, non solo più lunghe, ma più astratte, più specializzate. La necessità di sottoporre “l'uomo ad un diluvio di segnali, lo costringe a decodificare dei messaggi che aumentano contemporaneamente il suo campo di informazione e di decisione”¹⁷, ma di fronte a questo eccesso reagisce “con la ricerca dell'anonimato per una sorta di immunizzazione dalle innumerevoli interferenze nel campo della comunicazione”¹⁸. La chiusura nell'anonimato e nella spersonalizzazione sono chiari segnali di come la città nella modernità trasforma gli uomini e le loro relazioni: isola gli uomini e sfilaccia le trame relazionali. Tendenze che si acuiscono al tempo dell'urbanizzazione planetaria, in cui la città diventa talmente estesa da

¹³ I. Pelgreffi, *Filosofia dell'automatismo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

¹⁴ S. Zuboff, *Il Capitalismo della sorveglianza*, LUISS, Milano 2029.

¹⁵ E. Sadin, *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*, Luiss, Roma 2019

¹⁶ P. Ricœur, *Urbanizzazione e secolarizzazione* in *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricœur*, cit, p. 82.

¹⁷ *Ivi*, p. 83.

¹⁸ *Ivi*, p. 84.

provocare un allargamento delle zone periferiche e uno svuotamento di quello che era considerato il suo antico centro, sottoposto spesso a fenomeni di selvagge speculazioni edilizie e alberghiere.

Una città ridotta a flussi e a movimenti si trasforma in una tecnopoli, “dominata dal modello burocratico di divisione del lavoro, dall’assembramento degli uffici direzionali delle industrie, del sistema bancario, del sistema di distribuzione, dello scambio e della vendita mostra agli occhi di tutti che siamo nel regno dell’uomo dell’organizzazione, attorno a cui si snoda il sistema – molto differenziato-delle infrastrutture educative, sanitarie, dei divertimenti, del tempo libero”¹⁹. La città diventa l’apparato logistico dei ruoli sociali, così la rappresentazione collettiva che l’uomo elabora di essa è parte integrante del “fenomeno” città tanto quanto la sua realtà: dominante è l’immagine della città come il luogo “dell’energia umana”. Opponendosi alla natura, domina come l’artificio assoluto o, meglio, come la realizzazione del progetto. Del resto, la città è sempre in progettazione, protesa verso il proprio futuro dentro il quale l’uomo si come l’unico protagonista e beneficiario.

Nell’Urbanocene questo fenomeno si amplia: l’immagine della città che i cittadini percepiscono è frutto di una più ampia contrazione del tempo. Poiché il futuro non interessa così come il passato, restano ingabbiati in un eterno presente in cui non occorre tornare indietro né andare avanti perché tutto è qui e ora. L’Urbanocene è il tempo dei problemi urbani non più dei cittadini, per questo affrontare le patologie della città consente di cogliere la patologia della società globale.

La facilità delle comunicazioni che la città consente in realtà finisce per logorare, nel senso fisico e psichico del termine, la nostra capacità di integrazione e discernimento. L’ingorgo delle nostre città è il simbolo dell’intasamento e della saturazione che l’eccesso di informazioni ci procurano, specialmente se siamo perennemente connessi. L’incapacità di reggere un sistema così complesso di comunicazione si riverbera, infatti, nella incapacità di tessere relazioni significative nella vita quotidiana e nella sfera intima più propria. Sottoposti ad una continua e aberrante sovrapposizione comunicativa mediante tablet e smartphone si giunge troppo sfiancati dentro

¹⁹ *Ivi*, p. 85.

la propria dimora per essere in grado di aprire delle dinamiche relazionali ben più complicate di quelle virtuali²⁰.

L'incapacità di tessere legami significativi per questo eccesso di informazioni e di connessione si riverbera anche negli spazi cittadini, dove gli emarginati vengono ammassati nelle periferie e le città sono sottoposte al degrado mentre si diffonde un senso di sradicamento diffuso come l'impossibilità di coltivare l'identità specifica dei luoghi. Alla identità dei luoghi si predilige una unica identità, quella promossa dal modello dominante e diffuso capillarmente dal sistema economico di stampo liberista, che predilige gli stessi centri commerciali e le stesse catene di fast food in tutte le città e in tutte le nazioni. Neutralità e uniformità sembrano le due parole guida di ogni pianificazione urbana, per questo una immagine di città come tecnopoli rischia di perdersi in un futurismo vuoto a causa della perdita di memorie collettive e individuali.

Ogni invenzione che si accumula l'una sull'altra, puntando su obsolescenza programmata e ansia di novità, di fatto cancella il ruolo del passato, inteso come un tempo povero dal punto di vista tecnologico, così come il futuro, svuotato di ogni idealità. Non si favoriscono così progetti collettivi e personali a causa di una assenza di scopi e della perdita di senso che nelle città, ridotte a sistema di mezzi di produzione e di diffusione, di circolazione dei mezzi, alimentano una alienazione e la reificazione dei rapporti interpersonali. Patologie che si accentuano nella urbanizzazione globale, in cui la tecnologia e i sistemi di comunicazione digitale, rivestono un ruolo centrale. Patologie di cui soffre la città, patologie di cui soffre ogni cittadino coinvolto in processi di de-responsabilizzazione e di progressivo spogliamento delle ricchezze locali e particolari.

Se oggi si parla sempre più di una "urbanistica come risposta alla patologia umana" e di una tecnologia asservita alle esigenze degli architetti, che ne è della città, che è altro dall'urbano? Se lo spazio è quello neutro del calcolo, dei big data, la città non solo non può crescere secondo il suo moto naturale, poiché tutto deve essere controllato, regolato, orientato da un

²⁰ R. Mela, *La dipendenza da Internet*, Create Space Independent publishing 2007. A. Radicchio, *Aspetti psicologici della dipendenza da Internet*, StreetLib, Milano 2018.

algoritmo²¹, che ne resta del governo cittadino, se questo è interessato più a dinamiche economiche, senza alcun rispetto dei bisogni dei cittadini?

Eppure, più sorgono domande, più le smart cities vengono proposte come le soluzioni ideali per risolvere ogni problematica. Ecco perché è necessario una riflessione più ampia.

Antropocene e Urbanocene: smart cities fra sostenibilità e giustizia intergenerazionale

L'urbanizzazione contemporanea e lo sviluppo delle *smart cities* rappresentano un tema cruciale nell'epoca dell'Antropocene²², periodo in cui l'impatto umano sui sistemi terrestri è senza precedenti. Allo stesso tempo, gli scienziati hanno riconosciuto sempre di più come le attività umane hanno modificato in modo profondo i sistemi geologici ed ecologici della Terra, teorizzando il concetto di Antropocene: una nuova epoca geologica proposta dal biologo Eugene Stoermer per evidenziare l'impatto umano sul pianeta. L'intersezione tra lo sviluppo delle città intelligenti e il pensiero dell'Antropocene ha portato a nuovi approcci che vedono la tecnologia urbana non solo come uno strumento di efficienza, ma come la possibilità di costruire un sistema per gestire la ricaduta ambientale di tali agglomerati e

²¹ L. Laura, *Storia degli algoritmi*, LUISS, Roma 2019; C. Mazzucchelli, *Prigionieri della macchina algoritmica siamo come piccioni dentro alla gabbia di Skinner*, «Solotablet» C. 2020.

²² Il termine è stato coniato dal biologo Eugene Stoermer già negli anni 80 del secolo scorso e proposto ufficialmente come epoca geologica nel 2000 dallo stesso Stoermer assieme al premio Nobel per la chimica Paul Crutzen viene utilizzato comunemente in due modi, abbastanza diversi tra di loro. Questo termine designa una nuova epoca geologica, che seguirebbe all'Olocene, ma non c'è un accordo ampio in seno alla comunità scientifica. I geologi propendano per il periodo della cosiddetta *grande accelerazione* iniziata nel bel mezzo del XX secolo, a cui corrisponderebbe in termini stratigrafici la presenza di radioattività nei terreni, frutto degli usi civili e militari dell'energia nucleare. Jason Moore e Bruno Latour sono critici con il termine poiché ritengono che sia un termine per scaricare le responsabilità della deriva ecologica *sull'umanità in quanto tale*, invece di considerare le responsabilità della forma di organizzazione sociale costruita con il passare del tempo, cioè il capitalismo e in particolare quello della fase neoliberista, caratterizzata dal predominio della finanza sulle attività di produzione nella generazione di plusvalore e dalla globalizzazione dei mercati. In tal senso, Moore propone il termine *Capitalocene* per definire la fase storica in cui viviamo. ([www. https://www.connettere.org/antropocene-capitalocene-urbanocene](https://www.connettere.org/antropocene-capitalocene-urbanocene))

per consentire all'umanità di adattarsi ai cambiamenti sociali, politici e ambientali che si producono su scala planetaria.

In tal senso le città, in particolare quelle intelligenti, sono al centro di trasformazioni ambientali, sociali e tecnologiche che influenzano profondamente il futuro urbano e intergenerazionale. Spesso i due termini di Antropocene e Urbanocene si contrappongono o si sostituiscono, ma entrambi si usano per definire un'epoca geologica caratterizzata dall'impatto intenzionale e consapevole dell'uomo sui sistemi terrestri e in cui le città diventano nodi primari dell'interazione uomo-ambiente²³. A tal motivo nel 2010 Seto, Sanchez-Rodriguez e Fragkias hanno proposto il termine di *Urbanocene* per sottolineare come l'ambiente urbano eserciti un'influenza sproporzionata sui cicli ecologici globali, rappresentando sistemi adattivi complessi e dissipativi che consumano risorse e generano impatti ambientali significativi. A tal motivo le città sono diventate non entità separate dalla natura, ma ambienti ibridi in cui società e natura coesistono e interagiscono, potendo, attraverso decisioni ecosistemiche consapevoli, ridisegnare gli spazi urbani e agire con soluzioni mirate come agenti rigenerativi.

Se le città sono sistemi adattivi complessi con una continua interazione tra consumo di risorse e produzione di impatti, allora l'urbanizzazione come veicolo principale dell'azione umana rimodella i sistemi planetari, alterando, mediante la generazione di sedimenti artificiali, i processi di deposizione naturale, e lasciando tracce durature nel registro geologico. Questo è immediatamente visibile in molte zone costiere dove le forme di terra antropiche sono i tratti dominanti del paesaggio, sostituendo le strutture naturali. E modificando il rapporto tra costruito e naturale, l'espansione urbana ha di fatto accelerato la compromissione della salute ambientale e umana.

Ecco perché le smart cities emergono come risposta tecnologica alle sfide urbane contemporanee, poiché utilizzando reti di sensori connessi, big data, intelligenza artificiale e infrastrutture digitali si propongono di ottimizzare la gestione di traffico, dell'energia, dell'acqua e dei rifiuti, con l'obiettivo di aumentare l'efficienza, la sostenibilità e la vivibilità urbana. Si basano su tecnologie fondamentali quali l'Internet of Things (IoT), reti di comunicazione, cloud computing e sistemi infrastrutturali intelligenti come

²³ F. Chwałczyk, *Around the Anthropocene in Eighty Names—Considering the Urbanocene Proposition in “Sustainability 2020*, 12, pp. 1-33.

smart grids e gestione intelligente dei rifiuti, tuttavia, molte iniziative si concentrano ancora su singoli sistemi, mentre necessiterebbero una maggiore integrazione per massimizzare i benefici complessivi²⁴.

Il concetto di città intelligente è emerso nei primi anni 2000, quando urbanisti e aziende tecnologiche hanno iniziato a utilizzare le tecnologie digitali per affrontare le crescenti sfide urbane. Sebbene alcuni ne facciano risalire le radici alla metà del 1800, quando venivano descritti insediamenti efficienti e autogestiti nel West americano, il concetto moderno è stato coniato nei primi anni Novanta per rappresentare lo sviluppo urbano orientato verso tecnologia, innovazione e globalizzazione. Il concetto è emerso con la definizione di *smart growth*, con cui ci si riferisce principalmente alla urbanizzazione sostenibile.

I precursori iniziali includevano anche l'idea di *wired city* di Dutton che prometteva l'utilizzo delle telecomunicazioni per fornire una quantità senza precedenti di dati attraverso le "autostrade dell'informazione" e di *digital city* che impiegava infrastrutture a banda larga per sostenere la governance elettronica. Il concetto moderno di smart city nasce dalla combinazione tra la società della conoscenza e la città digitale, definita come un "sistema territoriale multilivello di innovazione" composto da reti digitali, capitale intellettuale individuale e capitale sociale. Lo sviluppo delle città intelligenti è stato spinto da diversi fattori, dalle esigenze politiche e sociali per affrontare i problemi urbani, in particolare le crescenti preoccupazioni ambientali legate ai cambiamenti climatici, dall'espansione demografica, dalla distribuzione disomogenea delle risorse e dal degrado ecologico causato dall'espansione urbana, unite al potenziale economico per aziende di tecnologia e telecomunicazioni. Tutto ciò ha trasformato le città intelligenti da concetto a movimento globale, infatti dal 2013 il termine *smart city* ha guadagnato un'ampia diffusione, superando per frequenza e rilevanza altri termini come *sustainable city*²⁵.

²⁴ H. Min Kima, S. Sabrib, A. Kent, *Smart cities as a platform for technological and social innovation in productivity, sustainability, and livability: A conceptual framework* Smart in "Cities for Technological and Social Innovation", <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-818886-6.00002-2>

²⁵ I. González Rubio, J.C. Rolón, S. López-Leyva, J. C. Bermúdez, *Innovation and Technology in Urban Transformation: An Analysis of Frameworks, Stakeholders, and Key Performance Indicators for the Development of Smart Cities*, in "SHS Web of Conferences", 211, 03002 (2025), pp. 1-10

Lo sviluppo attuale delle smart city – secondo i progetti che si sono diffusi nelle grandi megalopoli asiatiche e sudamericane- si è adattato alla crescente complessità urbana legata alla globalizzazione, estendendosi oltre le sue origini tecnologiche, comprendendo quattro dimensioni principali: governance, ambiente urbano, aspetti socio-istituzionali ed economico-tecnologici.

Le città intelligenti moderne sono ora radicate nel concetto di eco-città e nel paradigma dell'urbanismo sostenibile, ponendo la tecnologia e i big data al centro, con l'intenzione di trasformare la vita quotidiana urbana attraverso soluzioni basate su software²⁶.

È possibile evidenziare una vera e propria evoluzione nel concetto di smart city o di città intelligente: la Smart City 1.0: promossa dal settore ICT; la Smart City 2.0: guidata dalle autorità locali; la Smart City 3.0: alimentata dai cittadini stessi; la Smart City 4.0: mira alla sostenibilità tramite tecnologie avanzate e condivisione della conoscenza; la Smart City 5.0: è un ecosistema multisensoriale basato su IA e interazione uomo-macchina, capace di gestire conflitti tra attori urbani L'IA. Quest'ultima tipologia può dare un contributo fondamentale nella gestione urbana (rifiuti, traffico, sicurezza), ma deve essere vista come supporto all'intelligenza umana. Le città del futuro dovranno combinare tecnologia, partecipazione sociale e sostenibilità.

Idealmente lo sviluppo delle *Smart Sustainable Cities* si basa su una solida conoscenza che promuove un uso razionale della tecnologia e sostiene i processi democratici, ovvero forme di governance partecipata grazie alla possibilità dei cittadini di proposte reali di miglioramento delle patologie cittadine e della sua amministrazione.

La partecipazione e la gestione condivisa della città mirano a superare le pratiche tradizionali top-down, promuovendo coinvolgimento autentico e partecipazione pubblica. Se le prime Smart Cities erano spesso dominate dalla tecnologia, ignorando le esigenze reali delle persone, invece le città intelligenti e sostenibili devono permettere di raccogliere prospettive diverse, migliorando l'equità, la privacy e la rilevanza delle soluzioni urbane, adottando un approccio partecipativo e adattivo, in contrasto con le soluzioni rigide e standardizzate imposte dall'alto, sostenendo una edilizia sostenibile

²⁶ S. Roche, S. Sangiambut, Zhibin Zheng, *Rethinking the Smart City as an Intelligent City Archway* in "The Journal of Community Informatics" ISSN: 1721-4441, pp. 1-26

con edifici ad alta efficienza energetica, di fonti rinnovabili e materiali di costruzione sostenibile, di maggiori spazi verdi²⁷.

In conclusione, si può affermare che le smart cities più evolute accolgono progetti che riconoscono sempre più l'importanza dell'impatto sulle generazioni future. Oltre a migliorare la qualità della vita attuale e la crescita economica, esse mirano a proteggere l'ambiente e le risorse. Questioni come il cambiamento climatico e il consumo energetico sono ora centrali per l'etica intergenerazionale, poiché le decisioni infrastrutturali prese oggi — dai sistemi energetici ai data center, fino ai trasporti — definiranno l'eredità che lasciamo a figli e nipoti. C'è dunque un obbligo morale di anteporre la sostenibilità a lungo termine ai guadagni immediati, anche se questo comporta pianificazioni più complesse e costi iniziali più elevati. Bilanciare i bisogni attuali con quelli futuri, diventa fondamentale in nome di una giusta distribuzione di risorse e di una giustizia intergenerazionale, poiché gli effetti delle scelte tecnologiche odierne possono emergere solo dopo decenni.

Nel contesto contemporaneo, le città intelligenti si configurano così come un paradigma urbano in continua evoluzione in cui tecnologie digitali, analisi dei dati e infrastrutture connesse vengono integrate al fine di ottimizzare l'erogazione dei servizi pubblici, ridurre i costi operativi e migliorare la qualità della vita urbana. L'approccio smart, quindi, non è statico: si adatta ai continui cambiamenti tecnologici e alle emergenti sfide urbane, come l'incremento demografico, la sostenibilità ambientale e l'inclusione sociale. Numerosi esempi a livello globale dimostrano che l'adozione di iniziative smart city è tuttora in crescita, confermando che il fenomeno non ha esaurito il proprio impatto. Al contrario, rappresenta una delle principali direzioni di sviluppo delle politiche urbane contemporanee, sostenuta da investimenti pubblici e privati e da una crescente attenzione accademica e istituzionale²⁸.

²⁷ G. del Cerro Santamaría, *Rapid Urbanization, Ecology and Sustainability: The Need for a Broad Strategy, Holism and Transdisciplinarity*, in *Transdisciplinary*, in "Journal of Engineering & Science", Vol. 10, pp. 181-198, 2019

²⁸ Dennis Heung-fu Mui, *From Intelligent building to smart city – A Case Study*, "Acta Polytechnica CTU Proceedings" 38, 2022, pp. 566–572.

Nuove prospettive di urbanizzazione: dalle smart cities alle wise cities

Le *smart cities* rappresentano un cambiamento radicale nel modo in cui progettiamo e gestiamo gli spazi urbani: sebbene le tecnologie promettano maggiore efficienza, sostenibilità e qualità della vita, generano anche dilemmi etici complessi che vanno oltre le preoccupazioni immediate. Le decisioni attuali sull'infrastruttura, la raccolta dei dati e la pianificazione urbana plasmeranno l'ambiente urbano per generazioni, sollevando nuovi interrogativi fondamentali sulla giustizia e sulla responsabilità intergenerazionale, nonostante le proposte avanzate. Questo incrocio tra sviluppo urbano digitale ed etica intergenerazionale è sempre più cruciale, poiché le città investono miliardi in progetti che definiranno la vita urbana per i prossimi 50-100 anni. Comprendere queste dimensioni etiche è essenziale per garantire che le centralizzazioni apportino benefici duraturi e non oneri alle generazioni future.

La raccolta massiccia di dati tramite sensori, videocamere e dispositivi connessi solleva questioni fondamentali su privacy, consenso e proprietà dei dati, poiché il problema maggiore è che gran parte di questi dati viene sprecata per mancanza di linee guida su come utilizzarli in modo etico. In questo ambiente cittadino smart si producono nuove forme di rappresentazione digitale, in cui cittadini e organizzazioni diventano riconoscibili attraverso immagini digitali generate da fonti diverse. Questi profili possono entrare in conflitto con i reali bisogni delle persone, creando dilemmi in cui ogni scelta possibile viola un principio etico consolidato. Il problema si aggrava quando i sistemi autonomi interagiscono con le persone e prendono decisioni collettive che potrebbero ridefinire il contratto sociale.

Un'altra questione critica riguarda la tendenza a trattare i cittadini come clienti e non come decisori. Questo approccio indebolisce la partecipazione democratica e solleva domande su chi abbia il diritto di decidere in ambiti cruciali come la sanità, dove il consenso individuale è centrale.

Di fronte a questo crescente impatto non resta da chiedersi se le logiche delle città intelligenti favorite da economie neoliberiste e da un'idea di governance cittadina intesa come controllo e raccolta di dati non finiscano non solo per appiattire e neutralizzare gli spazi, ma anche le esigenze dei singoli e le loro giuste rivendicazioni di un riconoscimento che passa da esigenze particolari e dall'ambiente particolare in cui vivono: non possiamo dimenticare che molte richieste di riconoscimento sorgono in quanto membri di gruppi particolari che vivono in contesti locali e fortemente tipici. Il

mancato riconoscimento o misconoscimento colpisce le persone del gruppo leso dal punto di vista della immagine che si fanno di sé stesse. Si tratta di una immagine che esse percepiscono come spregevole, degradante, avvilente.

Non bisogna dimenticare che le nostre identità sono il frutto di un rapporto vitale con l'ambiente di appartenenza, frutto di una sintesi fra territorio abitato e il modo in cui la gente abita e vive.

Nel suo lavoro *Costruire e Abitare. Etica per la città*²⁹, Richard Sennett offre una riflessione approfondita su come gli spazi urbani, le architetture e le città non siano meri contenitori di attività umane, ma fattori determinanti nel plasmare i comportamenti sociali, le relazioni interpersonali e, in ultima analisi, l'identità individuale e collettiva.

Un tema chiave nell'opera di Sennett è il legame tra gli spazi costruiti e la vita quotidiana delle persone. Gli ambienti fisici in cui le persone vivono, lavorano e interagiscono non sono semplici strutture, ma elementi che influenzano profondamente i comportamenti, le relazioni e le esperienze quotidiane, in questo senso ogni costruzione non è solo una questione tecnica, ma anche una questione sociale e culturale. Gli spazi, infatti, condizionano la qualità della vita, determinando le modalità di interazione e i modi di abitare la città.

In questo senso sarebbe opportuno “vedere” le città non solo come un aggregato di edifici, ma come un luogo di esperienze collettive. Le città moderne, con le loro infrastrutture e configurazioni, sono il palco in cui si svolgono le interazioni sociali e culturali e la progettazione urbana ha il potere di facilitare o ostacolare la coesione sociale e la vita pubblica. Città ben progettate promuovono l'integrazione sociale, mentre spazi frammentati o mal progettati possono contribuire all'isolamento e all'individualismo.

Un altro punto focale della riflessione di Sennett è la centralità della dimensione umana nel processo di progettazione degli spazi: l'architettura non deve limitarsi a soddisfare esigenze funzionali, ma deve anche tenere conto delle necessità psicologiche, emotive e sociali degli individui, poiché essa è un potente strumento di mediazione tra le persone e l'ambiente che le circonda. Spazi ben progettati favoriscono il benessere psicologico e la qualità delle relazioni sociali. Sennett, quindi, invita a una progettazione più attenta e consapevole dei bisogni umani, che vada oltre l'aspetto tecnico ed estetico, per questo va criticata l'omologazione degli ambienti urbani, poiché

²⁹ R. Sennett, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano 2018

rende difficile agli individui sviluppare un legame emotivo con i luoghi in cui vivono. Fenomeno questo che non solo minaccia l'identità collettiva delle città, ma indebolisce anche le relazioni sociali, creando ambienti che tendono ad essere disumanizzati e impersonali.

Infine, un altro elemento necessario per rendere vivibili le città è il legame tra la memoria, l'identità e l'ambiente costruito. Gli edifici e gli spazi urbani non sono solo strutture fisiche, ma contengono significati storici e simbolici che contribuiscono a formare l'identità personale e collettiva. La città, quindi, diventa un archivio di memorie e di esperienze, in cui le persone, attraverso la loro interazione con lo spazio, costruiscono e ricostruiscono continuamente la propria identità. Questo legame tra spazio e identità è particolarmente evidente in contesti urbani caratterizzati da una forte tradizione culturale, dove gli edifici e i luoghi rivestono un significato profondo per le persone che li abitano.

Se la progettazione urbana e architettonica non può essere separata dalle dinamiche sociali e culturali che essa contribuisce a plasmare, occorre conservare una visione più umanistica della città e della progettazione, ponendo al centro le esigenze degli individui e delle comunità, promuovendo spazi che siano non solo funzionali, ma anche capaci di rafforzare i legami sociali, l'identità collettiva e il benessere psicologico.

In un contesto globale di crescente urbanizzazione e omologazione, l'ambiente costruito può non solo ospitare, ma anche arricchire la vita delle persone, contribuendo alla formazione di comunità più coese, autentiche e vivibili.

In questa riflessione le *smart cities*, sebbene siano progettate per essere efficienti e tecnologicamente avanzate, rischiano di cadere in una logica simile, dove l'uso di tecnologie uniformi e soluzioni preconfigurate potrebbe contribuire a una "standardizzazione" dei luoghi e a una perdita di identità. La tendenza della progettazione urbana moderna alla standardizzazione e alla globalizzazione, un fenomeno che porta alla creazione di ambienti urbani anonimi, privi di identità e senso di appartenenza, può essere invertita solo se l'architettura e la progettazione degli spazi urbani sono orientate a favorire l'interazione sociale e la qualità della vita. Questo principio applicato alle *smart cities* dovrebbe indicare nella loro progettazione non solo l'obiettivo di migliorare l'efficienza dei servizi, ma anche rafforzare la socialità, il senso di comunità e l'inclusività. Spesso, però, la progettazione delle *smart cities* si concentra più sull'uso della tecnologia per ottimizzare risorse e infrastrutture

che sull'effettivo miglioramento della qualità della vita e delle relazioni interpersonali, per questo si dovrebbero progettare spazi che favoriscano la coesione sociale, sottolineando che l'ambiente costruito dovrebbe incoraggiare l'interazione tra le persone. Le *smart cities*, con la loro rete di sensori, dispositivi connessi e sistemi di gestione intelligente, potrebbero contribuire a rendere la città più interattiva, ma c'è il rischio che la tecnologia crei una separazione tra le persone, specie fra persone appartenenti a generazioni differenti o con una identità cultura molto forte invece che favorire un senso di comunità. In altre parole, la "connessione" tecnologica non dovrebbe sostituire la connessione umana, ma piuttosto agevolarla.

La città non è solo un insieme di edifici, ma un luogo in cui si creano esperienze collettive. Anche in una *smart city*, sebbene la tecnologia possa facilitare alcune forme di interazione, è fondamentale che le persone abbiano l'opportunità di condividere esperienze fisiche e sociali. Una *smart city* troppo incentrata sull'automazione o sull'uso di tecnologie intelligenti potrebbe rischiare di erodere le esperienze collettive dal vivo, creando una divisione tra l'ambiente fisico e quello digitale.

La memoria e l'identità collettiva di una città sono altre tematiche centrali nell'opera di Sennett. Nelle *smart cities*, dove la tecnologia tende a prendere il sopravvento, c'è il rischio che la dimensione storica e culturale degli spazi urbani venga sacrificata in nome dell'efficienza. Sennett suggerisce che la progettazione urbana debba essere un atto che tiene conto anche delle radici storiche e culturali di una città, qualcosa che potrebbe essere in pericolo se la trasformazione delle città in "smart" viene fatta senza considerare l'importanza di preservare l'identità e la memoria storica dei luoghi. Anche lo stesso Ricœur torna più volte sulla considerazione che le città dovrebbero non solo essere abitate dai suoi cittadini, ma diventare dei *testi* in cui potersi leggere e riconoscere la propria identità individuale e collettiva, quando per collettiva si intende l'insieme delle norme, della storia più ampia di un popolo, ma anche del ruolo delle tradizioni e dei linguaggi locali³⁰.

Prendendo spunto da queste riflessioni Lindsay Weinberg³¹ invita a compiere un passo ulteriore: passare dalle *smart cities* alle *wise cities* — città

³⁰ P. Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

³¹ L. Weinberg, *From Smart Cities to Wise Cities: Studying Abroad in Digital Urban Space*, in "The Interdisciplinary Journal of Study Abroad", Volume 34, Issue 2, pp. 11-26

sagge capaci di coniugare innovazione digitale con consapevolezza storica, etica e inclusiva.

Il caso analizzato in suo articolo è quello di un corso di studio tenuto a Toronto nel 2019, in cui 40 studenti universitari americani, perlopiù alle prime esperienze internazionali, hanno esplorato sul campo l'iniziativa *Sidewalk Labs*, un controverso progetto di città intelligente sviluppato da Alphabet Inc. Attraverso visite guidate, workshop e riflessioni interdisciplinari, gli studenti hanno esaminato come la tecnologia urbana — dai sensori ambientali all'intelligenza artificiale — strutturi non solo lo spazio fisico, ma anche l'esperienza quotidiana degli abitanti.

Nel corso dell'esperienza, la città è stata interpretata come un *testo da decifrare*, incrociando prospettive di *urban studies*, etnografia, studi sulle razze e analisi del potere. Gli studenti sono stati chiamati a interrogarsi criticamente: su cosa significhi davvero *smart* e su chi beneficia e chi delle infrastrutture digitali

L'approccio pedagogico adottato — l'apprendimento esperienziale basato sul luogo — ha permesso di contestualizzare i progetti smart in relazione alla storia urbana di Toronto, evidenziando tensioni tra sviluppo urbano, gentrificazione e giustizia sociale. Il progetto ha perseguito tre obiettivi chiave: implementare il pensiero critico interdisciplinare per decostruire le narrazioni delle smart cities; coltivare le competenze nella progettazione etica, attraverso il dialogo con esperti e cittadini; favorire la consapevolezza interculturale, suggerita dall'immersione in una metropoli multiculturale come Toronto. Emergono così nuove visioni progettuali: una *wise city* non si limita a gestire dati, ma ascolta le storie locali, bilancia poteri sociali, e riconosce le implicazioni etiche delle scelte urbanistiche. Ma soprattutto non ostacola processi identitari e forme di coltivazione di una memoria individuale e collettiva, nella considerazione che sono i luoghi e le loro storie sedimentate dentro le pietre e dentro gli edifici a reggere i meccanismi di riconoscimento delle proprie istanze e di quelle altrui.

Legato alla questione interculturale, propria di un Paese come il Canada, ne sorge anche un'altra, applicabile a più contesti, quella in cui giovani e meno giovani, adulti ed anziani possono progettare spazi urbani mettendo in connessione non solo il locale con lo *smart*, ma anche il passato con il presente e con il futuro. Tramite questa attenzione è possibile costruire percorsi che favoriscano, appunto, non solo una identità locale e differente di

contro al modello universalista occidentale, ma agevolare anche trame intergenerazionali meno sfilacciate nel momento in cui è possibile favorire un passaggio di conoscenze fra generazioni diverse. Ciò che traghetta in questo passaggio è la trama temporale in cui il passato è finalmente accolto nel presente per aprirsi ad un futuro considerato meno a tinte fosche e meno avveniristico³².

Urbanocene e nuovi modelli di governance

Se il progetto delle *wise city* si muove sul concetto di “città smart aperta” di Sennet (e in questo senso differente dal “modello chiuso” della *smart city* della Silicon Valley³³), questo tuttavia non significa seguire ad ogni costo la tendenza socio-tecnica-urbanistica che Federico Cugurullo definisce *Transurbanism*³⁴, secondo cui la nuova tecnologia – che sostituisce la nostra capacità di giudizio declinata nel contesto strutturato dalla coppia *Big Data-AI* – sarà deputata a risolvere i problemi di convivenza e di organizzazione urbana. A questa impostazione va sostituito un diverso rapporto tra tecnologia e politica fondato in prima istanza sul fatto che la città e la società non possono essere interpretate come problemi tecnici, per paura della conflittualità che la innerva³⁵.

Ciò che resta fuori dalla logica di interpretazione tecno-centrica e transurbanistica sono le soggettività libere, coloro che assumono una condotta di vita non piegata dentro le logiche del mercato³⁶, bensì plasmata dentro la scelta di una vita che è tale solo se è arricchita dalla presenza dall'altro, in quanto altro e diverso, dalla coltivazione di una identità individuale ma anche relazionale. Del resto, è grazie allo scontro con ciò che altro e diverso che

³² E. Denison, *Modern Heritage, the Other, and the Anthropocene*, in “Built Heritage”, 2018, 2 (4) 2018, pp. 31-41; S. Sholla1, R. Naaz Mir, M. Ahsan Chishti, *Docile Smart City Architecture: Moving Toward an Ethical Smart City*, “International Journal of Computing and Digital Systems”, 7, No. 3 (May-2018).

³³ R. Sennet, *Costruire e abitare. Etica per la città*, cit., pp. 150-158.

³⁴ F. Cugurullo, *Frankenstein Urbanism, Eco, Smart and Autonomous Cities. Artificial Intelligences and the End of the City*, Routledge, London 2021.

³⁵ E. Keh, M. Lawrence1, R. Sauz, N. Dadashi, N. Homayounfar, *The Ethical Smart City Framework & Toolkit: An Inclusive Application of Human-Centered Design and Public Engagement in Smart City Development*, in “Interaction Design and Architecture(s) Journal”, N.50, 2021, pp. 63 - 81

³⁶ J. Mutchinick, *Il programma neoliberale delle smart cities europee. Analisi di un'innovazione conservatrice*, “Mechane”, n. 4, 2022, pp. 45-66

possono sorgere i bisogni radicali: il bisogno di amicizia, di gioco, di convivialità, come il bisogno di connessione con l'ecosistema nel quale siamo immersi. Questi sono bisogni che si contrappongono a quelli alienati della società capitalistica, quantificabili e disumanizzanti e corrispondenti al bisogno di potere, di denaro, di successo sociale, di capitale. Assumere il rischio di creare «una comunità capace di dar forma a nuovi modi di vita»³⁷, consente di far venire fuori potenzialità politico-progettuale impensate. Questo consentirebbe una nuova strutturazione del rapporto tra tecnologia e spazio urbano e favorire progetti e architetture urbane sostenuti dai bisogni radicali.

Inoltre, in un sistema complesso come la città del XXI secolo l'intelligenza artificiale non può essere considerata l'unica intelligenza a cui far riferimento: le città sono popolate da intelligenze umane a cui si aggiungono intelligenze animali, vegetali e materiali e che insieme non sono armonizzabili in una logica totalizzante. Progettare, allora, potrebbe significare progettare l'espandersi e il comprimersi di questi spazi, tentare di comprenderne le logiche, le prospettive e le istanze. Progettare potrebbe voler dire comprendere come interpretarne i limiti, i margini di contatto con altri spazi e le potenzialità di questi contatti specie se conflittuali. Il conflitto e la contrapposizione favoriti dalle zone di confine che rivelano bisogni ed esigenze nuove diventano in tal senso necessari per elaborare assieme ad altri le tante istanze di riconoscimento del tessuto cittadino tali da ri-disegnare lo spazio urbano.

Questo nuovo approccio potrebbe aiutare a strutturare in maniera differente il rapporto tra tecnologia e spazio urbano, alimentando e favorendo forme di partecipazione democratica che limitino lo strapotere di chi detiene il controllo dei nuovi sistemi tecnologici e favoriscano la tutela dei luoghi abitati, vissuti e percepiti come parte essenziale della propria identità. Questo significa, per esempio, promuovere una sovranità tecnologica cittadina che invochi una trasparenza nella gestione dei dati, il riappropriarsi dei dati come beni comuni, favorendo software liberi e open source, sviluppando modelli economici basati su democrazia partecipativa digitale, modelli che non favoriscono speculazioni edilizie o alberghiere che finiscono per spopolare intere zone della città.

³⁷ Á. Heller, *La teoria marxista della rivoluzione e la rivoluzione della vita quotidiana*, in Á. Heller fra Marx e Foucault, cit., p. 67.

Dovrebbero sorgere in tal caso da parte dei cittadini, lotte per il “diritto alla città” così da mettere in discussione l’egemonia della smart city. In una città propriamente democratica, come quello che si intravede nell’agenda digitale dell’amministrazione di Barcellona, prendendo come spunto una città europea, in cui i cittadini devono poter accedere agli open data e alle infrastrutture digitali pubbliche della città in modo da godere di servizi più equi, innovativi, sostenibili e intergenerazionali—senza superare i limiti ambientali a livello locale, globale e planetario. Questo implica la riappropriazione della conoscenza, dei dati e delle infrastrutture digitali che rimangono nelle mani di uno sparuto gruppo di multinazionali tecnologiche. Inoltre, sarebbe necessario generare nuove economie produttive per facilitare la sovranità tecnologica, nella quale rientrano i software liberi, gli open standard, il controllo dei dati e le architetture digitali aperte.

Se conserva questo approccio dal basso verso l’alto e la città diventa saggia, aperta e contestuale, questa non diventa smart *solo* grazie all’IA, ma soprattutto grazie all’intelligenza delle persone che si prodiga per far sé che i quartieri meno smart non si spopolino, per favorire forme di solidarietà contro progetti disumani di arricchimento e accogliendo il grido di sofferenza e di pericolo di sopravvivenza che proviene dall’intero ecosistema.

Questo significa che le città diventano *smart* non solo grazie alle tecnologie, ma soprattutto grazie alla intelligenza e all’impegno delle persone che intravedendo disfunzioni non pensano che siano elementi da sanare, ma semmai occasioni da cui far partire studi, riflessioni, e soprattutto visioni comuni frutto di condivisione di preoccupazioni, di premure e di esigenze di cure per salvare l’intero ecosistema prima che sia troppo tardi³⁸.

³⁸ A. Karvonen, F. Cugurullo, F. Caprotti, *Inside Smart Cities: Place, Politics and Urban Innovation*, Routledge, Londra 2019.

LA PROSPETTIVA DELL'ECUMENE DI BERQUE
NELL'ANTROPOCENE-URBANOCENE.
IL RICHIAMO ALL'ETICA IN RISPOSTA AL SUPERAMENTO
DELL'ANTROPOCENTRISMO
*LINDA D'ANGELO**

Abstract

In *Être humains sur la terre*, Augustin Berque proposes a relational concept of *ecumene*, criticizing Serres's holistic attribution of moral and legal personality to the Earth. Berque also implicitly critiques Posthumanist approaches, which risk dissolving the human/non-human distinction—especially in smart city models. His project highlights the need for a geography informed by ontology, and vice versa. Berque warns against an ontological flattening that erases the ethical specificity of the human being—uniquely capable of moral and legal responsibility. This perspective reframes the human-non-human relationship without denying differences. The essay proposes using Berque's thought to rethink the smart city's limits and develop a more balanced urban framework.

Keywords: Relational ecumene, Berque, Anthropocentrism, Ethical responsibility, Smart city

Introduzione. Antropocene-Urbancene: due correlati dell'abitare odierno

La riflessione contemporanea sull'abitare implica per la filosofia il confronto con problematiche inedite e complesse, che si riflettono nella polivocità delle categorie mediante cui vengono espresse.

Nel presente contesto ci si riferisce in particolare al binomio indissolubile Antropocene-Urbancene, ma questa ambiguità linguistica e strutturale riguarda anche un ventaglio di altre concettualizzazioni¹. In un recente studio Missiroli² propone una teoria critica dell'idea di Antropocene,

* Dottoressa in Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Chieti-Pescara "G. D'Annunzio".

¹ Si pensi a termini quali: *antropocentrismo*, *approcci sociomateriali*, *agency*, e molti altri. In questa sede non si riuscirà a metterli in questione adeguatamente, ma si cercherà quantomeno di utilizzarli in maniera critica e non meramente funzionale.

² P. Missiroli, *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la terra, vivere nella terra*, Mimesis, Milano 2022.

che per essere tale deve indagare tanto il problema della sua origine quanto quello della sua condizione. Il discorso prometeico sull'Antropocene e la teoria del Capitalocene – discussi rispettivamente nel primo e nel secondo capitolo del testo – infatti, guardando solo all'origine del fenomeno, precludono qualsiasi orizzonte trasformativo e propositivo nei confronti del presente, e non rispondono alla domanda su cosa riveli la categoria Antropocene circa la relazione tra l'uomo e la Terra. Ponendo la storia geologica ed evolutivo-biologica come presupposto di quella umana, l'autore rivendica l'appartenenza dell'uomo alla Terra, la sua strutturale *geograficità*. Inoltre, seguendo l'intuizione di Chakrabarty, Missiroli articola l'Antropocene come l'alveo di una “convergenza di storie”³, rendendolo, al di là del dibattito sulla sua validità geologica, l'orizzonte concettuale in cui far confluire i temi dell'abitare: la crisi ecologica, *ma anche* il Capitalocene, *ma anche* molte altre storie. La rilettura critica di questo concetto permette di “pensare la nostra epoca geologica non (al passato) come esito di un'umanità astratta e violenta che agisce necessariamente su un Globo, ma come (al presente) la nostra situazione”⁴ di cui farci carico. Si tratta dunque di imparare ad “*abitare l'Antropocene*”⁵, *ma anche* le molteplici storie che in esso convergono. Tra queste vi è l'Urbanocene, termine coniato da West⁶ per denotare una transizione epocale a partire dall'Antropocene, mettendo così in luce nella stessa genealogia del concetto il suo legame con l'Antropocene. Qui si preferisce pensare al rapporto tra i due termini nel senso di una cooriginarietà, più che di una transizione; dunque, abitare l'Antropocene è *anche* – e in un certo senso *soprattutto* – abitare l'Urbanocene. Infatti, se già nel 2008 – anno in cui la popolazione mondiale urbana ha ufficialmente superato in numero quella rurale – Hénaff poteva parlare della Terra come “galassia urbana”⁷, non si può certo sostenere che vi sia alcuna inversione di rotta. Le Nazioni Unite prevedono un aumento della popolazione mondiale fino a 9,7 miliardi circa nel 2050, e un livello di urbanizzazione che potrebbe

³ D. Chakrabarty, *The Anthropocene and histories*, in C. Hamilton, C. Bonneuil e F. Gemenne (a cura di), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, cit., pp. 43-56.

⁴ P. Missiroli, *op. cit.*, p. 124.

⁵ Ivi, p. 136.

⁶ G. West, *Scale. The universal Laws of Growth, Innovation, Sustainability, and the Peace of Life in Organisms, Cities, Economies and Companies*, Penguin Press, NY, USA, 2016.

⁷ M. Hénaff, *La ville qui vient*, L'Herne, Paris 2008, *La città che viene*, tr. it. di M. Bertin, Castelvecchi, Roma 2018, p. 7.

raggiungere quasi il 70 per cento. In particolare, “In Europa ci sono 450 città con oltre 100 mila abitanti, che nel complesso rappresentano i due terzi della popolazione europea. Entro il 2050 tale proporzione sfonderà il limite dell’85%”⁸. Questi dati non intendono mostrare scenari apocalittici, ricadendo così in una logica prometeica, ma vogliono piuttosto segnalare l’esigenza di occuparci ancora della città come realtà da *abitare*. In particolare, nella sua declinazione attuale di *smart city*, la città si dà allo sguardo come l’emblema dell’abitare contemporaneo, condensandone tutte le questioni, e coinvolgendo processi materiali e immateriali che impongono di ripensare criticamente le categorie che orientano la riflessione.

In questa prospettiva, la concezione *ecumenale* di Augustin Berque risulta particolarmente adatta come tentativo di abitare l’Antropocene-Urbanocene. Berque, definito geografo e orientalista, è *anche* un filosofo dell’abitare, come emerge dalle due massime provocatorie che lo hanno reso celebre: “All’ontologia manca una geografia e alla geografia un’ontologia” e “L’essere umano è un essere geografico”⁹. Il richiamo alla necessità di mettere in moto un pensiero operante a partire da una sua rifondazione in senso ontologico non è una rarità nell’ambito filosofico. Ma quando tale appello promana da un’alterità epistemica come quella geografica, assume un significato inedito. Elaborando una riflessione profonda che pone al centro la *geograficità* come carattere fondamentale dell’essere umano *insieme* all’*abitabilità* come carattere fondamentale della Terra, Berque evita ogni polarizzazione, mediante la nozione di *traiettività*, fondata linguisticamente sul potere congiuntivo – e non più avversativo – del *ma anche*, in grado di tenere insieme l’essere e il divenire, l’unità e la molteplicità. Il suo lavoro può essere posto in una sorta di continuità ideale tra ciò che ha tentato per primo Dardel¹⁰, e la recente rivoluzione dell’epistemologia geografica, lo *spatial*

⁸ L. Mundula, *Energie della e per la città. International Smart Cities School*, in *Tomorrow’s Cities* n.1, UniCa Press/ricerca, 2020, p. 13.

⁹ A. Berque, *Écoumène, introduction à l’étude des milieux humains*, Belin, Paris 2000, *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani* tr. it. di M. Maggioli, Mimesis, Milano 2019, p. 49.

¹⁰ É. Dardel, *L’Homme et la terre. Nature de la réalité géographique*, Editions du CTHS, 1990, ediz orig. 1952, tr. it. di C. Copeta, *L’uomo e la terra. Natura della realtà geografica*, Unicopli, Milano, 1986. Sulla ricezione di quest’opera in ambito geografico si veda il contributo di C. Raffestin, *Perché ‘noi’ non abbiamo letto Eric Dardel?* in *L’uomo e la terra. Natura della realtà geografica*, Milano, Unicopli, 1986. pp. 129–143.

*turn*¹¹, che supera la concezione dello spazio geometrico e misurabile, per soffermarsi sulla sua dimensione abitabile. Il dialogo fecondo che Berque instaura tra geografia e filosofia – *ma anche* tra pensiero orientale e tradizione filosofica occidentale – offre una prospettiva complessa e sfaccettata, che ha il suo centro di gravità permanente nell’esistenza umana, nel proprio *abitare la Terra*. Il presente lavoro ambisce a restituire almeno un’idea della poliedricità di Berque, sfruttandone la vocazione dialogante e integrando le sue intuizioni in una riflessione critica sul contesto attuale. Per mezzo della serrata critica alla Modernità che Berque svolge, si cercherà di mostrare che gli approcci *hard* delle scienze dure alla questione dell’abitare rischiano di rispondere alle emergenze del nostro tempo reiterando alcuni punti critici di una mentalità moderna rimasta insuperata, mancando ancora una volta l’occasione storica di imparare ad *abitare* – e non consumare, usare – la Terra. Data l’ampiezza dell’orizzonte entro cui la tematica si innesta, si toccherà tangenzialmente la prospettiva del Postumanesimo¹², in particolare in relazione alla sociomaterialità e al supposto superamento dell’antropocentrismo. Senza la pretesa di affrontarne i temi in maniera esaustiva, si cercherà di far affiorare alcune contraddizioni insite in un’idea di *post-* da mettere ancora in discussione, nella convinzione che talvolta le due tradizioni – Umanesimo e Postumanesimo – tendano a cristallizzarsi nell’incomunicabilità reciproca.

Ecumene: il luogo della soggettività umana

Si tratta dunque di accogliere l’esortazione ad *abitare l’Antropocene* attraverso il lavoro di Berque, nei termini di un *abitare l’ecumene*, per trovare un possibile fondamento all’etica ambientale. La nozione tradizionale di *oikoumene* indica la porzione della Terra abitata dall’uomo e condivide la

¹¹ Per un approfondimento rimando a M. Maggioli, S. Gamba, *Geografia e spatial turn: la lettura di Augustin Berque*, in “Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia Roma”, Università La Sapienza - XXX, Fascicolo 2, luglio-dicembre 2018.

¹² I limiti imposti dalla presente trattazione non consentono di discutere esaustivamente la portata del pensiero postumano. Per una panoramica introduttiva sui temi e gli autori che lo animano, rimando a A. Ferrante, J. Orsenigo, *Dialoghi sul Postumano. Pedagogia, filosofia e scienza*, Mimesis Edizioni, Milano 2017. Il testo ha un focus pedagogico, ma mostra al contempo un quadro d’insieme utile a comprenderne gli orientamenti di base. Si veda anche Francesca Ferrando, *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, ETS, Pisa 2016.

radice greca *oikos*, casa, con i termini *economia* ed *ecologia*. Berque parla di *ecumene*, piuttosto che di ambiente, poichè mentre il secondo è proprio di tutte le specie, “solo l’umanità possiede un’*ecumene* [...] *in quanto* luogo del nostro essere” non nel senso di mero contenitore, ma come realtà relazionale, definibile cioè come “la relazione dell’umanità con l’estensione terrestre”¹³. L’*in quanto* ecumenale sottintende sempre questo rapporto nella sua dimensione etica: l’*ecumene* è il luogo della soggettività¹⁴ umana, e in quanto tale presuppone che essa se ne assuma la *responsabilità*, facendosi garante della stessa possibilità dell’etica. Inoltre, l’*ecumene* offre allo sguardo la Terra come orizzonte onnicomprensivo, che è inesauribile nella determinazione ecologica di biosfera o in quella fisica di pianeta, *ma è anche* biosfera e pianeta. Tuttavia, questo orizzonte viene spesso ridotto o frainteso da posizioni che lo appiattiscono a una di queste determinazioni, o ne negano il carattere eminentemente etico. È il caso di due posizioni cruciali che verranno qui discusse – l’olismo ecologico e gli approcci sociomateriali – accomunate dalla negazione di uno statuto ontologico privilegiato, o quantomeno differenziato, dell’essere umano. Gli orientamenti ecologico-ambientalisti vengono racchiusi da Berque sotto il nome di *olismo ecologico*, poiché essi presuppongono un’ontologia olistica che pone tutti gli esseri viventi nella stessa categoria dell’essere. Il principale bersaglio polemico è Michel Serres¹⁵ che, idealizzando un ritorno alla matrice naturale dell’uomo, a uno stadio pre-civilizzato, si spinge a riconoscere nella Terra-natura un soggetto di diritto, avente personalità morale e giuridica, ma lascia irrisolto l’enorme problema di *chi* dovrebbe parlare a nome di essa e agire per tutelarne i diritti. Al contrario, per Berque “si noterà fin dall’inizio che si tratta dei diritti e dei doveri dell’umanità *verso* la natura e non di quelli *della* natura verso l’umanità”¹⁶. Le nozioni di diritto e dovere, infatti, non possono essere estese arbitrariamente, a causa della *responsabilità* morale e giuridica che comportano – a oggi ascrivibile soltanto all’essere umano. L’olismo

¹³ A. Berque (1996), p. 41.

¹⁴ Ivi, p. 81, nota 11: Berque distingue tra soggettività e soggettività: la prima è più generale e ha a che fare con l’autocoscienza, con la consapevolezza di essere un soggetto; la seconda è un attributo della prima, cioè l’assunzione del proprio personale punto di vista.

¹⁵ M. Serres, *Le Contrat naturel*, François Bourin, Paris 1990, *Il contratto naturale*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2019.

¹⁶ A. Berque (1996), p. 125.

ecologico è per Berque una posizione contraddittoria, perché opera una confusione ontologica, ponendo tutti gli esseri sullo stesso piano indistinto¹⁷; attribuisce categorie antropomorfe a enti che non sono né soggetti né oggetti, come la *natura*, peccando di animismo; e infine, svuota l'umano della sua soggettività, pretendendo al contempo che esso accolga consapevolmente questa svalorizzazione – cosa che potrebbe fare soltanto in quanto soggetto etico, cioè *scegliendo* di farlo. Inoltre, è una posizione pericolosa perché si spinge a sostenere affermazioni assurde o immorali; dalla riduzione – o anche eliminazione – dell'umano in favore del benessere ambientale, alle dichiarazioni quantomeno controverse di autori disposti a sparare a un uomo piuttosto che a un serpente a sonagli¹⁸. Bisogna tenere presente che Berque usa l'attributo *immorali* nel senso più profondo del termine. Non si tratta di salvaguardare la vita di un individuo di fronte a un serpente, ma di qualcosa in più; ovviamente si tratta *anche* di questo, ma il punto è che l'indistinzione ontologica genera il rischio fondamentale della negazione dell'etica, l'unico orizzonte entro il quale può darsi effettivamente qualcosa come un'etica ambientale. Per potersi appellare alla *responsabilità* dell'umano nei confronti del proprio ambiente, occorre in ultima analisi rinunciare alla posizione dell'olismo ecologico.

La rinuncia diventa duplice se la si estende a un altro approccio, oggi fecondo, che sostiene una diversa forma di negazione della soggettività umana, quello della *sociomaterialità*, verso cui Berque muove una critica velata, ma che a tratti si fa più esplicita. Infatti, questa prospettiva riposa su presupposti simili a quelli dell'ecologia, ma va in direzione opposta: invece di auspicare il ritorno alla supposta matrice originaria, naturale, dell'uomo, essa si volge in avanti, di pari passo con le istanze del Postumanesimo, cercando di superare le dicotomie tradizionali di derivazione moderna. Gli approcci sociomateriali postulano una revisione della nozione di materia, mediante il

¹⁷ Da qui discende anche la tendenza dell'olismo ecologico a condurre facilmente – e in alcuni casi espressamente – a tesi fasciste: negando la soggettività, la categoria dell'essere propria dell'umano, opera una negazione affine a quella che i totalitarismi operano nei confronti di alcune categorie dell'essere, in questo caso etniche o sociali. Rimando al paragrafo eloquentemente intitolato *Dal naturalismo al fascismo*, in A. Berque (1996), pp. 87-88.

¹⁸ I due esempi si riferiscono ai due autori ecologisti Aiken e Abbey, citati da Berque attraverso J. B. Callicott, *In defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1989, rispettivamente p. 92 e p. 27.

concetto cardine di *agency*¹⁹ e il decentramento dell'umano: Bruno Latour, uno dei massimi esponenti di tale approccio, invita a “spostare la nostra attenzione, ora esclusivamente rivolta agli esseri umani, e guardare anche verso i non-umani”²⁰, le *masse mancanti* del nostro network sociale, che lungi dall'essere inerti e passive, sarebbero piuttosto capaci di *co-agire* con l'umano nella costruzione degli spazi comuni, rendendosi attori co-protagonisti del mondo della prassi. La metafora attoriale non è casuale: gli approcci sociomateriali, infatti, devono molto proprio alla dottrina sociale dell'*Actor-Network-Theory*, di cui Latour è uno dei fautori, che prescrive di trattare umani e non umani con le stesse categorie di analisi, in virtù della loro interazione continua nella trasformazione della realtà, che genererebbe effetti simmetrici²¹. La prospettiva sociomateriale si compone di un ventaglio di storie e convergenze teoriche indubbiamente interessanti, ma si espone a delle contraddizioni che legittimano una messa in discussione critica della sua applicazione, soprattutto per i suoi risvolti etici. In primo luogo, essa mostra una separazione tra umano e non-umano, categoria quest'ultima in cui racchiude nell'indistinto il vivente come l'inorganico, operando una confusione ontologica paragonabile a quella dell'olismo. In secondo luogo, nel riconoscere una *agency* ai non-umani come insieme indistinto, essa compie un'opera di antropomorfizzazione plenaria che rischia di essere più moderna di qualsiasi dualismo, e in questo senso si colloca anche il parlare in termini di *performatività* e *negoiazione* di oggetti la cui supposta *intenzionalità* rimane, almeno a oggi, sempre etero riferita. Inoltre, questa postura di pensiero, che racchiude indistintamente umani e non umani nella stessa categoria d'essere, svuota l'umanità della sua soggettività etica,

¹⁹ In questa sede non si può svolgere una discussione esaustiva della nozione in questione; tuttavia, è importante coglierne la portata, nelle sue connessioni con l'intenzionalità, con i domini del volontario e dell'involontario, e con le implicazioni etiche che ne derivano. Pertanto, rimando questo compito alla voce *agency* sulla Stanford Encyclopedia of Philosophy, curata da Markus Schlosser, <https://plato.stanford.edu/entries/agency/#AgeIntAct>, ultima revisione 28/10/2019.

²⁰ B. Latour, *Where are the Missing Masses? The Sociology of Few Mundane Artefacts*, in W.E. Bijker e J. Law, eds., *Shaping Technology/Building Society*, MIT Press, Cambridge 1992, *Dove sono le masse mancanti? Sociologia di alcuni oggetti di uso comune*, trad. it. parz. di A. Mattozzi in *Il senso degli oggetti tecnici*, Meltemi, Roma 2006, p. 86.

²¹ Cfr. A. Viteritti, *La forza delle relazioni tra umani e materialità nei processi educativi*, pp. 147-163, in A. Ferrante, J. Orsenigo (a cura di) et al., *op. cit.*, pp. 158-160.

rischiando di deresponsabilizzarla, schiacciandola tra una serie di supposte *agencies* che in verità continuano a essere una sua responsabilità; e lo fa contraddittoriamente, prescrivendo al contempo che essa *scelga* di aderire a tale svalutazione. Affrontare questo tema insieme a Berque non vuol dire negare il coinvolgimento della materialità nei processi di costruzione del significato che avvengono nella relazione tra l'essere umano e il mondo²², ma mettere in discussione il conseguente riconoscimento di una *agency* agli oggetti inanimati che la sociomaterialità vuole sottintendere. Berque è convinto, ad esempio, che tutto ciò che ci circonda sia impregnato di valori morali, compresi gli oggetti, ma lo sono in quanto *ecosimboli*, in quanto appartenenti a un mondo *ecosimbolico* che è tale sempre in relazione all'esistenza umana. La sua prospettiva a riguardo emerge chiaramente quando cita Latour²³, il quale riconosce una *delega di moralità* alle cose che ci circondano; per Berque questo ha senso in riferimento alla pregnanza di valori di cui gli oggetti sono investiti, ma dichiara esplicitamente di non seguire Latour “quando usa termini come *attori* o *attivi* quando si riferisce alle cose, perché, secondo me, questo significa tornare all'animismo. Il punto di vista della *medialità* presuppone sempre la soggettività umana; non prevede alcun attore etico che non sia l'essere umano stesso, attraverso il *milieu* che gli è proprio”²⁴. Anche in questo caso, infatti, resta il problema fondamentale della gestione della *responsabilità* che consegue dall'azione. Si prenda ad esempio l'auto a guida autonoma, una tecnologia avanzata e raffinata, che “può anticipare situazioni pericolose ma soprattutto può prendere decisioni in pochi microsecondi per tutelare sia il conducente sia chi gli sta intorno”, e ha “conseguenze eticamente rilevanti” che “dipenderanno molto dalle scelte dei progettisti”²⁵. Da questo esempio, emerge che l'oggetto esiste in base al *fare* umano dei progettisti, che ne determinano inoltre l'orientamento etico – cioè su quale base l'oggetto svolgerà delle computazioni tra diverse alternative, problema oggi fondamentale nell'ambito delle intelligenze artificiali. Dunque, quella dell'oggetto rimane una *agency* eteronoma, che poggia

²² Cfr. A. Berque (1996), pp. 146-147, Berque cita i *collettivi* di Latour positivamente nel senso della partecipazione a questo processo, ma in lui rimane imprescindibile il discorso dell'azione come categoria eminentemente umana.

²³ B. Latour, *La clef de Berlin et autres leçons d'un amateur de sciences*, La Découverte, Paris 1993, parz. tr. it. in *La chiave di Berlino. L'ordine sociale visto dal buco della serratura*, in A. Semprini (a cura di) *Il senso delle cose*, Franco Angeli, Milano 1999.

²⁴ A. Berque (1996), p. 112.

²⁵ M. Moretti, *Il futuro delle città digitali sostenibili*, in MUNDULA L., op. cit., pp. 98-99.

sull'elemento umano, e pone questioni cruciali in termini di *responsabilità*: la persona alla guida non può prevedere che tipo di computazione farà la macchina, se riterrà più conveniente farla schiantare contro un pino o investire un pedone, ma è sempre la persona alla guida che sarà chiamata a rispondere della *sua* responsabilità, che sia in ospedale o in tribunale. Forse, si potrebbe cominciare col considerare i non umani, distinguendo peraltro in essi tra esseri viventi e non – qui, almeno per il momento, non si vuole far sfumare tutto nell'indistinto – *destinatari morali*²⁶ e la loro inclusione in tal senso non necessita neanche di essere messa in discussione.

L'abitare ecosimbolico come orizzonte dell'etica ambientale

Il discorso portato avanti finora rischia di porre Berque su un versante oppositivo rispetto alle istanze di un'etica ambientale, ma questa lettura sarebbe fuorviante. Lungi dallo svalutare l'importanza del territorio, del rispetto del vivente e della biosfera, così come della materialità, l'autore intende in realtà fondare queste istanze in relazione all'*ecumene*. Il brano che segue è un passaggio chiave per capire come si declina la relazione ecumenale che Berque intende porre a fondamento di un'etica ambientale:

L'abitare umano è ecosimbolico. Comporta cioè un'appropriazione contemporaneamente materiale e semantica della superficie terrestre, un'organizzazione e interpretazione del mondo, un ecosistema e un etosistema (un sistema morale), una sostenibilità biologica e un ordine assiologico (un insieme ordinato di valori concretamente incarnati nelle cose) che si riferiscono infine a una verità che trascende questo insieme e che gli conferisce senso²⁷.

L'ecosimbolicità dell'abitare di Berque si fonda su un'ontologia dell'emersione che riposa su un approccio geografico. L'autore riconosce cioè una scala dell'essere, che dispone vari livelli, in cui una sorta di setaccio platonico determina il passaggio da un livello all'altro, ognuno radicato nel

²⁶ M. Andreozzi, *Post-it. appunti non antropocentrici sull'alterità*, in A. Ferrante, J. Orsenigo et al., *op. cit.*, p. 49. L'articolo, all'interno di un paradigma postumanista, si concentra sul campo di riflessione morale dell'etica ambientale, e analizzando i rapporti tra umani e non umani, propone questa terminologia.

²⁷ A. Berque (1996), p. 92.

proprio luogo dell'essere²⁸. Il luogo della soggettività umana è l'*ecumene*, istituentesi di volta in volta in una *medialità* e in una *epocalità*, che determinano l'irriducibilità dell'esistente alla sola dimensione ecologica o alla sola dimensione semantica. La nozione di *medialità* – una rielaborazione del concetto di *fūdosei* di Watsuji²⁹ – indica il rapporto tra l'essere umano e il suo ambiente, il suo *milieu* ecosimbolico, nell'insieme delle sue condizioni fisico-materiali *ma anche* eto-simboliche³⁰. La *medialità* è per Berque il senso di un *milieu*, cioè “il senso della relazione di una società con la superficie terrestre”³¹, che comprende tutti gli esseri, umani e non umani, che ne fanno parte, e che si articola sempre in relazione a una *epocalità*, cioè al senso di una data epoca. La realtà, per Berque, non è né soggettiva né oggettiva, ma è *traiettiva*: è l'ininterrotto andirivieni tra soggettività e oggettività, tra uomo e natura: lo iato tra le due polarità è saldato nel luogo della soggettività, l'*ecumene*, che segue la *logica traiettiva* del *ma anche*, in grado di accogliere l'essere nel suo divenire. Per Berque la *traiettività* è il paradigma in grado di fondare nel legame ecumenale l'appartenenza *ma anche* la libertà, la natura *ma anche* la cultura, saldando così l'ontologia all'etica, e superando la concezione dualistica moderna. La nozione di *traiettività* concettualizza uno stato dell'*ecumene*, nella sua *medialità* ed *epocalità*, *ma anche* il processo di *traiezione*, cioè la congiunzione dinamica nello spazio-tempo di tutto ciò che è eco-tecno-simbolico³². Nella relazione ecumenale, la *ragione traiettiva* deve essere il nastro di Möbius capace di trasformarsi in altro pur rimanendo se stessa, poiché è questa la logica più conforme a come la realtà stessa si dispiega: “la nostra realtà umana è il movimento di *traiezione* attraverso il quale, pur essendo noi stessi, ci identifichiamo ek-sistenzialmente con il

²⁸ Importante per l'approccio geografico di Berque all'ontologia è la logica del luogo di Nishida Kitarō: “ciò che è deve essere da qualche parte, altrimenti non si potrebbe distinguere tra l'essere e il non essere”, in Kitarō Nishida, *Basho*, in *Nishida Kitarō zenshū*, vol. IV, Tōkyō, Iwanami 1966, p. 208, *Luogo*, tr. it. a cura di E. Fongaro e M. Ghilardi, Mimesis, Milano 2012.

²⁹ Testuro Watsuji, *Fudosei*, 1935, *Vento e terra: uno studio dell'umano*, tr. it. di L. Marinucci, Mimesis, Milano 2015.

³⁰ Cfr. M. Maggioli, *Glossario* in A. Berque (2000), p. 325.

³¹ A. Berque (1996), p. 95.

³² Per un approfondimento della nozione di traiezione rimando a A. Berque (2000), cap. 6 *Mouvance*, pp. 143-173.

mondo”³³, poichè se già “ogni ente è dimora dell’essere”³⁴, l’uomo lo è in particolare, avendo in sé tutte le scale dell’essere – dalla scala subatomica di Planck alla scala astronomica dell’universo – in virtù del proprio accesso all’ontologia. In questa identificazione con il proprio luogo dell’essere, che è l’*ecumene*, si fonda il dovere etico dell’uomo, poichè alla scala dell’essere corrisponde la scala delle *responsabilità*³⁵, e in questo la critica alle posizioni che confondono le scale ontologiche trova il suo fondamento. Il rispetto per l’*ecumene* è il rispetto per il proprio luogo dell’essere, che si estende automaticamente ai non umani che lo abitano, sottoforma di *responsabilità*. La prospettiva di Berque è dunque ben lontana dal dismettere un impegno attivo nei confronti della Terra e degli altri esseri che la abitano, pur rimarcando, in virtù della nostra dimensione eminentemente etica, che “il rispetto per la dimora umana inizia con il rispetto della persona”³⁶. Sulla scorta di una proposta così articolata, si tratta ora di vedere che cosa vuol dire abitare la città, *milieu* per eccellenza, nella prospettiva ecumenale.

Antropocene – Urbanocene: il caso della smart city

Berque dedica alla città l’ultimo capitolo della sua opera più eminentemente ontologica, *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani*, per un motivo ben preciso “È nella matrice di questo paesaggio che l’ontologia diviene propriamente geografia, e la geografia ontologia”³⁷, realizzando la coincidenza traiettiva dell’essere con l’ente propria dei *milieux* umani. Inoltre, in quanto “dimora umana per eccellenza”³⁸, essa è l’espressione fondamentale del nostro abitare, il luogo che riavvolge il nastro di tutti gli elementi chiamati in causa finora. Nella sua declinazione storica, dunque colta nella sua *medialità* ed *epocalità*, la città odierna si impone sempre di più come *smart city*, un concetto che, anche secondo gli specialisti della

³³ Ivi, (1996) p. 159.

³⁴ A. Berque (1996), p. 137.

³⁵ Berque si richiama esplicitamente in più punti del testo a H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. Rinauro, edizione a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009.

³⁶ A. Berque (1996), p. 119.

³⁷ Id. (2000), p. 285.

³⁸ Id. (1996), p. 148.

progettazione, versa “nell’indeterminatezza semantica”³⁹, e si connota come “fortemente orientato alla tecnologia, che può portare a perdere di vista la persona e la comunità come elementi centrali di ogni realtà urbana moderna”⁴⁰. La *smart city* si prospetta come la possibile risoluzione di bisogni emergenti in termini di efficientamento energetico, di miglioramento dei servizi, di inclusione e partecipazione alla cittadinanza; ma presenta alcune ambiguità di fondo, che possono essere messe in asse con la critica di Berque all’urbanistica moderna, mostrando che tanto questa quanto la progettazione volta alla *smartness*⁴¹, appartengono a una logica *proiettiva* piuttosto che *traiettiva*. Lungi dal voler proporre un approccio demonizzante rispetto all’innovazione tecnologica, si vuole sottolineare come in un caso e nell’altro, la progettazione manca di alcune istanze critiche di fondo, rischiando di reiterare gli atteggiamenti di una Modernità tramontata da tempo, pur pretendendo di superarli. Il ruolo delle ICT (Information and Communication Technologies) assume un rilievo tanto eclatante da spostare nuovamente il baricentro dal lato degli oggetti piuttosto che dal lato di coloro che dovrebbero usarli e governarli consapevolmente, ponendo una serie di problemi per la persona, il cui diritto alla cittadinanza è un presupposto fondamentale.

Le promesse di maggiore inclusività rispetto alla cittadinanza insite nel programma della *smart city* vengono smentite da una scarsa attenzione critica nella sua progettazione e attuazione. Ad esempio, nelle trattazioni – specialistiche e non – ci si riferisce spesso ai cittadini con il termine *city users*⁴², riducendo il concetto di cittadinanza a quello di utenza, e riducendo la città a oggetto da usare, consumare, valutare in termini performativi – ricalcando così le stesse logiche ambigue osservate negli approcci

³⁹ L. Mundula et al., *op. cit.*, p. 12.

⁴⁰ G. Origgi, A. Pasanisi, *Città del futuro: un’integrazione intelligente di servizi e tecnologie*, in L. Mundula (a cura di), *op. cit.*, p. 243.

⁴¹ Lo stesso aggettivo *smart*, riferito alla città, rappresenta un problema semantico, che meriterebbe di essere messo in discussione, allo stesso modo in cui il dibattito attualmente è acceso sulla nozione di *intelligenze* artificiali, ponendo la questione dell’antropomorfizzazione impropria che si opera con tale gesto, e la questione a essa speculare della svalutazione della soggettività.

⁴² Mi riferisco a L. Mundula, *op. cit.*, ma anche ad esempio a V. Antoniol e U. Marzo, *Filosofia della smart city: la cura del luogo e il luogo della cura*, in “Iconocrazia” n. 23, vol. 1, 2023, pp. 49-58.

sociomateriali. Per coloro che pensano e progettano le *smart cities*, i cittadini non sono *abitanti*, ma *utenti*, chiamati a rimettere in discussione il modo in cui partecipano della propria comunità e delle istituzioni in base alle proiezioni che gli stessi urbanisti e progettatori – in questo caso sono sempre più coinvolti i programmatori informatici – fanno del loro abitare. Eppure, “la città non è un oggetto (contrariamente a quanto pensa l’urbanistica moderna), è un *milieu* per l’essere umano. Tutto vi ha senso e questo senso condiziona la soggettività dei suoi abitanti”⁴³. Il fattore umano viene apparentemente attenzionato dagli specialisti, in virtù di un paradigma culturale diffusosi ormai in ogni ambito del sapere che rivaluta il “fattore umano” come parametro centrale di ogni progetto; ma lo fa con uno sguardo indicizzante e calcolatore, che di fatto riduce la dimensione esistenziale a una serie di proiezioni svolte secondo una logica molto più *top-down* che *bottom-up*. Nel progetto *smart city* si insiste sull’estensione della partecipazione democratica e sulla co-progettazione dell’ambiente urbano a opera dei cittadini. Eppure, rispetto ai bisogni reali – materiali e immateriali – di una cittadinanza ancora da preparare alla gestione di una serie di implementazioni tecnologiche, si tende a posare prima lo sguardo sull’efficienza, la performatività e l’innovazione, che certe trasformazioni favorirebbero. Un esercizio consapevole della cittadinanza digitale richiederebbe una sensibilizzazione ai vantaggi – e anche agli svantaggi – che da essa potrebbero scaturire, mediante una formazione capillare e un *coinvolgimento consapevole*⁴⁴ e responsabile, tanto delle istituzioni quanto dei cittadini. Infatti, in mancanza di adeguate misure di educazione e legislazione del digitale, il rischio è di confondere l’attribuzione di oneri e responsabilità, esattamente come nel caso riportato sopra della guida autonoma, imponendo di sottolineare che l’agente umano è attualmente l’unico realmente coinvolto nelle implicazioni morali e giuridiche dell’azione. Pertanto, si potrebbe opporre alla nozione di *city user* quella di *civis* come la intende Berque, non per dare sfogo a sentimenti

⁴³ A. Berque (1996), p. 147.

⁴⁴ Id. (1996), p. 158. Il termine che ho usato qui risulta calzante per esprimere i bisogni di una cittadinanza spesso impreparata all’evoluzione digitale delle sue pratiche, e trae la sua origine dalla sintesi tra appartenenza e libertà che Berque traccia mediante la nozione di *traiettiità*.

nostalgici recuperando nozioni antiche, ma per cercare di raccogliere un dato esistenziale fondamentale e ineludibile: il nostro corpo occupa uno spazio e si muove e agisce entro i luoghi che abita. Il sostantivo *civis* indica la qualità del cittadino, “o più esattamente del concittadino, perché il termine implica la mutualità di un legame comunitario”⁴⁵ e quest’ultimo altro non è che la *civitas*, che determina lo stesso essere del *civis*. Con il richiamo a tale terminologia si intende restituire consistenza ontologica e fattuale al *milieu* che è la città, tempo incarnato in uno spazio che non cessa di essere custodito e abitato. Questo dato assume ancor più valore nel contesto dell’Urbanocene, cioè di “una profonda trasformazione dell’ecumene nel senso dell’urbanità”⁴⁶ dalla quale scaturisce il compito etico di attuare una *governance* capace di soddisfare le esigenze e le aspettative di coloro che la abitano. In questo senso, il termine *civis*, indicando anche la “persona libera”, permette di inglobare maggiormente la dialettica fondamentale tra appartenenza e libertà che si salda nel *ma anche* della *logica traiettiva*, e che costituisce la cifra essenziale di una riflessione feconda sull’abitare come dimensione eticamente connotata.

L’impostazione critica nei confronti del progetto della *smart city* trova ancora una volta un’ispirazione valida in Berque, nello specifico nella polemica che egli muove contro l’urbanistica moderna, dal funzionalismo al postmodernismo, fino a Le Corbusier⁴⁷. Berque rintraccia nella *trinità catartica* – Luce, Aria, Verde – promossa a partire dal movimento igienista del XVIII secolo, un tentativo di emulare la campagna, di naturalizzare l’ambiente urbano sottomettendolo ai criteri delle scienze della natura. Questa operazione, tuttavia, fraintende completamente l’essere della città che è la sua *urbanità*, la forma di *cosmicità* propria del *milieu* urbano, spezzando così il suo legame ecumenale. La rigida parcellizzazione della città in zone è una vera e propria dissezione, la concretizzazione di una visione meramente geometrica dello spazio, che ne trascura la dimensione simbolica. L’incommensurabilità semantica della città, infatti, risiede proprio nella sua *cosmicità*, che è stata sostituita dalla ricerca di un ritorno alla matrice – la

⁴⁵ A. Berque (2000), p. 286.

⁴⁶ Ivi, p. 289.

⁴⁷ Ivi, pp. 295-300.

natura – per mezzo della trinità catartica che tenta di emularla. Di qui anche il tentativo di ri-simbolizzare le città europee mediante fastosi giardini, dal XVIII secolo in poi, in netto contrasto con i primi effetti della rivoluzione industriale nelle periferie; un’operazione che si ripropone ancora oggi nella disseminazione di sconfinite aree verdi nei *suburbs* urbani, rendendo così la città “una sottospecie di campagna, un sobborgo sub-rurale” dettato da un’“emergenza detergente”⁴⁸ che però non lava via le colpe della crisi ecologica. La demistificazione dell’ecosimbolicità dello spazio urbano operata dall’urbanistica moderna affligge inoltre il profilo architettonico della città, compromettendone l’istanza comunitaria. Il rigetto delle forme tradizionali quali l’allineamento degli edifici e il conseguente andamento delle strade, o l’armonia tra le forme e i materiali delle costruzioni, ha minato la dimensione ecosimbolica della *civitas*, imprimendole una struttura meramente funzionale e disperdendo la metafora di concittadinanza contenuta ed espressa precedentemente dai suoi luoghi. In questo senso, si può dire che al disincantamento weberiano del mondo ha fatto eco una decosmizzazione dello spazio urbano, invertendo l’antico rapporto che vedeva l’*oikoumene* concepita a immagine della *polis*, e permettendo alla ragione strumentale moderna di imporsi sull’ecosimbolicità dei luoghi.

In ultima analisi, utilizzando il dispositivo concettuale di Berque come coordinate del nostro abitare di volta in volta declinato storicamente in una realizzazione spazio-temporale concreta, la *medialità* e l’*epocalità* della città moderna seguono le regole di una realtà costruita secondo un modello razionalista. Secondo la stessa logica, la *medialità* ed *epocalità* dei *milieux* odierni seguono la prospettiva allargata di uno spazio che diventa sempre più virtuale, che mediante concetti come quello di realtà aumentata⁴⁹ amplia l’orizzonte esperienziale in cui l’azione umana si svolge, ponendo ancora problemi di ordine etico e giuridico. Nel caso della *smart city*, la sua ontologia è concepita dai progettatori in termini informatici attraverso il concetto di *digital twin*, la gemella digitale della città reale, abitata. L’ampiezza di tale

⁴⁸ Ivi, p. 297.

⁴⁹ Sul concetto di presenza tra realtà fisica e realtà virtuale si veda E. Mazzarella, *Contro metaverso. Salvare la presenza*, Mimesis, Milano 2022.

modello-corrispettivo virtuale della città reale sembrerebbe essere alla base del suo potenziale in termini performativi, soprattutto in ambiti quali l'efficientamento energetico e dei trasporti⁵⁰, i due punti cardine del progetto *smart*. Nel suo profilo contemporaneamente fisico e digitale, la *smart city* continua a imitare l'*ecumene* nel suo progressivo virtualizzarsi, proseguendo così sulla via della tradizione moderna di una realtà modellata secondo la *logica proiettiva* di regole imposte alla realtà dalle scienze – oggi però non più le sole scienze della natura, ma soprattutto le scienze informatiche. Ciò che si è tentato qui di delineare, è che tanto l'urbanistica moderna, quanto la progettazione della *smart city*, rispondono a una *logica proiettiva*, propria di un pensiero funzionale e strumentale, che non esce dalla tradizione di pensiero moderna. Il punto non è demonizzare l'innovazione tecnologica in blocco, ma comprendere su quali basi essa possa essere integrata nei nostri *milieux* senza sovrastare le esigenze di chi li abita, distruggendone la dimensione etica, di cui il solo essere umano – come si è cercato di mostrare nei paragrafi precedenti – è in grado di farsi garante. Dunque, alla nostalgia della matrice degli ecologisti e degli urbanisti moderni, fa eco la corsa alla materia e al digitale dei nuovi materialismi e della progettazione *smart*. Resta da capire se questa è la *medialità* che si vuole continuare ad abitare, o se sia possibile tentare di riformularla, rispondendo alle emergenze della nostra *epocalità*.

Conclusioni

Per concludere l'esplorazione dell'Antropocene-Urbancocene condotta insieme alla bussola offerta dal lavoro di Berque, si farà riferimento ad alcuni passaggi contenuti nelle *Conclusioni*⁵¹ della sua opera ontologica, ponendoli in continuità con la tesi del presente scritto. La concezione ecumenale del rapporto tra uomo e Terra consente di confrontare tanto le istanze

⁵⁰ N. Komninos, C. Bratsas, C. Kakderi, P. Tsarchopoulos, *Smart city ontologies: Improving the effectiveness of smart city applications*, in "Journal of Smart Cities", vol.1(1), 2015: xxx–xxx. <http://dx.doi.org/10.18063/JSC.2015.01.001>, pp. 1-15. Nell'articolo si mostra che i due punti cardine, rispetto ad altri, sono stati disattesi nelle prime sperimentazioni del progetto *smart*, mettendo così in luce il tema dell'eterogenesi dei fini come rischio connaturato all'azione umana in generale, e all'impatto delle nuove tecnologie sul mercato in particolare.

⁵¹ A. Berque (2000), *Conclusioni. Ragione traiettiva e superamento della modernità*, pp. 315-319.

contraddittorie della Modernità, quanto quelle emergenti da approcci più recenti che tentano di superarla, e di riconoscere le urgenze dell'epoca che *abitiamo*, ribadendo l'esigenza di agire *responsabilmente*. Il rischio di alcune posizioni prese in esame, infatti, è quello di negare all'essere umano la sua prerogativa etica, ricadendo in atteggiamenti prometeici mal celati, o ancora di accordargli la facoltà di prendere la parola impropriamente per enti a titolo dei quali non può, di fatto, farlo. In sostanza, il pericolo è di assumere posizioni che "lontano dal superare la modernità, non fanno altro che capovolgerla"⁵². Non il ritorno alla matrice, dunque, né la corsa verso la materia, possono garantire le condizioni che ci restituiscano a una *libera appartenenza* all'ecumene, almeno finché non avranno dimostrato di essersi svincolati dalla *logica proiettiva*, tipicamente moderna, che si cela ancora sotto le forme di un decentramento dell'umano. Un passo in avanti, come si è tentato di mostrare, può essere avanzato cercando di riconoscere nel funzionamento della realtà una *ragione traiettiva*, capace di proiettare le sue forme fuori di sé *ma anche* di identificarsi nei luoghi in cui si radica. "Ragione traiettiva significa tensione verso questo obiettivo, più elevato che non l'oggettivismo moderno; per arrivare così a una civiltà più umana perché più naturale, più naturale perché più colta"⁵³. L'esortazione si rivolge quindi all'esercizio di una *ragione traiettiva* capace di essere il nastro di Möbius, di essere cioè sempre altro da sé pur conservando la propria identità, aspirando a una logica, più che postumana, post-proiettiva.

⁵² Id. (2000), p. 318.

⁵³ Ivi, p. 319.

PROSPETTIVE FENOMENOLOGICHE:
VERSO UNA CITTÀ POST-SMART
*DANIELA DE LEO**, *FRANCESCA ROMANA DE PAOLA***

Abstract

The essay, grounded in phenomenology, critiques the technocratic paradigm of the smart city, whose algorithmic logic overrides lived experience and proves unsustainable on multiple levels. The *Urbanocene* is reinterpreted not just as a contrast to the Anthropocene, but as an onto-epistemic condition shaped by hyper-rational urbanization and non-porous architecture. Through Heidegger and Merleau-Ponty, the essay recovers the meaning of *dwelling* and *Boden*—the embodied ground of spatial experience—contrasting the smart city with Benjamin’s idea of a porous, hybrid urban space. Drawing on Tim Ingold, it envisions a post-smart city marked by relational, open-ended habitability. Central to this vision is *urban rewilding*, promoting city-nature hybridity and new modes of cohabitation, exemplified in the urban design work of Bernardo Secchi.

Keywords: Phenomenology, smart city, porosity, dwelling perspectives, lexicon.

Introduzione

La questione dell’abitare si impone oggi come una soglia teoretica decisiva, al crocevia tra crisi ambientale, transizione urbana e ridefinizione ontologica dell’esperienza umana. Secondo le stime delle Nazioni Unite (*World Urbanization Prospects*, 2018)¹, entro il 2050 circa il 68% della popolazione mondiale vivrà in contesti urbani. Un dato che non rappresenta soltanto una tendenza demografica, ma configura un mutamento strutturale dell’umano nel suo rapporto con lo spazio e con sé stesso. In un’epoca segnata dall’ipertrofia urbana, l’abitare non è più solo un fatto architettonico o urbanistico, ma una

*Professoressa di Filosofia Teoretica, Università del Salento.

**Dottoranda in Filosofia: Forme e Storia dei Saperi Filosofici, Università del Salento.

¹ <https://population.un.org/wup/> (consultato il 19.06.2025).

questione filosofica radicale: riguarda la qualità della vita, la forma del mondo, la possibilità di senso².

Al cuore di questo scenario si staglia il problema più generale – e per questo fondamentale e radicale – della *qualità della vita*, intimamente connesso alla *qualità dell'abitare*, in un'epoca tecnocratica segnata da profonde crisi etico-valoriali e da un'accentuata alienazione percettiva.

Tuttavia, questa problematica rimane spesso “sepolta da una sovrabbondanza di termini inefficaci”³, offuscandone l'urgenza con un linguaggio eccessivamente tecnico, meccanico, inflazionato: un lessico povero che, invece di chiarire, contribuisce ad anestetizzare la sensibilità nei confronti del vivere urbano.

Alle volte mi sembra che un'epidemia pestilenziale abbia colpito l'umanità nella facoltà che più la caratterizza, cioè l'uso della parola, una peste del linguaggio che si manifesta come perdita di forza conoscitiva e di immediatezza, come automatismo che tende a livellare l'espressione sulle formule più generiche, anonime, astratte, a diluire i

² Non a caso, tematiche quali l'ecologia, la sostenibilità ambientale, il diritto all'abitazione e alla città, la valorizzazione delle aree marginali e dei patrimoni culturali locali, la riqualificazione urbana e sociale, costituiscono alcuni dei nodi centrali del dibattito contemporaneo – come dimostrano, tra le altre, politiche pubbliche nazionali e internazionali quali il PNRR, il *Green Deal* europeo, l'*Agenda 2030* delle Nazioni Unite. Per ragioni di sintesi, il saggio si limita a un breve richiamo delle principali politiche sulla sostenibilità urbana, articolate su tre livelli interconnessi – nazionale, europeo e globale – e orientate a promuovere città vitali, inclusive e resilienti. In Italia, si segnalano: il PNRR (2021), con investimenti su transizione ecologica e rigenerazione urbana (Missioni 2 e 5, programma PINQUA); l'*Agenda Urbana Nazionale*, centrata su sostenibilità, innovazione e coesione sociale; e norme settoriali come il Decreto Clima e i PUMS per la mobilità sostenibile. A livello europeo, si ricordano: l'Agenda Urbana dell'UE (*Pact of Amsterdam*, 2016), il *Green Deal* con iniziative come la Missione “*Climate-Neutral and Smart Cities*” e il *New European Bauhaus*, e la *Politica di Coesione 2021–2027*, che destina fondi strutturali alla transizione urbana. In ambito globale, si evidenziano: l'*Agenda 2030 dell'ONU* (obiettivo 11), la *New Urban Agenda* (Habitat III, 2016) e l'*Accordo di Parigi* (COP21, 2015), che riconosce il ruolo chiave delle città nella lotta al cambiamento climatico. L'efficacia di tali politiche dipende dalla coerenza multilivello e dalla partecipazione attiva dei cittadini.

³ A. A. Clemente, *Letteratura esecutiva. Cultura urbana e progetto*, LetteraVentidue, Siracusa 2023, p.50.

significati, a smussare le punte espressive, a spegnere ogni scintilla che sprizzi dallo scontro delle parole con nuove circostanze⁴.

A fronte di cambiamenti radicali di tempi e circostanze, *le parole* sono state, infatti, spesso declinate in modo meccanico e incompleto, rendendo difficile la comprensione del fenomeno urbano⁵. Plurime e variegate sono le contaminazioni disciplinari a supporto – tanto per fare un esempio – di un’urbanistica contemporanea in affanno che, attraverso similitudini terminologiche derivate da altri campi del sapere, prova a mostrarsi meno astrusa e, forse, meno complessa. Esempi ultimi tratti dalla fisica come *resilienza* (termine per altro che compone il titolo del Piano di fondi europei volti alla ripresa economica e sociale delle regioni europee in crisi) e *porosità* o da derivazioni biologiche come *metabolismo urbano*, *rigenerazione urbana*, e così tanti altri accoppiamenti “in aiuto” – anche appropriati, rispetto ai temi più disparati che contraddistinguono le attuali riflessioni sull’eco-ambiente – rischiano di divenire *slogan* attraenti più che strumenti concettuali effettivamente operativi. Oggi più che mai la parola, mai innocente nel suo uso, sembra abdicare al suo contenuto semantico cedendo il passo alla persuasione, all’urlo o, in taluni casi, all’invettiva⁶.

Questo slittamento semantico riflette una tendenza sregolata e non eticamente adeguata: esso punta, infatti, all’autoreferenzialità e alla reificazione del discorso sui luoghi, distanziando quest’ultimo da un’autentica comprensione incarnata dell’esperienza urbana. In tal senso, è la città stessa a diventare muta: un fondo visivo e operativo complesso che non si lascia più facilmente interrogare.

Diventa allora urgente individuare un *terreno linguistico/epistemico comune*⁷, capace di nominare il fenomeno urbano-urbanistico e la sua crisi,

⁴ I. Calvino, *Esattezza*, in *Lezioni americane*, Garzanti, Milano 1988, p.58.

⁵ Cfr. A. A. Clemente, *op.cit.*

⁶ Ivi, p.51.

⁷ Da L. M. Van Der Rohe, *Il futuro dell’architettura*, intervista di John Peter del 1955, in *Gli scritti e le parole*, Einaudi, Torino 2010, pp. 154-155: “Un poeta non produce un linguaggio differente per ogni problema. Non è necessario; egli usa lo stesso linguaggio, usa persino le stesse parole. In musica è lo stesso, e il più delle volte con gli stessi strumenti. Penso che sia lo stesso anche in architettura. [...] Quello a cui mi applico è lo sviluppo di un linguaggio comune, non di particolari idee individuali. Penso questo sia il più grande compito del nostro tempo. Non abbiamo un linguaggio comune”.

nonché sollecitare una nuova ripartenza che curi la frattura sorta tra narrazione degli eventi e ontologia e genealogia degli stessi.

Ri-partenza necessaria che ha come obbligo *etico* quello di promuovere un consapevole e critico discernimento attorno alla questione teoretica del metodo utile all'individuazione di un nuovo corso riguardante il discorso sulla città vissuta e la sua crisi⁸ e, altresì, un responsabile distinguo fra strumenti concettuali e lessicali spesso utilizzati in modo inappropriato, confuso o distorto.

In buona sostanza, nel contesto di un'attenta riflessione sull'Urbanocene, occorre innanzitutto provarsi in un esercizio di "pulizia" terminologica, inteso questo quale opera di disinquinamento semantico che restituisca valore operativo ai concetti, rendendoli nuovamente strumenti di orientamento, conoscenza e trasformazione. Una ripartenza che voglia dirsi tale necessita di un congedo dal passato senza che questo porti ad una rimozione dello stesso: vocabolario e concetti vetusti vanno messi idealmente "tra parentesi" permettendo, secondo quanto auspicato dalla lezione husserliana, la rigenerazione del senso a partire dalla *Lebenswelt*, opponendosi così alla deriva tecnocratica del sapere.

La fenomenologia, da Edmund Husserl a Maurice Merleau-Ponty, secondo quanto proponiamo, offre un lessico alternativo ai modelli tecnocratici della città. Essa invita a pensare lo spazio non come un contenitore neutro, ma come corpo vissuto (*Leib*): una carne comune che ci

⁸ Apparentemente la questione sembra poter essere posta in termini ancora più radicali: ovvero, è in atto una crisi della città *in quanto tale* – del modello abitativo *tout court* – o del modello *città-contemporanea*? Posto in questi termini, il problema potrebbe sembrare se non irrisolvibile, decisamente complesso. Riprendendo e facendo nostra una suggestione offerta dal filosofo Massimo Cacciari nel suo libro *La città* pubblicato nel 2021 ed edito per Pazzini, ribadiamo che il concetto di "città-in-sè" finisce per essere una pura astrazione "metafisica". Non esiste una città in sé, ma solo forme storicamente date di città vivibili e vissute, costruite da comunità che, per l'appunto, le abitano. La città, in quanto effetto – *non causa* – della convivenza umana, appare un fenomeno per nulla o poco problematizzato. Pertanto, accanto ad un'opportuna attenzione urbanistica, tecnica e amministrativa, occorre una riflessione filosofica sulla città intesa in quanto *forma teoretica della vita collettiva*, restituendo alla filosofia il compito di ripensare l'urbano in un tempo in cui il rischio è l'estinzione stessa della "forma città". Riteniamo, dunque, necessario adottare un atteggiamento critico che – proprio perché fenomenologico – punti al concreto, all'esistente, e da lì prenda le mosse per l'individuazione più che delle soluzioni ai problemi – le quali necessitano di un impegno *transdisciplinare* – del *senso* delle questioni medesime.

avvolge, ci interpella e ci costituisce. In questo senso, proponiamo di ripensare l'idea di *città post-smart* non in termini di datificazione e controllo, ma a partire dalla nozione di *porosità* – concetto che sviluppiamo fenomenologicamente a partire da Merleau-Ponty, in dialogo con Walter Benjamin e l'urbanista Bernardo Secchi.

In particolare, il saggio intende mostrare come la nozione di *città porosa* rimandi a uno spazio urbano accessibile, aperto, attraversabile: un ambiente ibrido e relazionale, in cui si intrecciano costantemente visibile e invisibile, naturale e artificiale, umano e non-umano. Questa visione della città esige un cambiamento di paradigma: l'*Urbanocene* vi sarà affrontato non come semplice concetto descrittivo, ma come fenomeno *ontoepistemico incarnato*, ovvero come configurazione del mondo urbano che richiede di essere compresa a partire dalla concretezza vissuta del corpo e delle relazioni spaziali.

Da tale punto di vista, i figurativi fenomenologici elaborati da Merleau-Ponty assumono un ruolo cruciale. Non si tratta di metafore ornamentali, ma di strumenti euristici capaci di cogliere la città come esperienza sensibile, intercorporea e dinamicamente relazionale. Verranno quindi approfondite tre categorie centrali – ambiguità, promiscuità e chiasma – per articolare una lettura fenomenologica dell'*Urbanocene*. Tali figurativi non solo aiutano a comprendere la condizione urbana contemporanea, ma delineano anche i tratti di una possibile *grammatica dell'abitare a venire*, fondata sull'esperienza incarnata, la coesistenza delle differenze e l'intreccio strutturale tra corpi, ambienti e significati.

Perché, dunque, la fenomenologia?

Perché adottare una chiave di lettura fenomenologica per interpretare un fenomeno complesso come l'*Urbanocene*? La risposta risiede nella natura stessa della fenomenologia, che non si configura come dottrina chiusa, bensì come metodo di esposizione radicale al mondo, capace di sospendere ogni automatismo concettuale per aprire l'esperienza alla sua densità percettiva, affettiva e situata. È un metodo che non risolve, ma espone; non impone, ma interroga.

Così, la fenomenologia si rivela particolarmente adeguata a pensare le trasformazioni urbane contemporanee, perché restituisce spessore alla dimensione vissuta dello spazio, liberandola dalla reificazione funzionalistica

propria della razionalità tecnocratica. Essa è un'epistemologia incarnata, un pensiero che si muove sulla soglia tra visibile e invisibile, tra corpo e mondo, tra gesto e forma. In opposizione a modelli descrittivi riduttivi, essa accoglie l'ambiguità come cifra costitutiva del reale, facendo dell'intercorporeità il principio euristico per eccellenza.

Husserl ha tracciato questa via delineando il compito della fenomenologia come archeologia della coscienza e della sua relazione con il mondo della vita (*Lebenswelt*), mentre Merleau-Ponty ha radicalizzato tale compito introducendo la nozione di *carne del mondo*, che istituisce lo spazio come intreccio tra visione e visibile, tra abitante e abitato. È dunque alla fenomenologia che spetta oggi il compito di riaprire la domanda sul mondo, non per definirlo, ma per abitare la sua opacità.

Da qui sorge un secondo interrogativo, strettamente legato al primo e di natura eminentemente teoretica: in che mondo viviamo? Qual è l'epoca che ci costituisce e ci eccede, che ci plasma mentre cerchiamo di abitarla? Non si tratta, qui, di classificare l'attualità secondo categorie cronologiche o descrittive, ma di interrogare la nostra condizione storica come cifra esperienziale e ontologica. Chiederselo significa assumere la responsabilità di un pensiero capace di confrontarsi con le discontinuità del presente non come fatalità, ma come possibilità di fondazione sensibile di un mondo comune, a partire dalla sua crisi.

La fenomenologia, nel suo farsi ascolto della *Lebenswelt*, è lo strumento più adatto per cogliere queste fratture non da fuori, ma da dentro l'esperienza vissuta: laddove il tempo non è più solo una linea, ma una stratificazione affettiva; dove lo spazio non è un contenitore, ma una carne porosa che ci avvolge. In questa direzione, comprendere l'epoca non è una questione di datazione, bensì un atto di situazione: si tratta di nominare il tempo che ci abita.

È in questa cornice che si impone, con tutta la sua densità concettuale e materiale, il nome dell'Antropocene: un termine apparentemente geologico, ma in realtà filosofico, politico, esistenziale. Esso ci costringe a pensare la soglia in cui ci troviamo – e a interrogarla da dentro, fenomenologicamente.

Antropocene e Urbanocene: una scelta di campo

Antropocene

Su scala cosmica, geologica o biologico-evolutiva, il tempo delle epoche appare come una cornice oggettiva che trascende l'umano. L'uomo, in questa visione, vi è semplicemente gettato, come evento transitorio inscritto in un sistema che lo oltrepassa. Ma è davvero così?

Iniziamo da un'esperienza ordinaria: camminare per strada. Ciò che calpestiamo non è suolo "naturale", ma asfalto – un derivato fossile. Sopra di noi, non un cielo neutro, ma uno spazio saturo di segnali elettromagnetici, microplastiche aerodisperse, radiazioni antropogeniche. La città, in ogni suo dettaglio, si offre come archivio vivo dell'interazione costante tra umano e non-umano, naturale e artificiale. L'epoca, in tal senso, non è qualcosa che accade *fuori* di noi, ma si iscrive *in* noi, nel nostro respiro, nei nostri gesti, nella nostra percezione quotidiana.

È da questa intersezione – tra esperienza concreta e trasformazioni planetarie – che emerge il concetto di *Antropocene*. Esso non designa soltanto una nuova epoca geologica, individuabile in strati sedimentari contenenti plastica o radionuclidi, ma un nuovo orizzonte onto-epistemologico. L'umano, da osservatore esterno, diviene agente geologico: una forza che agisce sui cicli biofisici del pianeta, fino a iscriversi nelle sue stesse strutture materiali.

In chiave fenomenologica, l'Antropocene è una soglia percettiva: rende visibile la co-implicazione tra corpo e mondo, tra ambiente vissuto e alterazione sistemica. L'asfalto sotto i piedi, l'aria satura di CO₂, la luce filtrata dall'inquinamento, sono indizi esperibili della nostra condizione epocale. Non si tratta solo di registrare un cambiamento climatico, ma di abitare una trasformazione ontologica del nostro rapporto con la Terra.

Il riconoscimento dell'impatto dell'attività umana, comprese le emergenze ad essa connessa, nasce da istanze sollevate dalle scienze, quali la biologia, la paleontologia e la chimica. Già dagli anni '80 del secolo scorso il biologo Eugene Stoermer e il premio Nobel per la chimica Paul Crutzen hanno coniato un nuovo termine per definire l'era geologica in cui siamo entrati con la cosiddetta "grande accelerazione" della metà del XX secolo. Un termine che vuole descrivere la centralità dell'azione umana sulla storia del pianeta e sulla stratificazione delle tracce dell'attività umana che si potranno cogliere nei sedimenti minerali. In particolare, – seppur non con unanime

consenso – i segni dell’attività umana si concentrano sia sulla presenza nelle rocce di neutroliti radioattivi, legati alle grandi sperimentazioni atomiche susseguitesi tra il ‘45 e il ‘65 del ‘900 e sia su nuove formazioni di agglomerati rocciosi contenenti plastiche.

Il termine *Antropocene* nasce, dunque, con l’intento di *chiamare* – dare un nome – all’irruzione dell’umano come forza geologica: sedimentazioni fossili, microplastiche, radiazioni e cambiamenti climatici segnano, infatti, la pelle del pianeta.

In buona sostanza, il concetto di Antropocene sembra nominare, da un lato, la dimensione strettamente geologica della ricerca delle *golden spike* che segnerebbero la demarcazione fra due epoche e, dall’altro, la stratigrafia del terreno: quest’ultima, infatti, identifica una macro-area in cui poter inserire tutte le forme di attività umana legate alla trasformazione del pianeta e del suo equilibrio naturale. Pertanto, cercare nell’Antropocene geologico il cambiamento di rotta degli equilibri del pianeta significa riconoscere l’attività di un *anthropos* che ha fatto del cemento e dell’acciaio – e della plastica, aggiungiamo – la cifra della sua presenza.

In sintesi, lo stesso lemma sembra avere in sé *due anime*:

- da una parte, in quanto *concetto*, esso designa una nuova era geologica, come parte dell’Olocene, o come la sua fine (la premessa è che i cambiamenti antropogenici si sono verificati su larga scala sulla Terra e che i loro effetti saranno probabilmente riconoscibili nei futuri strati geologici, composti dalla materia che oggi produciamo e organizziamo);

- dall’altra parte, in quanto *fenomeno*, esso nomina la scala sovrumana della perpetratazione, visibile e misurata (gli scienziati sociali o gli umanisti aggiungerebbero che produciamo e organizziamo questa materia a causa delle *nostre culture*, dei *nostri modi di vivere*).

Ritorniamo, dunque, alla nostra esperienza quotidiana e, vivendola, interrogiamola. La nostra cultura, i nostri gesti quotidiani, il modo in cui abitiamo, costruiamo, *sono geologia in atto*. L’Antropocene, in fondo, è la scrittura corporea della specie sulla pelle del pianeta.

Fenomenologicamente intesa, l’Antropocene non è perciò una tesi da dimostrare: *è un mondo che si fa percepire*. L’Antropocene si manifesta nel

nostro corpo, nella nostra coscienza temporale, nello spazio che attraversiamo quotidianamente. È ciò che Merleau-Ponty avrebbe chiamato “carne del mondo”: non un oggetto che ci sta davanti, ma una presenza avvolgente che *ci tocca mentre la tocchiamo.*

Anche il tempo, nel vissuto dell’Antropocene, non è più lineare né rassicurante. È il tempo geologico che irrompe nel tempo umano: ondate di calore che sovrascrivono le stagioni, incendi che riscrivono la memoria dei luoghi. Non siamo più dentro il tempo, è *il tempo che è entrato in noi* – sedimentando paura, angoscia e un’urgenza che non è più solo politica ma ontologica. Pertanto, sebbene la proposta di un concetto che possa descrivere un fenomeno importante sia necessaria, rischia di non risultare sufficiente – o ambigua – se dimentica di considerare lo stesso fenomeno nella sua interezza. Questo è, secondo noi, un punto di partenza fondamentale. In termini di proposta geologica, l’Antropocene (ci riferiamo al *concetto* Antropocene) è già stato discusso più volte e in molti luoghi – e non è l’oggetto principale di questo contributo – mentre il *fenomeno* Antropocene e i concetti, e le denominazioni alternative, lo sono. Sebbene il termine Antropocene sia quello che maggiormente appare nelle ricerche e negli scritti degli ultimi 25 anni, nell’ultimo periodo non sono mancate innumerevoli proposte per la nomenclatura dell’era geologica in corso. Antropocene risulta un termine generico e indistinto rispetto ad altre possibili nomenclature che interpellano il senso di responsabilità e giustizia dell’attività dell’uomo sul pianeta. A tal riguardo sono stati individuati oltre 80 *lemmi*⁹ possibili per la definizione di tale era. Tutti nomi alternativi, in qualche modo giustificati, ma a nostro avviso parziali perché riferiti ad aspetti singoli e circostanziati del fenomeno urbano contemporaneo, sicuramente più complesso. Che *nome* dare, dunque, alla nostra epoca?

⁹ Cfr. F. Chwalczyk, *Around the Anthropocene in Eighth Names – Considering the Urbanocene proposition*, in *Sustainability*, <https://doi.org/10.3390/su12114458> (consultato il 30 Aprile 2025).

Urbanocene: una lettura fenomenologica

L'Urbanocene¹⁰ segna il passaggio decisivo da una critica del sistema a un'interrogazione sul vissuto. Se il termine "Antropocene" delinea rispettivamente il fenomeno e la sua logica, l'Urbanocene ne mette in luce il campo di manifestazione concreta: la *città smart*, come luogo di articolazione materiale e simbolica del vivente. La *città* rappresenta, infatti, l'interfaccia in cui si incontrano e si scontrano le dinamiche dell'Antropocene: quest'ultima non è solo il luogo della crisi, ma il luogo in cui si rende possibile una trasformazione sensibile del nostro modo di abitare, di sostare sulla Terra fra gli altri e le cose.

Appare quasi superfluo ribadire che l'idea di città attraversa tutta la storia del pensiero – in particolar modo quella occidentale – come categoria instabile ma persistente, a metà fra spazio fisico e immaginario simbolico,

¹⁰ L'Urbanocene è la condizione in cui la città diventa lo spazio in cui le dinamiche antropogeniche si incarnano, non solo come fenomeni ambientali, ma come modalità di vita, percezione e sapere. Se l'Antropocene rappresenta il nome dato alla svolta geologica generata dall'impatto planetario dell'attività umana, l'Urbanocene ne costituisce una *declinazione specifica e localizzata*: quella urbana. Laddove l'Antropocene nomina una soglia materiale e temporale nella storia della Terra, l'Urbanocene individua il *luogo privilegiato della sua manifestazione*: la città. In altri termini, se l'Antropocene mette in rilievo la scala globale delle trasformazioni antropogeniche, l'Urbanocene ne segnala la scala esperienziale, quotidiana, sensibile: il passaggio dal mondo come oggetto trasformato, alla città come scena vivente di tale trasformazione. L'Urbanocene segna dunque un evento epistemico, non solo geofisico: esso altera le categorie con cui conosciamo il mondo, ridefinendo lo spazio, il tempo, la relazione con la natura e la tecnologia. La città si trasforma da contenitore di azioni a medium ontologico e cognitivo, una piattaforma che struttura ciò che percepiamo e come lo intendiamo. Questa rilettura implica una svolta ontologica: la città è un dispositivo che plasma il nostro modo d'essere-nel-mondo. Struttura i ritmi corporei, le abitudini percettive, la grammatica delle relazioni. Non è un contenitore passivo, ma un *soggetto co-costituente* dell'esperienza esistenziale. Come l'acqua per il pesce, l'urbanità è un elemento che si abita e che ci abita. Questa prospettiva trova riscontro in importanti contributi teorici: M. Gandy, *Natura Urbana: Ecological Constellations in Urban Space* (2022, MIT Press), esplora come l'urbanità sia un ecosistema ibrido, spazio di tensione tra natura spontanea e costruzione culturale; N. Brenner, *New Urban Spaces: Urban Theory and the Scale Question* (2019, Oxford), propone la nozione di "urbanizzazione planetaria", sfidando l'idea della città come unità confinata e evidenziando la scala multipla del fenomeno urbano; Sloterdijk, nella sua filosofia della sferologia, descrive la città come un involucro immunitario e relazionale che costituisce l'umano stesso; B. Latour, nella sua *politica dei terrestri*, concepisce la città come luogo di coabitazione multispecie, dove natura e cultura si riorganizzano insieme.

luogo della convivenza e specchio dell'umano. La sua storia si intreccia sin dall'origine con il bisogno antropologico di protezione, scambio e riconoscimento e finisce ben presto per assumere un carattere teoretico, diventando il dispositivo in cui si rifrange l'identità culturale, politica ed esistenziale di una civiltà.

Come ricorda Massimo Cacciari¹¹, sebbene il concetto di città sia sempre un'astrazione, la storia del fenomeno abitativo si può leggere come un continuo oscillare tra i due modelli fondativi della *Polis* greca e della *Civitas* romana, archetipi in continua tensione. La *Polis*, luogo identitario, centripeto, chiuso, in cui la comunità si definisce per appartenenza etnica (*genos*), giuridica (*nomos*) e razionale (*logos*) e nella quale l'altro è ospite (*xenos*), mai cittadino (*polites*). Dall'altro lato, la *Civitas* romana espansiva, regolata dalla *lex* più che dall'etnia, che inaugura un'idea inclusiva di vivere comune: l'identità urbana si apre alle popolazioni conquistate, le integra giuridicamente e si rifonda come sistema permettendo all'*Urbs* di diventare *rete* e non punto¹².

Questi due modelli hanno convissuto nei secoli, producendo ibridazioni, ma anche contraddizioni: la città moderna appare spesso come una *Civitas* instabile, attraversata da ritorni identitari che evocano nostalgie da *Polis*. Il dualismo, apparentemente solo urbanistico, è in realtà ontologico: riguarda il modo in cui intendiamo la coesistenza e l'identità collettiva. Una tensione già individuata da Lewis Mumford, che sottolineava come la città non è solo "luogo fisico", ma espressione simbolica della mente umana¹³.

Espressione simbolica della mente umana e, altresì, rappresentazione delle circostanze fattuali delle epoche. Si pensi, per esempio, al secondo dopoguerra, periodo in cui esplode la crescita urbana, provocando una trasformazione radicale della città: da forma organica e riconoscibile, essa si è dilatata fino a smarrire i propri confini, diventando "città-territorio" o "post-metropoli".

¹¹ Cfr. M. Cacciari, *La città*, Pazzini, Rimini 2021.

¹² Ivi, pp. 29–34.

¹³ Cfr. L. Mumford, *The Culture of Cities*, HBJ, New York, 1938.

Da allora si assiste, in Europa e in Italia, ad un processo di “dissoluzione del concetto stesso di città”¹⁴, dove lo spazio urbano perde coesione e si frammenta in nodi disconnessi.

Tale fenomeno ha reso perciò obsolete molte delle categorie classiche dell’urbanistica, aprendo a un paradigma reticolare e liquido in cui la *città reale* spesso non coincide con quella amministrativa o vissuta¹⁵. Come osserva Bauman, la modernità liquida dissolve i legami stabili e spaziali in favore di relazioni mobili e temporanee¹⁶. In questo quadro, la città diventa un’interfaccia di flussi – economici, digitali, umani – più che un luogo dell’abitare.

In questa crisi dello spazio urbano, i *corpi* degli abitanti stessi divengono gli ultimi *luoghi urbani sensibili*, incarnando e rigenerando il senso della città. Il corpo urbano è dispositivo affettivo, percettivo e simbolico. Senza luoghi sensibili, anche i corpi rischiano la perdita di sé, rimpiazzati da simulacri digitali e “presenze quantistiche”¹⁷ nel Metaverso.

La città perde i suoi “luoghi antropologici” per diventare, dunque, puro spazio funzionale¹⁸.

Non è, dunque, solo questione di smog, rumori o sovraffollamento: oggi è la qualità della presenza ad essere cambiata. I confini tra corpo e ambiente si sfaldano. Siamo *corposensori* immersi in atmosfere codificate: luci LED, notifiche, suoni di allarmi e traffico. La città ci parla, e spesso ci parla prima ancora che ce ne accorgiamo. Un esempio familiare è rappresentato dal navigatore GPS: seguendo il percorso suggerito, non stiamo solo usando la città, ma stiamo diventando parte del suo pensiero algoritmico. La nostra scelta, il nostro tempo, il nostro gesto – tutto è *intenzionato da un’intelligenza distribuita* che non vediamo, ma che ci muove. E che, al contempo, impara da noi.

In questo scenario, la città non è più sfondo, ma soggetto dialogico. È un tessuto ibrido, fatto di flussi, desideri, dati e materie viventi.

¹⁴ M. Cacciari, *op. cit.*, p. 58.

¹⁵ Un’analisi parallela è quella di Henri Lefebvre, per il quale la “produzione dello spazio” nella modernità capitalista ha portato all’alienazione dell’esperienza urbana, trasformando il vissuto cittadino in merce (*cfr. La production de l’espace*, 1974).

¹⁶ Cfr. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000.

¹⁷ M. Cacciari, *La città*, Pazzini, Rimini 2021, p. 73.

¹⁸ Cfr. M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992.

Pertanto scegliere il termine *Urbanocene* non è un semplice atto semantico. È un *posizionamento teoretico*: significa spostare il baricentro della riflessione dal soggetto all'ambiente costruito, dalle cause globali agli effetti concreti, dallo sguardo planetario alla carne della città.

Nell'Urbanocene questo si traduce nel comprendere la città come carne comune: non più oggetto, ma *compagna sensibile del nostro abitare*.

Non siamo più soltanto spettatori o vittime. Siamo nodi attivi di un mondo urbano che ci costruisce mentre lo costruiamo. Come ha scritto F. Chwałczyk¹⁹, l'Urbanocene è un *fenomeno ontoepistemico*: una forma di *essere-e-conoscere* in cui le città diventano attori materiali, dotati di agenzia. Ma questa agenzia non è da intendersi come forza agente esterna o meccanismo funzionale: essa va riletta nella luce di una fenomenologia della carne (*la chair du monde*) così come concepita da Merleau-Ponty, che qui funge da cornice e, al tempo stesso, da soluzione teoretica.

Nel suo pensiero maturo, soprattutto a partire da *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty opera un decisivo spostamento teoretico: dal *corps propre* come nucleo della soggettività incarnata alla *chair* come cifra ontologica fondamentale. La *chair* non è una mera categoria descrittiva né un terzo termine tra soggetto e oggetto: è l'elemento originario della loro reversibilità, il tessuto comune in cui ogni differenza si istituisce come relazione. È la condizione di possibilità di un mondo co-abitato, intersoggettivo, ma anche intermateriale, in cui l'esperienza non è mai puramente interiore né interamente esterna, ma *intessuta*.

Ciò implica che, la città cessa di essere un semplice contenitore o infrastruttura della soggettività moderna: essa si configura, piuttosto, come *medium incarnato*, come spazio sensibile in cui si dà la coappartenenza fra umano e mondo. La città è una *trama di carne – chair urbaine* – ovvero la scena visibile dell'intreccio tra corporeità e costruzione, tra invisibile e gesto, tra desiderio e limite.

Merleau-Ponty definisce la *chair* come ciò che rende possibile l'"intersezione del sensibile e del senso" (*l'entrelacs du sensible et du sens*), e in ciò il chiasma diventa figurativo fondamentale: struttura dinamica dell'intercorporeità, punto di incrocio in cui il corpo percepisce ed è

¹⁹Cfr. F. Chwałczyk, *Around the Anthropocene in Eigthy Names – Considering the Urbanocene proposition*, in *Sustainability*, <https://doi.org/10.3390/su12114458> (consultato il 30 Aprile 2025).

percepito, si offre ed è già ritratto, si mostra e si sottrae. Il chiasma è, dunque, la cifra di una relazione non lineare, ma circolare e tensionale. In questa chiave, l'Urbanocene non va letto come semplice contesto o scenario storico, ma come configurazione ontologica: uno spazio in cui il visibile urbano è sempre implicato con il suo invisibile, e in cui ogni infrastruttura è anche sedimentazione affettiva, memoria incarnata, tensione semantica.

La città, fenomenologicamente intesa, si rivela allora come campo di figuratività incarnata, e non come spazio neutro. Ogni elemento urbano – un semaforo, un attraversamento pedonale, una soglia architettonica – è un *gesto del mondo*, un'espressione situata che interpella il corpo, che lo orienta, che lo attraversa. Il semaforo che lampeggia non è solo segnale, ma modulazione del ritmo corporeo del passante; la soglia di un edificio non separa, ma articola, come un *entre-deux*, una zona di passaggio carica di tensione semantica. La città, in quanto figura della carne, è sempre luogo dell'ambiguità: *l'ambiguité* non come difetto epistemico, ma come principio strutturale del manifestarsi. Ogni esperienza urbana è esperienza della soglia, del transito, dell'apertura mai completamente chiusa.

In questa ontologia della mescolanza, il concetto di *promiscuité* assume un ruolo centrale. Lungi dal recare con sé una connotazione negativa, esso nomina l'irriducibile intimità tra corpi, materiali, ritmi, intenzionalità. La *promiscuité* urbana è l'inevitabile prossimità di umani e non-umani, di dati e odori, di superfici e affetti. Su questo sfondo, l'Urbanocene è lo spazio-tempo della *promiscuità originaria* tra soggetto e mondo, dove ogni distinzione viene incessantemente problematizzata: naturale e artificiale, pubblico e privato, organico e tecnologico si dissolvono in una carne comune, vissuta e attraversata.

Questa visione ci permette di dissolvere definitivamente la dicotomia fra naturale e costruito: ogni superficie urbana è già natura trasformata, ogni ambiente è già cultura incarnata. L'"ambiente urbano" non è il contrario della "natura" – è il suo prolungamento chiasmatico, la sua *carne secondaria*. In tal senso, la città non è uno spazio opposto al mondo, ma *modulazione del mondo stesso*, espressione situata della *carnalité du monde*.

Pensare l'Urbanocene attraverso Merleau-Ponty significa allora sottrarlo a ogni lettura meramente catastrofista o funzionalista. L'Urbanocene è condizione ontologica, non solo epoca storica: esso istituisce un nuovo regime della sensibilità, in cui l'umano e il non-umano non sono due poli contrapposti, ma due pieghe della stessa carne del mondo. La città, in questo

orizzonte, non è più solo infrastruttura, ma *paesaggio desiderante*: un corpo che percepisce, un ambiente che risuona, un dispositivo di coesistenza.

Come il corpo desidera, si apre, si ferisce, così anche la città è sede di un desiderio mai colmato: desiderio di incontro, di visibilità, di ospitalità. L'esperienza urbana è allora *esperienza desiderante*, eccedenza strutturale, tensione mai pacificata tra alterità e prossimità. L'Urbanocene è il nome di questa ambivalenza originaria: non uno spazio da gestire, ma un *mondo da sentire*.

La proposta di modello *post-smart city* si innesta in questa visione. Non si tratta di una proposta tecnica, ma di una *riformulazione ontologica ed epistemica*: la città che verrà rappresenterà una svolta, una specie di ritorno consapevole al *Boden* profondo, terreno condiviso dell'esistenza, che è sempre già intercorporeo, situato, e, inevitabilmente, urbano.

Critica fenomenologica della smart city e proposta di una "post-smart city"

Il volto nascosto della smart city

Le prime riflessioni sul concetto di *smart city* emergono negli anni Novanta²⁰, in un contesto storico segnato dalla liberalizzazione dei mercati delle telecomunicazioni e dalla crescente diffusione di Internet. In tale scenario, tecnologi, urbanisti e operatori del *marketing* iniziarono a esplorare il potenziale trasformativo delle tecnologie digitali applicate all'organizzazione dello spazio urbano. L'attenzione si concentrava su come l'innovazione potesse rendere le città più efficienti, sicure e competitive, inaugurando una narrazione fortemente orientata alla digitalizzazione dei servizi e all'ottimizzazione delle risorse urbane.

Tuttavia, sin dalle sue origini, il concetto di *smartness* si è rivelato sfuggente, ambiguo e soggetto a continue ridefinizioni. La nozione di *smart city* ha conosciuto una proliferazione semantica che ha contribuito a moltiplicare i significati a essa attribuiti: da città digitalmente connessa a città sostenibile, da ambiente inclusivo e partecipativo a spazio urbano governato da algoritmi e *big data*. Tale polisemia ha prodotto un panorama concettuale

²⁰ Il concetto di *Smart City* è apparso per la prima volta in un libro del 1992 dal titolo *The Technopolis Phenomenon*, scritto da D. V. Gibson, G. Kozmetzky, R. W. Smilor. Nello specifico, il sintagma *smart city* compariva nel sottotitolo: *Smart Cities – Fast Systems, Global Networks*.

frammentato, in cui la *smart city* si configura più come un'idea-guida o un dispositivo retorico che come un modello strutturato e universalmente riconosciuto.

Difatti, nel suo racconto dominante, la *smart city* appare come una promessa salvifica: una città efficiente, sostenibile, interconnessa, capace di risolvere problemi complessi grazie all'uso di dati, algoritmi e sistemi di ottimizzazione. Tuttavia, se interrogata con uno sguardo fenomenologico e critico, questa immagine idealizzata inizia a mostrare le proprie ombre strutturali. Dietro la retorica dell'innovazione, infatti, si celano rischi e di natura teoretico-concettuali (come definire il fenomeno contemporaneo della *smart city* e le logiche che lo caratterizzano) e di natura etica (individuare e arginare fenomeni quali l'esclusione sociale, le asimmetrie informative, la concentrazione del potere decisionale e la crescente dipendenza da piattaforme private).

Occorre perciò ribadire anzitutto che la *smart city* non è una realtà neutra.

Innanzitutto essa è costruita a partire da un'*ontologia tecnologica e neoliberale* per la quale la città è posta quale sistema cibernetico, fatto di nodi e flussi, in cui ogni elemento – abitante, strada, semaforo – rappresenta una fonte di dati, un oggetto monitorabile. L'abitante non è più cittadino, bensì utente. L'abitare diventa un'esperienza filtrata da interfacce, automatismi, scelte predittive. Un esempio tra tutti è offerto dalle comuni *app* di mobilità urbana che suggeriscono percorsi “ottimali” producendo al contempo, però, un appiattimento percettivo della medesima esperienza: il cittadino non *sceglie* più, ma *segue un percorso*. L'esperienza, dunque, si svuota di possibilità, si riduce a un algoritmo di minima distanza.

Secondariamente, l'*ontologia estrattiva* è forse il dato più inquietante: la città *smart* estrae valore da ogni comportamento – passaggio, sosta, parola digitata. L'infrastruttura diventa piattaforma di sorveglianza e monetizzazione. E mentre promette inclusione, produce nuove forme di esclusione digitale: chi non è connesso, chi è marginale, chi non produce dati utili al mercato, viene letteralmente *espulso dalla visibilità urbana*.

Infine, l'ontologia della *smart city* è antropocentrica ed escludente. Essa ignora le forme di vita non umane, le relazioni ecosistemiche, le pratiche informali. È una città pensata *per l'uomo*, ma spesso *contro* la vita – persino quella umana, se non funzionale.

Pertanto, pur esistendo una visione condivisa della *smart city* come paradigma di progresso urbano, capace di rispondere alle sfide della complessità contemporanea, permane una profonda eterogeneità nelle modalità di definizione, attuazione e valutazione di tale modello. Non di rado, infatti, le iniziative etichettate come “*smart*” risultano disarticolate, incoerenti o guidate da logiche tecnocentriche, producendo interventi che trascurano le dimensioni sociali, culturali e relazionali delle comunità urbane.

In risposta a questa deriva riduzionista, nel tentativo di definire e modellizzare la *smart city*, si è cercato di costruire una serie di strumenti normativi e indicatori capaci di offrire una base valutativa comune. Tra questi, un ruolo centrale è svolto dalla normativa internazionale ISO 37120 (2014), intitolata *Sustainable development of communities – Indicators for city services and quality of life*²¹. Questo *standard* propone un sistema di circa 40 indicatori per valutare i servizi urbani e la qualità della vita, applicabile a diversi livelli di governo locale – comuni, città metropolitane, regioni – e ha visto una crescente adesione da parte delle amministrazioni urbane su scala globale.

Sebbene la ISO 37120 costituisca un utile riferimento metodologico per il monitoraggio e l’autovalutazione delle città, emergono alcune criticità sostanziali che ne limitano l’efficacia e l’universalità. In primo luogo, manca un modello condiviso e univoco di *smart city*. La stessa analisi riconosce come non esista una definizione universalmente accettata: le esperienze in corso, pur ispirandosi a linee guida comuni – come l’attenzione alla dimensione umana, alla *governance*, all’economia, alla mobilità, all’ambiente e alla qualità della vita – seguono traiettorie differenziate, spesso difficilmente riconducibili a un unico paradigma operativo.

Un secondo limite riguarda l’influenza storica esercitata dai grandi attori tecnologici sul concetto di città intelligente. Fin dagli anni ’90, il dibattito è stato fortemente condizionato da soggetti industriali, per i quali termini come “*software*”, “interconnessione dei dati” e “infrastruttura” hanno avuto un ruolo centrale. Di conseguenza, la *smart city* è stata inizialmente concepita come un’espressione della razionalità tecnologico-industriale, riducendo l’intelligenza urbana a una questione di mera efficienza digitale.

Infine, si rileva un ritardo nel riconoscimento della dimensione sociale. Solo a partire dal 2012, e in modo ancora marginale, nei testi accademici

²¹ <https://www.dataforcities.org/iso-37120>.

compare il riferimento alla necessità di coerenza tra equità sociale e partecipazione. Questo ritardo terminologico riflette una criticità più profonda: la dimensione sociale – essenziale per un approccio olistico alla città – è stata a lungo trascurata. Ciò comporta il rischio che modelli basati esclusivamente su indicatori quantitativi o su infrastrutture tecnologiche trascurino aspetti fondamentali come la giustizia sociale, l’inclusione e la coesione comunitaria.

La norma ISO 37120 è stata aggiornata nel tempo per cercare di rispondere ad alcune delle criticità iniziali, pur rimanendo all’interno di una logica fortemente quantitativa e indicatoriale. Per esempio, la nuova edizione del 2018 ha ampliato e meglio strutturato il *set* di indicatori chiave e di supporto. Sono mantenuti i 19 domini tematici, ma con maggiore attenzione alla comparabilità internazionale dei dati e alla raccolta standardizzata. Tra i domini aggiornati figurano, inoltre, quello *dell’inclusione sociale*, della resilienza, della trasparenza della governance e dell’uso sostenibile delle risorse naturali.

Nonostante quanto dichiarato dagli obiettivi dei nuovi indicatori – gli aggiornamenti perseguono almeno tre nuove finalità: a) migliorare la comparabilità dei dati tra città diverse; b) fornire strumenti per la *governance* basata sull’evidenza (*evidence-based planning*); c) incorporare criteri di sostenibilità e inclusione sociale, prima trascurati, in particolare nei riferimenti alla partecipazione civica, alla qualità ambientale, alla parità di accesso ai servizi – persistono tuttavia limiti importanti:

- gli indicatori restano prevalentemente quantitativi, con poco spazio per valutazioni *qualitative o partecipative* (es. *sentiment*, cultura, relazioni).

- le città non sempre dispongono dei dati o della capacità amministrativa per usare gli standard in modo significativo.

- permane una centralità implicita del paradigma tecnologico (soprattutto nella ISO 37122), con un rischio di “tecono-soluzionismo” e di trascurare la complessità sociale.

La stessa ISO 37120, pur nella sua utilità tecnica, rischia quindi di contribuire a una visione riduzionista della *smart city*, centrata sulla misurabilità e sulla *performance* a scapito della comprensione della città come spazio politico, culturale e relazionale. Tale orientamento tecnologico-

razionale, se non bilanciato, potrebbe irrigidire i modelli urbani in cornici standardizzate, incapaci di rispondere alla varietà dei contesti locali.

Una città autenticamente intelligente non può fondarsi esclusivamente su infrastrutture digitali e automazione dei processi, ma deve integrare elementi concreti di capitale umano, coesione sociale, qualità relazionale e sostenibilità ambientale. L'intelligenza urbana, dunque, non si esaurisce nei dispositivi tecnologici, ma si radica nella capacità collettiva di costruire spazi equi, aperti e partecipativi.

Dwelling, Umwelten, Porosità: verso un ripensamento ontologico dello spazio urbano

Ripensare lo spazio urbano contemporaneo implica una riconsiderazione profonda delle modalità con cui gli esseri umani abitano il mondo e si relazionano a ciò che umano non è.

In questa direzione si muove la prospettiva dell'abitare – la *dwelling perspective* – elaborata da Tim Ingold, la quale si oppone in modo netto a una concezione funzionalista e costruttivista dello spazio, dominante tanto nella tradizione urbanistica moderna quanto nelle più recenti declinazioni tecnocratiche della *smart city*. Nel suo volume *The Perception of the Environment* (2000), Ingold afferma in maniera chiara che l'ambiente non è qualcosa di "esterno", da costruire o rappresentare, ma il vero e proprio mezzo attraverso cui si vive la vita²². L'abitare, in questa cornice teorica, non coincide con l'atto del costruire, ma si manifesta come un modo d'essere nel mondo, incarnato e situato, dove il mondo stesso si dà come luogo di emergenza relazionale dell'esperienza.

Una simile intuizione è già rintracciabile nel celebre saggio di Martin Heidegger *Bauen, Wohnen, Denken*, dove leggiamo: "*Wir wohnen nicht, weil wir gebaut haben, sondern wir bauen und haben gebaut, insofern wir wohnen, d.h. als die Wohnenden sind. [...] Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt wohnen*"²³. In questa formulazione, il costruire non precede l'abitare, ma ne deriva. L'essere umano abita poeticamente la terra, come mortale tra i mortali, nella quaternità di cielo, terra, divini e umani. Tale articolazione ontologica dello spazio, espresso da Heidegger nel concetto di

²² Cfr. T. Ingold, *The Perception of the Environment*, Routledge, London 2000.

²³ M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, in *Mensch und Raum. Das Darmstädter Gespräch 1951*, a cura di Ulrich Conrads, Vieweg, Braunschweig 1991, pp. 145-155.

Geviert, viene radicalmente elisa nella visione tecnocratica della città come entità da gestire mediante strumenti algoritmici e meccanismi di controllo predittivo.

Al contrario, la prospettiva della *dwelling* proposta da Ingold suggerisce un modello processuale e interattivo del vivere ambientale, che trova un importante riferimento nella nozione di *Umwelt* sviluppata da Jakob von Uexküll. In *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1934), Uexküll chiarisce che l'*Umwelt* non è ciò che intendiamo con "mondo" (*Welt*). È il mondo così come appare a un determinato essere vivente²⁴. L'ambiente, dunque, non è una *Welt* oggettiva e data una volta per tutte, ma un campo selettivo di significati che prende forma nell'interazione tra un organismo e ciò che lo circonda. L'esempio dell'albero di quercia è, da questo punto di vista, esemplare: per l'essere umano è una pianta, per il picchio è una tana, per il cane un riferimento olfattivo. L'albero non esiste in sé, ma solo in quanto attualizzato all'interno delle relazioni specifiche che costituiscono ciascun *Umwelt*. Applicata allo spazio urbano, questa prospettiva impone un radicale ripensamento del progetto: non più come forma imposta dall'alto, ma come pratica situata e relazionale.

La città, in questa ottica, non si presenta come un contenitore vuoto da saturare con funzioni predefinite, bensì come un organismo complesso, relazionale, costituito da corpi, materiali, flussi informativi, memorie, suoni, affetti. È in questo senso che Ingold introduce il concetto di *taskscape*: un paesaggio non fatto di oggetti statici, ma di attività intrecciate – camminare, osservare, coltivare, prendersi cura, vivere. Il compito dell'urbanistica *post-smart* non è dunque quello di regolare questi compiti attraverso cruscotti digitali e sistemi di sorveglianza algoritmica, bensì di facilitarne l'emergere nella loro corporeità vissuta.

Questa articolazione fenomenologica dell'abitare trova ulteriore fondamento nell'ontologia della corporeità elaborata da Maurice Merleau-Ponty, la cui riflessione rappresenta una soglia teorica imprescindibile per comprendere il senso originario del nostro essere-nel-mondo.

Lungi dall'intendere il corpo come semplice *corps objectif*, ovvero come oggetto biologico tra gli oggetti, Merleau-Ponty introduce in *Phénoménologie de la perception* (1945) la nozione di *corps propre*, ossia un

²⁴ Cfr. J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Springer, Berlin 1934.

corpo vissuto, non rappresentabile dall'esterno, ma sentito dall'interno, radicato nell'esperienza percettiva incarnata. Tuttavia, è nei suoi scritti successivi – in particolare in *Le visible et l'invisible* (1964) – che questa intuizione si approfondisce e si trasforma in una vera e propria ontologia della carne.

La *chair* (*la chair du monde*) non è un'ulteriore sostanza, né una categoria dell'essere, bensì una struttura relazionale ontologicamente originaria, un'interfaccia viva e reversibile tra il soggetto e ciò che gli appare. Merleau-Ponty scrive: “la chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substantia: c'est l'élément dans lequel se forme à la fois le rapport de l'esprit et du corps, celui du sujet et de l'objet”²⁵. Il corpo, nella sua carne, non è più soltanto la condizione empirica della percezione, ma l'elemento stesso in cui il visibile e il tangibile si co-appartengono, secondo una logica non lineare, ma reversibile.

La reversibilità è precisamente ciò che Merleau-Ponty chiama *chiasme*, nodo incrociato di visione e visibilità, di toccare ed essere toccati, che dissolve ogni opposizione rigida tra soggetto e oggetto, tra interno ed esterno. “Le chiasme, c'est l'entrelacs du sentir et du senti”²⁶, annota nei suoi *Carnets* (1964): la carne non è solo il luogo in cui l'essere si dà, ma è anche ciò attraverso cui il mondo si iscrive nella soggettività, senza che essa possa mai appropriarsene del tutto. È una zona di indistinzione, ma non di confusione, in cui la relazione precede i termini. L'*intercorporeità*, in questo quadro, non è solo una categoria dell'intersoggettività, ma la condizione stessa della percezione e dell'esperienza: il mio corpo è sempre già in rapporto con altri corpi, nel mondo.

A differenza della nozione husserliana di *Leib*, ancora vincolata a una fondazione trascendentale, la *chair* è originariamente esposta, attraversata, porosa. Essa non appartiene solo al soggetto, ma al mondo stesso. Merleau-Ponty parla infatti di *chair du monde*, indicando che non siamo solo carne, ma nella carne del mondo, parte di un tessuto sensibile che ci eccede e ci include al tempo stesso. “Il faut que la vision soit dans le visible lui-même, que le toucher soit dans le touché”²⁷: l'essere non si contempla da fuori, ma si sente e si esperisce nella carne, nella tensione tra opacità e rivelazione.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 147.

²⁶ Ivi, p. 311.

²⁷ Ivi., p. 133.

L'*ambigüité* diventa qui figura teoretica necessaria: lungi dall'essere una mancanza di determinazione, essa descrive la condizione costitutiva della *chair* come dimensione mai definitivamente chiusa, sempre in bilico tra attività e passività, tra dare senso e riceverlo. Il corpo ambiguo è un principio attivo di significazione, ma sempre esposto, vulnerabile, interpellato. Allo stesso modo, la *promiscuité* merleau-pontiana – da non intendere in senso morale o negativo – indica la mescolanza costitutiva tra sé e l'altro, tra il proprio vissuto e l'orizzonte condiviso di ogni percezione: l'identità non si dà mai in isolamento, ma solo nel contatto, nell'attrito, nella contaminazione.

Attraverso questi figurativi – *ambigüité*, *promiscuité*, *chiasme*, *chair* – Merleau-Ponty propone una riformulazione radicale dell'ontologia: un'ontologia incarnata, in cui l'essere non è più presenza piena né fondazione oggettiva, ma costante *écart*, differenza relazionale, tensione senza sintesi. L'essere umano non è mai una monade, ma un *entre-deux*, una soglia in cui si intrecciano mondo e soggetto, carne e senso, visibile e invisibile.

A partire da questa trama ontologica di relazioni incarnate, l'esperienza dell'abitare può allora essere ripensata anche nello spazio urbano, che si dà non come superficie da strutturare funzionalmente, ma come carne condivisa e sensibile, campo relazionale in cui si dischiudono modalità percettive, affettive e simboliche.

È a partire da questa struttura originariamente porosa della carne che possiamo muovere verso un nuovo pensiero dello spazio. La *chair du monde* non è solo ciò che ci permette di esperire il mondo: essa è già il mondo, nella sua materialità sensibile, nella sua capacità di accogliere, segnare, trasformare chi lo attraversa. L'esperienza dell'abitare, così concepita, non si dà a partire da un io autonomo che proietta significato sul mondo, ma emerge da un'intimità *pre-riflessiva* tra il corpo e ciò che lo circonda. La *dwelling perspective* e l'*Umweltlehre* trovano qui la loro sponda più profonda: abitare significa rispondere a una carne che ci precede, che ci tocca e ci plasma, in un orizzonte ontologico di relazioni incarnate.

È in questo quadro che si inserisce in modo decisivo la nozione di *affordance*, originariamente proposta da James Gibson²⁸ e successivamente rielaborata in chiave fenomenologica. Uno spazio urbano, infatti, non è

²⁸ L'opera principale dove Gibson introduce il concetto di *affordance* è *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979. Inoltre, l'idea appare già in forma preliminare in *The Perception of the Visual World*, Houghton Mifflin, Boston 1950.

costituito soltanto da coordinate oggettive, ma si configura come un insieme di possibilità percepite di azione e interazione, che emergono attraverso il contatto corporeo e la reciprocità sensibile. Come ha mostrato Merleau-Ponty in *Le visible et l'invisible* (1964), “*la chair est ce qui fait que le visible est tangible et que le tangible est visible*”²⁹. Lo spazio urbano, in questa luce, diviene carne visibile e tangibile, campo di risonanza intercorporea da pensare come insieme di possibilità incarnate, piuttosto che come struttura rigida e precostituita. L’ambiente non si impone in quanto dato, ma si dà a partire dai modi in cui viene attraversato, abitato, trasformato.

All’interno di questa cornice fenomenologica e relazionale si colloca anche il richiamo al concetto di *porosità* come qualità spaziale, già centrale nella descrizione che Walter Benjamin propone nella celebre descrizione della città di Napoli pubblicata con Asja Lacis nel 1925: la parola “porosità” non solo descrive la struttura materiale della città, ma anche la permeabilità delle sue forme di vita³⁰. La porosità, non solo come qualità architettonica, è principio ontologico e culturale: “Si evita ciò che è definitivo, formato. Nessuna situazione appare come essa è, pensata per sempre, nessuna forma dichiara il suo ‘così e non diversamente’”³¹. La città si presenta come uno spazio aperto all’improvvisazione, alla compenetrazione di interno ed esterno, pubblico e privato, dove “la casa non è tanto il rifugio in cui gli uomini si ritirano, quanto l’inesauribile serbatoio da cui escono a fiotti”³².

Ciò implica che, la porosità diviene la cifra della coappartenenza: gli spazi non sono segmentati secondo funzioni rigide, ma continuamente attraversati da un’energia vitale che abita le soglie, i margini, gli interstizi. L’architettura riflette una vita altrettanto porosa, dove “anche la più misera delle esistenze è sovrana nella sua oscura consapevolezza di essere parte [...] di una delle irripetibili immagini della strada napoletana”³³. Napoli si configura così come paradigma di una città arcaica e insieme moderna, dove i residui del passato non vengono cancellati ma riattualizzati miticamente – come accade nei presepi di San Gregorio Armeno, “manifestazione della

²⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *op.cit.*.

³⁰ Cfr. W. Benjamin *Napoli*, in *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, vol. II, Scritti 1923-1927, Einaudi, Torino 2001, pp. 37-46.

³¹ Ivi, p. 39.

³² Ivi, p. 44.

³³ Ivi, p. 40.

corrispondenza tra quella stessa folla e l'assemblamento di figure che circondano l'adorazione dei Magi"³⁴.

La città porosa, in senso benjaminiano, è dunque lo spazio dell'indeterminato, dell'oscillazione tra costruzione e rovina, ordine e disordine, festa e sopravvivenza quotidiana. Essa "non conosce ciò che è compiuto" e per questo resiste all'omologazione moderna, mantenendo una sua "passione per l'improvvisazione"³⁵ che la rende capace di rinnovare continuamente la propria forma senza mai stabilizzarsi definitivamente.

La porosità, nella nostra proposta di città *post-smart*, non è soltanto una caratteristica formale o strutturale, ma assume valore ontologico: essa consente l'interpenetrazione tra umano e non-umano, tra vegetale e minerale, tra dimensioni analogiche e digitali. È in questo spazio poroso che si dischiudono *affordances* che rendono lo spazio vissuto, sensibile e generativo. In questa prospettiva, la città porosa si avvicina a ciò che Merleau-Ponty definirebbe un *champ réversible*, ovvero uno spazio non neutro ma intrinsecamente sensibile, carne condivisa.

A questa visione teorica corrisponde una necessaria trasformazione del paradigma urbanistico. Come afferma Bernardo Secchi in *La città contemporanea. Un progetto di urbanistica* (2001), non si tratta di pianificare la città come macchina efficiente, bensì di cogliere e articolare le tensioni che la attraversano, i suoi ritmi, i suoi spazi aperti all'imprevisto³⁶. È proprio il Piano Strutturale di Anversa, elaborato da Secchi e Paola Viganò, a offrire un caso esemplare di tale approccio: una concezione della città come tessuto continuo e permeabile, capace di accogliere la pluralità delle temporalità, delle specie, dei corpi e delle ecologie. Ed è a partire da questo punto, teorico e operativo insieme, che il nostro discorso si apre alla proposta concreta della città *post-smart* come città porosa.

Verso un nuovo paradigma: la post-smart city come spazio poroso

A partire dalle sei direttrici riconosciute nella letteratura accademica e nelle normative tecniche (persone, governance, economia, mobilità, ambiente,

³⁴ L. Distaso, *Una città porosa: gli appunti di Walter Benjamin su Napoli*, in *La Baia di Napoli. Strategie per la conservazione e la fruizione del paesaggio culturale*, Vol.II, artstudiopaparo, Napoli 2017, cit. p.14.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Cfr. B. Secchi, *La città contemporanea. Un progetto di urbanistica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

qualità della vita), è possibile individuare alcune tendenze generali che stanno definendo l'evoluzione del modello di *smart city*. Le città intelligenti del prossimo futuro non potranno più fondarsi esclusivamente su un paradigma tecnologico, ma dovranno orientarsi verso una visione complessa e sistemica, in cui il benessere individuale e collettivo rappresenti l'orizzonte regolativo:

La pianificazione urbana si sta già oggi riconfigurando in chiave salutogenica, con l'integrazione di sensori ambientali, dati sanitari e spazi verdi progettati secondo criteri biocompatibili³⁷. In parallelo, la *governance* urbana evolve verso modelli digitali partecipativi: identità digitali sicure, piattaforme civiche collaborative e strumenti decisionali distribuiti stanno ridefinendo i rapporti tra cittadino e istituzioni³⁸ a cui fa seguito una crescente attenzione per l'inclusione sociale, che ha trovato posto nei *framework* normativi solo tardivamente, segnalando una criticità semantica e concettuale nella genealogia della *smart city*, troppo a lungo dominata dal lessico dell'ICT (*Information and Communication Technology*). Dal punto di vista economico, le *smart cities* tendono a promuovere ecosistemi produttivi distribuiti, fondati su innovazione diffusa, economia circolare e valorizzazione dei dati come beni comuni urbani. La mobilità, al contrario, diventa sempre più integrata e sostenibile, grazie a tecnologie predittive, veicoli elettrici e autonomi e una razionalizzazione delle infrastrutture in tempo reale. La gestione ambientale, non da ultimo, beneficia dell'uso di intelligenza artificiale e modelli digitali gemelli (*digital twins*), capaci di simulare scenari urbani e ottimizzare il consumo delle risorse. In buona sostanza il criterio della *qualità della vita* oggi giorno prova ad emanciparsi progressivamente dalla misurazione quantitativa, per includere aspetti esperienziali e relazionali come la felicità urbana, la sicurezza percepita, l'accessibilità equa ai servizi e la protezione della memoria collettiva.

Tuttavia queste tendenze, pur rappresentando nel loro insieme una trasformazione profonda del vivere urbano, se non ricondotte a una riflessione critica, rischiano di riprodurre vecchie disuguaglianze con nuovi strumenti

³⁷ Cfr. dati relativi al monitoraggio su "Salute e Benessere" resi noti dall'agenzia *World Health Organization* delle Nazioni Unite (2025), <https://www.who.int/data/gho/data/themes/sustainable-development-goals>.

³⁸ Cfr. UN-Habitat, *World Cities Report 2020: The Value of Sustainable Urbanization*, 2020, <https://unhabitat.org/world-cities-report-2020-the-value-of-sustainable-urbanization>.

digitali. La *smart city* non è, dunque, un modello prescrittivo, ma uno spazio di possibilità ancora aperto, il cui sviluppo deve confrontarsi tanto con le promesse della tecnica quanto con i limiti intrinseci dell'umano.

Contro questa concezione chiusa e funzionalista, il nostro gruppo di ricerca propone un modello teorico alternativo: quello della *post-smart city*, una città ibrida, porosa, fondata non sul controllo, ma sulla relazione incarnata tra umano, ambiente, tecnologia e non-umano.

Le sei direttrici tradizionali delle smart cities – persone, governance, economia, mobilità, ambiente e qualità della vita – continuano a rappresentare un quadro concettuale utile per leggere e orientare i processi di trasformazione urbana. Tuttavia, il modello dominante si è spesso rivelato riduttivo, improntato a una visione funzionalista e tecnologica della città, incentrata su ciò che è quantificabile e standardizzabile. Questa impostazione rischia di trascurare aspetti essenziali dell'esperienza urbana, relegando in secondo piano dimensioni affettive, sensoriali e relazionali.

In risposta a queste criticità, il nostro gruppo di ricerca propone il paradigma teorico della *post-smart city*: un modello ibrido, fluido e relazionale, che rifiuta la logica del controllo tecnico per valorizzare le connessioni incarnate tra esseri umani, ambiente, tecnologia e agenti non-umani.

Nel quadro della *post-smart city*, la direttrice “persone” viene reinterpretata attraverso una concezione di soggettività corporea e affettiva. Il cittadino non è più visto come semplice utente di servizi digitali, ma come presenza sensibile che abita la città attraverso percezioni, atmosfere, odori e silenzi, in un intreccio sensoriale profondo con lo spazio urbano.

Anche la “governance” si trasforma: da strumento di regolazione istituzionale diventa processo di co-gestione simpoietica e multispecie, in cui la partecipazione non è riservata soltanto agli esseri umani, ma si estende ad altri viventi, in una prospettiva che supera i limiti di un pensiero antropocentrico e lineare.

L'“economia” urbana non si riduce più all'innovazione tecnologica e alla produttività digitale, ma viene ripensata come un ecosistema di valori in cui trovano spazio la cura, la sussistenza, la resilienza ecologica e sociale. In questo orizzonte, vengono riconosciuti e valorizzati i tempi lenti e le risorse spesso invisibili all'interno delle metriche smart tradizionali.

La “mobilità” va oltre l'efficienza e la sostenibilità per assumere una dimensione porosa ed esperienziale. Non si limita al movimento di persone e

mezzi, ma include anche flussi di dati, emozioni, microrganismi e presenze non visibili, invitando a ripensare non solo la velocità ma anche la qualità degli spostamenti urbani.

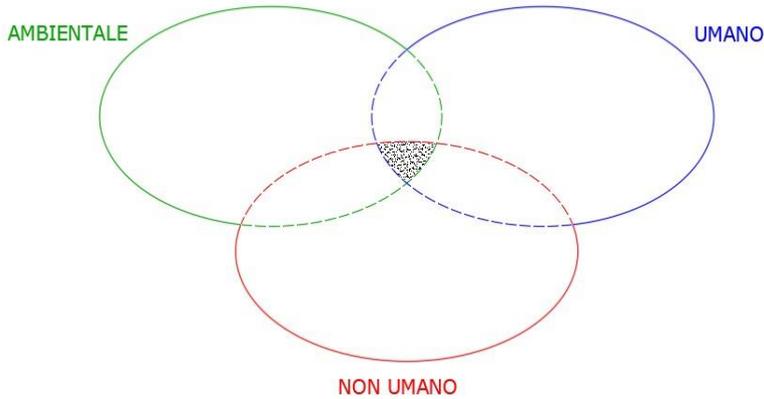
Allo stesso modo, l'”ambiente” urbano non è più concepito come semplice contesto da monitorare, bensì come un organismo vivo, co-costruito da esseri umani, piante, animali e infrastrutture digitali, che richiede un approccio ontologico nuovo, fondato su relazioni e interdipendenze.

Infine, la “qualità della vita” viene intesa come esperienza multisensoriale e pluritemporale, che riconosce la coesistenza di tempi biologici, tecnologici e geologici. In opposizione alla retorica dell'efficienza in tempo reale, essa valorizza lentezza, cura, memoria e relazioni durature.

Dunque, il modello della post-smart city si pone come alternativa alle semplificazioni tecnologiche e riduzioniste che hanno caratterizzato l'urbanesimo digitale degli ultimi decenni. Propone invece una visione più aperta, inclusiva e molteplice della città, intesa come ecosistema relazionale in continuo divenire, capace di affrontare la complessità del presente attraverso pratiche partecipative, sensibili e multispecie.

Fenomenologia della porosità: un'immagine

Per rendere visibile questa proposta teorica, abbiamo elaborato un modello di tessuto poroso: tre cerchi interrelati – Umano, Ambientale, Non-Umano – attraversati da vettori di permeabilità, scambio e co-appartenenza. Al centro di questa configurazione si situa una zona viva, dinamica, che chiamiamo *carne-ecosistema*: una figura liminale che non si lascia ridurre né alla città né alla natura, ma le include entrambe in una trama relazionale incarnata. È il nostro modo situato di esserci insieme nel mondo, là dove l'ontologia si intreccia con l'ecologia e l'esperienza sensibile si fa fondamento comune.



Da questo punto di vista, una città non può dirsi “intelligente” se resta sorda al linguaggio del suolo, impermeabile alle istanze del vivente, cieca alla vulnerabilità dei suoi corpi. L’intelligenza urbana, nella sua accezione più radicale, non coincide con l’efficienza algoritmica o la *tecnogovernance*, ma con una capacità di ascolto ontologico: saper coabitare, lasciarsi modificare, sostenere forme di vita eterogenee. La *post-smart city* si configura così non come un semplice superamento tecnico della smart city, ma come un esercizio di immaginazione ontologica.

Immaginare ontologicamente significa aprire possibilità di esistenza là dove il pensiero tecnico-amministrativo tende a chiudere, razionalizzare, normalizzare. Significa dare spazio a nuovi modi d’essere città, dove l’abitare non è ridotto a consumo o prestazione, ma riscoperto come relazione generativa, come gesto di cura e co-emersione tra umani e non umani. La città diventa allora non un oggetto da gestire, ma un soggetto da pensare: una configurazione sensibile e porosa in cui il sapere si fa presenza, e la presenza si fa legame.

La città diventa allora non un oggetto da gestire, ma un soggetto da pensare: una configurazione sensibile e porosa in cui il sapere si fa presenza, e la presenza si fa legame.

È a partire da questa riconfigurazione ontologica dell’urbano che possiamo leggere con nuovo sguardo il contributo progettuale di Bernardo Secchi e Paola Vigànò. Il loro *Piano Strutturale di Anversa* non va infatti inteso come semplice strumento tecnico-normativo, ma come atto di pensiero

spaziale capace di incarnare una visione porosa e relazionale della città. In esso prende forma un modo diverso di fare urbanistica: non più costruzione di griglie rigide e funzionali, ma apertura di dispositivi permeabili, ambienti attraversabili, ecologie urbane in grado di ospitare l'imprevisto, l'ibrido, il comune.

Il caso del Piano Strutturale di Anversa di Bernardo Secchi e Paola Viganò
Il Piano Strutturale di Anversa³⁹, elaborato da Bernardo Secchi e Paola Viganò tra il 2003 e il 2006, rappresenta una delle più lucide formalizzazioni operative del concetto di *città porosa*, inteso non come stile architettonico, ma come categoria teorica e pratica capace di reinterpretare radicalmente l'urbanistica europea nel XXI secolo. *Porosità*, nel caso anversano, non indica semplicemente una disposizione materiale degli spazi, ma diventa un principio *ontologico e politico*, che informa le scelte di progetto, i metodi di conoscenza, le modalità di lettura del territorio e il rapporto stesso tra progetto e comunità.

Il progetto parte da un presupposto chiaro: Anversa non è una città compatta, ma un territorio urbano complesso, attraversato da fratture storiche, morfologiche e sociali. Non si tratta, dunque, di ricomporre l'unità, ma di lavorare "sulle connessioni possibili tra pieni e vuoti, sull'intreccio tra architetture esistenti, residui industriali, fasce infrastrutturali e brani aperti di città"⁴⁰. È qui che la porosità emerge come dispositivo di mediazione: non risolve i conflitti, ma li rende leggibili, attraversabili, talvolta abitabili.

Un esempio paradigmatico di questa logica è costituito dal progetto del parco *Spoornoord*, sorto su una vasta area ferroviaria dismessa nel cuore della cintura ottocentesca. Lì dove la pianificazione tradizionale avrebbe proposto un uso monofunzionale o rigidamente ordinato, Secchi e Viganò introducono

³⁹ Come riportato in nota all'intervista realizzata da G. Fini e N. Pezzoni, *Il Piano Strutturale di Anversa: un nuovo dispositivo di convivenza per la città contemporanea. Intervista a Bernardo Secchi e Paola Viganò*, in *Planum*, 2010, pp. 1-21, p. 2: "Il Piano Strutturale di Anversa è stato elaborato dall'aprile 2003 al luglio 2006 da due gruppi di lavoro: l'*internal team* dell'Amministrazione comunale di Anversa (projectleader: Katlijn Van der Veken) e l'*external team* (Studio Antwerpen Ruimtelijk Structuurplan, coordinamento e direzione: Bernardo Secchi e Paola Viganò)".

⁴⁰ G. Fini e N. Pezzoni, *Il Piano strutturale di Anversa. Un nuovo linguaggio urbanistico per la città del XXI secolo*, in *Urbanistica*, n. 148, INU Edizioni, Roma 2011, pp. 90-98, cit. p.88.

un elemento vuoto, essenziale, “che funge da innesco, da catalizzatore di trasformazioni urbane e sociali più ampie”⁴¹. Il parco non è inteso come spazio finito, ma come campo di possibilità, come *soglia*: uno spazio di permeabilità ambientale e sociale che permette nuove pratiche di convivenza, inclusione e appropriazione da parte degli abitanti – immigrati, studenti, famiglie locali – in modo differenziato e non programmato. Qui, il vuoto non è assenza, ma *affordance relazionale*, occasione per l’emergere dell’imprevisto.

Alla base di questo progetto vi è una forma di conoscenza non puramente tecnica, ma *narrativa*. Il PSA non si limita a mappare funzioni o infrastrutture, ma si costruisce attraverso una serie di immagini-cartoline, sette in tutto, che fungono da dispositivi interpretativi e progettuali al tempo stesso. Non sono rappresentazioni neutre o illustratrici, ma “visioni intenzionali capaci di attivare un processo di costruzione del piano come racconto”⁴². Ogni immagine è una metafora, una figura: *Poreuzestad* (la città porosa), *Ecostad* (la città ecologica), *Netwerkstad* (la città reticolare), ecc. Esse non descrivono, ma *orientano*, operano come linee di tensione e campo d’azione, mettendo in comunicazione la dimensione materiale e quella simbolica del progetto.

In questo quadro, la porosità assume un significato ulteriore: essa riguarda non solo la composizione urbana, ma anche il rapporto tra progetto e abitanti. È una forma di apertura epistemica e politica. Il piano non si impone dall’alto, ma si costruisce come racconto collettivo, come spazio disponibile alla pluralità dei vissuti, dei desideri, delle memorie. Le immagini non sono solo strumenti di progetto, ma anche dispositivi di ascolto e di dialogo: “consentono ai diversi soggetti sociali di proiettare su di esse aspettative, memorie, visioni personali della città”⁴³. È qui che la città porosa si distingue in modo radicale dal modello della *smart city*: essa *non prevede, ma accoglie*; non controlla, ma si lascia attraversare.

Sul piano compositivo, ciò si traduce in una precisa attenzione alla compenetrazione tra spazi pieni e spazi vuoti, in cui il vuoto – spesso verde, talvolta inutilizzato – non è considerato un residuo da colmare, ma una risorsa per reinserire fratture, soglie, discontinuità. La porosità è, dunque, anche *una strategia spaziale per l’inclusione dell’incompiuto, dell’alternativo, del non-*

⁴¹ Ivi, p.89.

⁴² Ivi, p.91.

⁴³ Ibidem.

funzionale. È ciò che permette al progetto urbano di restare aperto nel tempo, di non concludersi, di lasciare spazio al futuro come potenziale emergente.

Vie aperte: abitare la città possibile

Tra la razionalità semplificante del modernismo e l'evanescenza estetica del postmodernismo, ciò che proponiamo non è un semplice punto intermedio, ma un'altra via: un ritorno consapevole alla dimensione originaria dell'abitare come coappartenenza. Seguendo l'intuizione di Ingold e la sua *dwelling perspective*, si tratta non di costruire sul mondo, ma con il mondo; non di dominare il territorio, ma di lasciarsi trasformare da esso. Mentre la *smart city* si configura spesso come spazio da gestire e ottimizzare, la *città porosa* – come l'abbiamo delineata in queste pagine – si offre come luogo da vivere e condividere, aperto alla permeabilità dell'altro, del vivente, del non previsto.

La differenza è fondamentale.

L'"esperienza" nella città postmoderna tende a essere evento da consumare, da attraversare rapidamente e dimenticare; l'esperienza fenomenologica, invece, si dà come campo comune, come *ambiente vissuto*. La prima ha una natura estetica; la seconda, ontologica. Ne discende l'urgenza di elaborare una nuova grammatica urbana, fondata su alcune coordinate essenziali: l'*accoglienza*, che non esclude lentezza, vulnerabilità, diversità; la *relazione*, che connette umani e non umani, luoghi e storie, materiali e atmosfere; una nozione rinnovata di *bellezza*, intesa non come vetrina turistica ma come qualità esperienziale; e infine l'*intersoggettività*, intesa come condizione percettiva e politica del vivere insieme.

In questo scenario, non basta evocare una città più inclusiva o più sostenibile: serve restituire protagonismo anche agli altri viventi. Il *rewilding* urbano, se non ridotto a operazione scenografica, può rappresentare una pratica reale di riconnessione tra tessuti umani e naturali. Non si tratta di creare nuovi parchi da "visitare", ma di reinserire la vita – selvatica, non addomesticata – nei vuoti e negli interstizi urbani, permettendo alla città di respirare con il suo ambiente e non contro di esso.

Vorremmo concludere, tuttavia, non con affermazioni definitive, ma con una sospensione attiva: un'apertura che interroga, più che chiudere. Abbiamo parlato di *post-smart city* come paradigma incarnato, poroso, multispecie. Ma cosa significa, in termini concreti, abitare secondo questa visione? Quali strumenti linguistici, quali sintassi urbanistiche, quali pratiche

pedagogiche possono restituire senso all'*essere-nel-mondo*, nella città, oggi? E quale “noi” stiamo immaginando? A che tipo di città facciamo riferimento quando parliamo di urbanistica “intelligente”, fenomenologica, affettiva?

In questo contesto, ci interroghiamo anche sulla portata globale delle nostre riflessioni: se le città europee sono state il terreno di sviluppo dei paradigmi post-metropolitani, le megalopoli dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina rappresentano non l'eccezione, ma la conferma di una genotipicità condivisa della *smartness* urbana. Pur con fisionomie differenti – dovute a contesti storici, climatici, economici e culturali – esse si muovono secondo logiche affini, in cui le dinamiche della digitalizzazione, della mobilità, del controllo e della rigenerazione emergono come invarianti. Genotipicamente simili, fenotipicamente diverse: queste città sono espressione di una stessa tensione globale verso il controllo del futuro urbano, ma è proprio nei margini che può fiorire un pensiero alternativo, incarnato e situato.

Per questo diventa essenziale ripensare anche il *linguaggio* con cui parliamo di città.

Se vogliamo restituire senso all'abitare, dobbiamo uscire dalla semantica sterilizzata delle *policy* per abitare nuovamente una lingua viva. La fenomenologia, intesa non come dottrina trascendentale, ma come pratica incarnata, si rivela qui uno strumento potentemente generativo. Come ci insegna Merleau-Ponty, occorre ricostruire una semantica dello spazio a partire da nozioni come *porosità*, *ambiguità*, *promiscuità*, *carnalità*, *boden*: figurativi che non definiscono, ma evocano, che non separano, ma mettono in tensione, restituendo alla città la sua complessità vissuta.

In questa direzione si colloca anche il pensiero di Bernardo Secchi, per il quale la filosofia non serve a costruire direttamente il progetto, ma a orientarne il senso:

Queste cose non servono a fare immediatamente il progetto ma servono moltissimo a dire qual è il senso che vogliamo dare alla nostra azione, dove siamo rispetto alla società, rispetto al mondo, perché facciamo alcune cose e non altre, perché prendiamo alcune direzioni e non altre. Non è che uno traduce Deleuze in un progetto, Foucault in un progetto, Popper in un progetto, non è questo il punto. Ma studiando queste cose si pone una serie di interrogativi che riguardano il suo modo di fare l'architetto o l'urbanista. E sono assolutamente convinto che una delle grandi debolezze delle scuole europee sia quella di aver rinunciato a questa parte della preparazione⁴⁴.

È in questo spirito che abbiamo proposto un percorso non solo filosofico, ma *transdisciplinare*. Non interdisciplinare – come somma di specialismi – né multidisciplinare – come giustapposizione di competenze –, ma transdisciplinare nel senso delineato da Basarab Nicolescu⁴⁵: un'*ecologia del sapere* che attraversa e collega ambiti, pratiche, epistemologie, restituendo alla riflessione sull'abitare il suo spessore ontologico, politico e operativo.

In chiosa

Se il nostro tempo si distingue per la proliferazione di “non-luoghi” – spazi dell'astrazione, della disincarnazione, della neutralizzazione del senso – allora il compito urgente non è semplicemente quello di progettare nuovi ambienti urbani, ma di rigenerare le trame percettive e narrative che li rendono abitabili. Le città non sono infrastrutture da ottimizzare, ma campi di esperienza vissuta: configurazioni sensibili in cui spazio e soggettività si co-generano, in cui il sapere si fa presenza e la presenza si fa legame.

Il progetto qui delineato – tra Urbanocene e città porosa, tra fenomenologia e pianificazione – intende proporre una nuova grammatica dell'abitare, fondata sull'intercorporeità, sulla permeabilità e sulla promiscuità tra umano, non-umano e ambientale. In questo quadro, la città *post-smart* non è un ideale tecnocratico né una forma urbana definitiva, ma un orizzonte ontologico aperto: un laboratorio del sensibile in cui l'intelligenza non si misura in efficienza, ma nella capacità di coabitazione, ascolto e trasformazione reciproca.

⁴⁴ B. Secchi, <https://www.youtube.com/watch?v=O8IjkydPnRM>.

⁴⁵ Cfr. B. Nicolescu, *Manifesto sulla transdisciplinarietà*, Editions du Rocher, Monaco 1996.

È in questo senso che la nostra proposta è insieme utopia concreta e gesto pratico: un invito a pensare la città non come oggetto da dominare, ma come carne del mondo da abitare poeticamente. Solo così – per riprendere ancora una volta Merleau-Ponty – potremo tornare a vedere il mondo, e la città, come ciò che ci tocca nel momento stesso in cui lo tocchiamo: una presenza che ci interpella e ci espone, radicalmente, alla possibilità di essere insieme.

TRA OCCULTAMENTO E TRASPARENZA: L'ANTROPOCENE
IN KOHEI SAITO E BYUNG CHUL-HAN
*ANTONINO GIANNETTO**

Abstract

The contribution analyzes the tension between concealment and transparency in the society of the Anthropocene through a comparison between Kohei Saito's ecosocialist thought and Byung-Chul Han's cultural critique. Drawing from different theoretical frameworks, the two authors converge in denouncing the contradictions of contemporary techno-capitalism: the concealment of material effects in the periphery (Saito) is positioned as the prerequisite for the spectacularized transparency of the center (Han). The article offers a complementary reading of the two approaches in order to outline new theoretical spaces for a critique of the Anthropocene oriented toward emancipatory ethical-political perspectives.

Keywords: Anthropocene, Concealment, Transparency, Kohei Saito, Byung-Chul Han

Introduzione

Il presente contributo intende tematizzare il rapporto tra occultamento e trasparenza nella società contemporanea all'epoca dell'Antropocene, inquadrata nel pensiero dei filosofi orientali Kohei Saito e Byung Chul-Han. In particolare, il *focus* della ricerca verterà su tale apparente contraddizione per mostrare come le prospettive dei due pensatori si intersechino in un fine comune: mettere in risalto le antinomie dell'attuale sistema tecnocapitalistico per opporvi inedite fenditure emancipative, come tali suscettibili di orientare a una società riconciliata nei suoi rapporti ambientali e interumani. La fisionomia intellettuale dei due filosofi costituisce un buon punto di partenza per comprendere cosa si intende per occultamento e trasparenza, che rispettivamente riflettono la partizione del lavoro.

Kohei Saito è attualmente professore presso l'Università di Tokyo e nell'attuale panorama filosofico è principalmente conosciuto per la sua lettura ecosocialista del pensiero di Marx, da cui sono sorte le sue più note e importanti pubblicazioni: *L'ecosocialismo di Karl Marx* (2017) e *Il capitalismo nell'Antropocene* (2020). Saito è inoltre uno dei curatori della

* Dottorando in Filosofia, Università degli Studi di Messina.

Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), il piano editoriale delle opere complete dei due filosofi avviato dal filologo marxista David Riazanov¹.

Questo è un dato da non trascurare: collaborando direttamente alla MEGA, Saito è entrato in contatto con i quaderni di scienze naturali del filosofo di Treviri, solo recentemente riscoperti e valorizzati dal cosiddetto ecosocialismo della seconda fase². Secondo il pensatore nipponico, questi quaderni rivelano come Marx «studiasse l'immenso campo della teoria ecologica del XIX secolo e come abbia integrato nuove intuizioni nella sua stessa analisi minuziosa della società capitalistica»³. Tale constatazione non si limita a un mero approccio descrittivo dell'opera marxista, ma intende piuttosto ribaltare tutti i capisaldi della sua ortodossia, quali l'eurocentrismo, il prometeismo e il determinismo storico. Questo rovesciamento ermeneutico consentirebbe una riappropriazione dell'analisi marxista da poter riattualizzare nella crisi ambientale del nuovo millennio⁴, dal momento che gli interessi naturalistici di Marx, esplorati più minuziosamente dopo la

¹ Cfr. K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, tr. it. di E. Lenzi e M. Petrucci, Castelvechi, Roma 2023, p. 20.

² Con questa definizione, Saito intende quegli ecosocialisti che, come Paul Burkett e John Bellamy Foster, autori di *Marx and Nature* e *Marx's Ecology*, accolgono il riesame dei testi di Marx, rivelando aspetti ecologici non colti o dimenticati nella critica dell'economia politica del filosofo. Costoro si differenzerebbero dagli ecosocialisti della prima fase, come Michael Löwy e André Gorz, proprio per questa apertura alla dimensione ecologica nel pensiero di Marx. Cfr. Ivi, pp. 10-11; Cfr. K. Saito, *Marx's Ecological Notebooks*, "Monthly Review", vol. 67, n. 9, pp. 25-42.

³ K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, cit., p. 13.

⁴ Ne *Il capitalismo nell'Antropocene*, Saito scrive: «perché ripescare proprio Marx? [...] il marxismo è rimasto a lungo paralizzato [...] negli ultimi anni, però, si percepiscono segnali diversi e il pensiero di Marx sta iniziando nuovamente ad attirare l'attenzione». Le contraddizioni del capitalismo avanzato e i quaderni di scienze naturali, che dopo la pubblicazione del primo libro del Capitale attesterebbero l'attenzione crescente del filosofo sulla questione, renderebbero possibile «una nuova immagine di Marx nell'Antropocene». Cit. K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, tr. it. di A. Clementi, Einaudi, Torino 2024, cit., p. 107. È altresì doveroso, per lo stesso Saito, considerare la differenza tra il modo di intendere il rapporto tra uomo e natura di Marx e quello di Engels, evitando di sovrapporre la "colonizzazione ermeneutica" di quest'ultimo rispetto alle intuizioni naturalistiche dell'ultimo periodo di vita del filosofo di Treviri: Cfr. Ivi, p. 144; e per una più approfondita esplorazione di tale rapporto, si veda anche L. Colletti, *Introduzione*, in A. Schmit, *Il concetto di natura in Marx*, tr. it. di G. Baratta e G. Bedeschi, Laterza, Bari 1969, pp. VII e VIII.

pubblicazione del primo volume del *Capitale*, consentirebbero la strutturazione di una *sistematica e completa* critica ecologica del capitalismo⁵.

In effetti, tale è il compito della *pars costruens* di Saito: un «comunismo della decrescita»⁶ atto ad arrestare l'accumulazione capitalistica del valore. Attraverso la riappropriazione di alcune categorie marxiste relative alla relazione tra uomo e natura⁷, come quella di «metabolismo» (*Stoffweschel*) e «materiale» (*Stoff*)⁸, egli esplora analiticamente l'ipocrisia delle politiche di *greenwashing* e dei più importanti accordi internazionali sulla riduzione del danno ambientale, con il fine di svelarne il mantenimento dei presupposti tecnici che stanno alla base dello spirito predatorio del capitalismo e del consumo indiscriminato dei combustili fossili. È qui che si insiederebbe l'occultamento che viene trattato dalla sua prospettiva: esso si riferisce all'esternalizzazione estrattivista che opera a discapito della periferia per assicurarsi il modello di vita imperiale (*Imperiale Lebensweise*) vissuto dal centro, interponendo un velo tra la retorica ambientalista di facciata e il mantenimento di una violenza perpetua nei confronti della natura⁹. Insieme all'impianto teoretico marxista, il pensatore giapponese si rifà così anche ai contributi critici di Wallerstein e Lessenich, che a tal proposito parlano

⁵ Cfr. K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, p. 13.

⁶ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 216; Cfr. D. Padovan (et al.), *Marx, decrescita e comunismo ecologico: dalla comunità-capitale alla comunità-natura*, "Quaderni della decrescita. Periodico di ecologia, sociologia e politica", 1, 3 (2024), pp. 154-174; Cfr. Y. Hui, *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, tr. it. di S. Baranzoni, Nero, Roma 2021, p. 243.

⁷ Cfr. A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, p. 100; Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Utet, Novara 2013, p. 233. Se invece si vuole affondare su tale rapporto nel giovane Marx, nell'ambito della sua antropologia filosofica, dove il rapporto uomo-natura viene tematizzato in rapporto all'alienazione del lavoro, della proprietà privata e dei bisogni: Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di F. Andolfi e G. Sgro', Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 139-142; A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, tr. it. di A. Morazzoni, Feltrinelli, Milano 2018, pp. 36-37.

⁸ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit. p. 13. Il concetto di metabolismo, inoltre, in continuità con le tesi di Saito, fu determinante per Marx anche per l'approfondimento sull'alienazione del lavoro e della natura, come fu centrale nella critica dei primi scritti e nella *Grundrisse*. Cfr. J. B. Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York 2000, p. 159; K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino, 1976, p. 468.

⁹ Cfr. Ivi, p. 21.

rispettivamente di un «sistema mondo» e di «società esternalizzanti»¹⁰ che operano una dislocazione dei costi.

Tuttavia, la prospettiva di Saito è funzionale solo nella misura in cui essa svela un capo della contraddizione dell'attuale società capitalista, che latamente è una società dell'invisibilità proprio per il dirottamento esternalizzante dei suoi meccanismi. L'altro capo è quanto invece ci si propone di trattare con il pensiero di Han, che pone la trasparenza come apparente contraltare all'occultamento, permettendo così di fare luce non solo su una società esternalizzata, ma anche *esibizionista e pornografica*¹¹. Queste ultime attribuzioni risultano del tutto complementari al risultato dell'estrattivismo ai danni della periferia, nonché coerenti con il profilo intellettuale del filosofo coreano. Come Saito, Han non è estraneo all'ambiente accademico tedesco, dove al momento è professore di teoria della cultura presso *l'Universität der Künste* di Berlino. I suoi interessi di ricerca ruotano intorno alla critica del sistema neoliberista: dai meccanismi reificanti della tecnica moderna alla sclerotizzazione della socialità nelle dinamiche comunicative dei *new media*. Le oltre venti pubblicazioni dell'autore si addensano in tali nuclei tematici, mettendo a fuoco la struttura dematerializzata e panottica della società contemporanea, come scopertamente è possibile enucleare dai titoli delle sue opere più note: *La società della stanchezza* (2010), *La società della trasparenza* (2012), *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere* (2014), *L'espulsione dell'altro* (2016). Tuttavia, pur non trascurando l'intersezione con alcuni motivi speculativi della sua prolifica produzione, in questa ricerca si è scelto di prestare più attenzione a *La società della trasparenza* (*Transparenzgesellschaft*), dal momento che essa si muove in un asse ermeneutico ben preciso e in continuità con le tesi di Saito.

Ne *Il capitalismo nell'Antropocene*, riferendosi all'estrattivismo delle materie prime nella periferia, quest'ultimo si premura di segnalare la persistenza della dimensione materiale del capitalismo, asserendo radicalmente che una «dematerializzazione non c'è mai stata»¹². Se una tale affermazione è certamente coerente con il motivo delle «società esternalizzanti», allo stesso tempo non è possibile negare che proprio quella

¹⁰ Ivi, cit., pp. 22, 24.

¹¹ Cfr. B. C. Han, *La società della trasparenza*, tr. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2014, p. 20.

¹² K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 65.

materialità genera l'effetto della dematerializzazione, permettendo la coesistenza delle due dimensioni. L'occultamento che opera nella periferia sarebbe così il presupposto della trasparenza che si manifesta nel centro. Per Han, questo effetto dematerializzante della trasparenza implica un «cambiamento di paradigma» dove la «negatività è costantemente soppressa a vantaggio della positività»¹³. Espungendo l'esterno, «il neoliberalismo genera una notevole ingiustizia sul piano globale»: «sfruttamento ed esclusione gli sono costitutivi»¹⁴, proprio come inerisce a quel sistema mondo che Saito evoca con Wallerstein.

Questo conduce la ricerca a delineare un quadro dove le angolazioni ermeneutiche di Saito e Han, pur riferendosi rispettivamente al marxismo e alla teoria post-heideggeriana, possono convergere in una più complessa e arricchita critica dell'Antropocene, senza mai abbandonarsi all'arrendevolezza nichilistica o alle sole profezie di sventura¹⁵, da ambedue temperate attraverso l'insistenza verso la necessità di un altrove utopico¹⁶.

¹³ B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 6.

¹⁴ B. C. Han, *L'espulsione dell'altro*, tr. it. di V. Tamaro, Nottetempo, Milano 2017, cit., p. 13.

¹⁵ Il riferimento qui è alla nota espressione di Hans Jonas, così per come è esposto nell'opposizione tra sventura e salvezza, come principio di una teoria etica per la civiltà tecnologica: Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, p. 69. Lo sforzo etico di Jonas, tuttavia, per quanto lucidamente sostenuto, se assunto unilateralmente, rischia di irrigidirsi nello *status quo* di un ecologismo immobilizzato e non propositivo. Cfr. R. Mordacci, *Ritorno a utopia*, Laterza, Bari 2020, p. 104; D. Didibonto, "Solo questo pensante sogno del desiderio crea qualcosa di reale". *Alla ricerca del futuro di Spirito dell'utopia*, in *Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi. Spirito dell'utopia un secolo dopo*, a cura di A. Bruzzone, "B@belonline", vol. V, Roma-Tre Press, Roma 2019.

¹⁶ Questo è quello che emerge non solo dall'ultima pubblicazione di Han, ma anche dalle stesse dichiarazioni, già in fondo sottese nei suoi lavori, che Saito ha rilasciato in una recente intervista all'editore Einaudi: «Fredric Jameson è recentemente scomparso, ma rimane una figura fondamentale per quanto ha scritto sull'importanza del pensiero utopico. E certamente il mio libro è influenzato dall'idea dell'importanza dell'utopia, perché negli ultimi trent'anni o più, dopo il crollo dell'Unione Sovietica, anche le persone di sinistra hanno smesso di criticare il capitalismo e parlano invece di disuguaglianza». Cfr. <https://www.einaudi.it/approfondimenti/intervista-saito-kohei/> (ultima visita 09/06/2025).

L'occultamento tra capitale, società e natura: Kohei Saito e l'esternalizzazione predatoria del capitalismo

Ne *Il capitalismo nell'Antropocene*, Saito non lascia spazio ai perbenismi di facciata, né tantomeno alle soluzioni più apparentemente sensibili alle questioni ambientaliste. Sebbene al centro dell'attuale dibattito pubblico, soluzioni economico-politiche come il *Great Reset*, l'*Accordo di Parigi* o il *Green New Deal* non sarebbero delle soluzioni percorribili per arrestare l'emergenza ecologica. Per il filosofo nipponico, esse sono afflitte da un medesimo presupposto di base che impedisce alla politica verde di sostanziare i suoi propositi. Nelle prime battute dell'opera, esso affiora manifestamente in una considerazione critica che appella direttamente le sedicenti promesse del progresso moderno: «la crescita economica che si è accompagnata alla modernità avrebbe dovuto assicurarci una vita prospera. Appare invece sempre più chiaro come con la crisi ambientale dell'Antropocene la crescita economica non faccia – paradossalmente – che erodere le basi della prosperità umana»¹⁷. Da qui è sin da subito possibile inferire non solo il *focus* tematico del *best seller* di Saito, ma anche l'impalcatura teoretica che struttura la sua fisionomia intellettuale.

Non è un caso che l'approccio metodologico sposato dall'autore sia in diretta continuità con *L'ecosocialismo di Karl Marx*, vale a dire con la tesi dottorale che gli ha permesso di imporsi come un originale interprete del filosofo di Treviri. Quest'ultimo è sin da subito evocato con – in filigrana - i tre nuclei teoretici che incorniciano il quadro ermeneutico con cui viene problematizzata l'epoca dell'Antropocene: *capitale, società e natura*. Per Saito, l'interconnessione di questi elementi non costituirebbe solo il basamento di una rinnovata critica ambientalista, ma si estenderebbe anche alla nuova rilettura del pensiero di Marx. Essa intende ribaltare quel persistente assunto che vedrebbe nel filosofo tedesco un «utopista tecnologico»¹⁸, incurante delle manipolazioni sulla natura. Questa reiterata componente pregiudiziale è però messa in discussione dalla ricostruzione del «processo di lavoro di Marx documentato nei suoi quaderni di scienze naturali». Dalla loro recente valorizzazione, Saito evidenzia infatti come «l'ecologia abbia costantemente acquisito un'importanza sempre maggiore nel suo progetto», fino al punto da entrare in «stretta connessione con la

¹⁷ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 10; Cfr. Y. Hui, *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, p. 240.

¹⁸ K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, cit., p. 8.

formazione della sua critica dell'economia politica». Per il filosofo nipponico, non sarebbe addirittura possibile comprendere «tutta la portata della sua critica dell'economia politica se si ignora la sua dimensione ecologica»¹⁹.

Questo asse ermeneutico permetterebbe di considerare il capitalismo come una forma storicamente determinata e in diretta contrapposizione con l'unità originaria tra uomo e natura, nonché l'unico vero responsabile degli attuali disastri ambientali, come scrive lo stesso Saito in una prospettiva diacronica: «è dalla rivoluzione industriale, cioè da quando il capitalismo si è messo definitivamente in moto, che assistiamo a un forte incremento dell'anidride carbonica». Come il Marx prometeico lascerebbe spazio al Marx ecologico, così Saito sostanzia la sua stessa critica al «primato della produzione»²⁰. Secondo il filosofo nipponico, sarebbe proprio il mantenimento della crescita infinita delle forze produttive a incrostarsi nelle politiche di *greenwashing*, che non riuscirebbero ad affrancarsi dall'ossessione di un'irresponsabile corsa al profitto.

Quest'ultima non è solo la cifra di una componente strutturale del sistema capitalistico, ma anche ciò che mantiene e determina l'assoluta discrepanza tra il Nord e il Sud del mondo, ipostatizzando la logica del «rapporto tra dominatore e dominato». Rifacendosi alle teorie dei sociologi tedeschi Ulrich Band e Markus Wissen, Saito parla infatti di un «modello di vita imperiale» (*Imperiale Lebensweise*) che può garantire lo stile di vita dei paesi sviluppati solo attraverso l'«appropriazione delle risorse e delle energie del Sud globale». Il capitalismo costringerebbe quest'ultimo a sottomettersi alla sua «gestione ordinaria», garantendo quel «sistema mondo» che asimmetricamente può consolidare il «sovrasviluppo» del centro attraverso il «sottosviluppo» della periferia raziata. Questo meccanismo opera sulla base di una *zona d'ombra*²¹ che il capitalismo sostanzia attraverso la dinamica

¹⁹ Ivi, cit., pp. 23, 15.

²⁰ K. Saito, *Il capitalismo nell'antropocene*, cit., pp. 10, 113.

²¹ Questa zona d'ombra è tematizzata dai due sociologi tedeschi nella considerazione che il modello di vita imperiale, come costellazione globale di potere e di dominio, si riproduce attraverso anche una serie di strategie, pratiche e conseguenze involontarie, estendendosi a tutte le scale spaziali: dai corpi, alle menti, alle azioni quotidiane, passando per le regioni e le società organizzate a livello nazionale, fino alle strutture largamente invisibili e consciamente nascoste e innestate nelle interazioni globali. Questo conduce a un assetto distruttivo delle relazioni uomo-natura, basato sul trasferimento di materiale biofisico: Cfr.

dell'*esternalizzazione*²². Essa è evocata da Saito con le categorie del sociologo Stephan Lessenich, che radicalizza tale attributo parlando appunto di una «società dell'esternalizzazione»²³. Saito ne riporta un esempio concreto, mettendo in luce una filiera di sfruttamento alimentata dal sistema capitalistico:

A produrre i vestiti della fast fashion, ormai parte integrante delle nostre vite, sono gli operai del Bangladesh, che lavorano in condizioni disumane. È noto l'incidente del Rana Plaza, una struttura commerciale con al suo interno cinque fabbriche di vestiti che è crollata causando più di mille vittime. Il cotone grezzo utilizzato nella produzione di vestiti in Bangladesh viene a sua volta coltivato dalle popolazioni povere dell'India, sotto un caldo afoso che raggiunge i quaranta gradi. Sotto la spinta della domanda nel settore della moda, sono state introdotte colture su larga scala di cotone geneticamente modificato. I coltivatori sono stati così privati della possibilità di raccogliere in proprio le sementi e costretti ad acquistare ogni anno le nuove tipologie di semi assieme a fertilizzanti chimici e diserbanti. Di fronte a siccità e ondate di caldo sono spesso obbligati a prendere denaro in prestito, e non sono pochi quelli che scelgono il suicidio²⁴.

Questo ritratto tragicamente reale rivela come l'occultamento di questi meccanismi informi un'«invisibilità del sacrificio» che sostiene le fondamenta opulente del centro, dal momento che è proprio questo supporto a garantire la stabilità del sistema: «senza raziare e senza far ricadere su altri i suoi costi, il modello di vita imperiale non può sostenersi. Il peggioramento delle condizioni di vita delle popolazioni del Sud globale è la premessa essenziale del capitalismo». Celata dietro il gigantismo dell'urbanità ipertecnologica e consumistica, peculiarità di tale nascondimento è il continuo decentramento dell'attenzione dallo «scambio ineguale» con cui

U. Band e M. Wissen, *The Imperial Mode of Living. Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*, tr. di Z. M. King, Verso, London-New-York 2021, p. 25.

²² Un parallelo di quest'analisi si avrebbe anche in Marx, giacché la frattura metabolica che si manifesta anche a un livello più globale, dove le colonie erano costrette a vendere le loro risorse per sostenere l'industrializzazione dei paesi colonizzatori: Cfr. J. B. Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, p. 164.

²³ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., pp. 20-21.

²⁴ *Ibidem*.

viene generato, alimentando un oblio di memoria e una deresponsabilizzazione morale causata dal «fatto che nella quotidianità questi incidenti risultano invisibili»²⁵. Come sostiene Saito:

grazie al quietarsi del senso di colpa, siamo sempre più insensibili alla violenza operata sulla natura e sulle persone dei territori lontani [...] chi vive nei paesi sviluppati non viene semplicemente costretto a ignorare il dirottamento dei costi. Viene indotto a interiorizzare proattivamente i vantaggi di un modello di vita imperiale capace di arricchire ancora di più le nostre vite. Temendo il confronto diretto con la realtà, la gente inizia così a desiderare uno stato di inconsapevolezza. Passa dal *non sapere* al *non voler sapere*²⁶.

Dal punto di vista concettuale, il lenirsi di questo senso di colpa non è dissimile da quanto Bauman scrive in *Modernità e Olocausto*. Come il secondo fu il risultato della prima, allo stesso modo anche l'afflato utopico di un progresso cumulativo ai danni della natura è il postulato sotteso al mantenimento della parcellizzazione dei compiti e della distanza morale tra il seviziatore e la vittima, il centro e la periferia. Non diversamente dalle dinamiche che vengono descritte da Saito, l'anestetizzazione morale dei beneficiari del «comfort» trova un parallelo con quello che Bauman scrive riferendosi agli esperimenti socio-psicologici di Milgram e Zimbardo: «È al quanto più facile infliggere dolore a qualcuno che vediamo soltanto da lontano [...] è molto facile essere crudeli verso qualcuno che non vediamo né udiamo»²⁷.

Non potendo avere contezza del «legame causale tra la propria azione e la sofferenza della vittima»²⁸, l'esito catastrofico, tanto umano quanto ambientale, viene espunto dal senso di responsabilità del carnefice, che in questo caso è un intero sistema che atrofizza la coscienza collettiva per mezzo di una ricchezza depredata: «noi tutti, uno per uno, ci accodiamo all'ingiustizia»²⁹. Tuttavia, questa ininterrotta catena di mediazioni che

²⁵ Ivi, cit., pp. 20, 21, 22.

²⁶ Ivi, cit., p. 24.

²⁷ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, tr. it. di M. Baldini, Il Mulino, Bologna 2010, cit., p. 208.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 25.

oculta il sacrificio della periferia è destinata a uno scacco inevitabile: dal momento che l'invisibilità che sostiene il centro si traduce nella visibilità che avvicina il "suo castigo sotto forma di crisi climatica"³⁰ - e non solo -, l'eliminazione della frontiera della manodopera a basso costo si scontra inevitabilmente con la resistenza della natura. L'incremento continuo del valore perseguito dal capitalismo incontra i "limiti posti dal nostro pianeta"³¹, facendo retroagire l'effetto dell'estrattivismo direttamente alla sua fonte di origine. Dopo aver esaurito le risorse offerte dalla periferia, il centro si ritrova perciò a doversi confrontare con fenomeni ambientali come super uragani e incendi montani: conseguenza dell'invisibilità diventata visibile. In termini marxiani, questa dinamica può esser letta come la reazione dialettica della natura alla tendenza dell'uomo a porla unilateralmente come "fondo disponibile"³² (*Bestand*). Lungi dall'essere passivo o definitivamente superabile, il limite naturale si manifesta come contraddizione immanente del modo di produzione capitalistico³³, che nella sua pretesa di illimitato sviluppo rivela l'alienazione crescente dell'uomo rispetto alla natura, ovvero rispetto al suo "essere generico"³⁴. L'esternalizzazione che partecipa attivamente alla crisi ecologica può perciò essere compresa come un elemento strutturante della frattura del metabolismo socio-naturale, ovvero della rottura dell'interazione organica tra l'attività umana e i cicli riproduttivi della natura, dove l'intervento antropico sotto il capitalismo si concreta in un massiccio sfruttamento dei due relata in un'alterazione bidirezionale e asimmetrica: "un progresso non solo nell'arte di depredare l'operaio, ma anche nell'arte di depredare il suolo"³⁵. Di fatto, se adesso va sempre più sfumando una netta demarcazione tra Nord e Sud del mondo, questo può essere compreso perché la logica della valorizzazione del capitale organizza la "produzione e la circolazione sociali così che l'interscambio metabolico venga necessariamente interrotto». Secondo tale tracciato ermeneutico, dato che il

³⁰ *Ibidem*

³¹ Ivi, cit., p. 26

³² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1991, cit., p. 12.

³³ Cfr. P. Burkett, *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*, St. Martin's Press, New York 1999, pp. 113-119.

³⁴ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 142; K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, p. 36.

³⁵ K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 514.

valore viene assolutizzato come unico «mediatore del metabolismo sociale»³⁶, la ricerca del suo reiterato incremento costituisce l'«essenza della crisi dell'Antropocene»³⁷. In rapporto alla manipolazione autoritaria dell'uomo, la pur elasticità degli elementi naturali si concreta così nel limite materico che le è intrinseco e che non può non tradursi nella perturbazione dell'equilibrio ambientale.

A fronte di ciò, il capitalismo si rivela contraddittoriamente come un “sistema che produce costantemente scarsità”³⁸. Venendo meno un'alleanza tra uomo e natura che si fonda sull'“abbondanza del bene comune” e su alternative sostenibili, Saito avanza così la proposta di un “comunismo della decrescita”³⁹ che sia suscettibile di rivitalizzare il valore d'uso della merce e di ridistribuire equamente la ricchezza nel mondo. Con esso, Saito intende destrutturare il modello produttivista e il modello della valorizzazione economica, de-mercificando settori chiave della vita collettiva e proponendo un modello post-industriale e post-fossile. Questo si traduce nella fuoriuscita dalla dipendenza strutturale dai combustibili inquinanti e, sul piano politico, su una riorganizzazione democratica e decentralizzata dell'economia, fondata su forme di autogestione, mutualismo e cooperazione comunitaria. A livello culturale, ciò comporta una ridefinizione dei concetti di benessere, tempo e lavoro, nonché uno smarcamento dal criterio del PIL:

una decrescita che si propone come antitesi non tiene necessariamente conto del PIL quanto piuttosto del benessere e della qualità di vita delle persone. È il passaggio dalla quantità (cioè la crescita) alla qualità (cioè lo sviluppo). È un piano di vasta portata che ponendo attenzione ai *planetary boundaries* intende virare rotta verso un modello economico che punti innanzitutto a offrire maggiore agio alle persone, riducendo la disuguaglianza economica e arricchendo l'offerta di assistenza sociale⁴⁰.

In linea con la sua prospettiva marxista, Saito delinea pertanto un orizzonte di possibilità che, al di là dell'apparente antinomia delle parole,

³⁶ Ivi, cit., pp. 156-168.

³⁷ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 26.

³⁸ Ivi., cit., p. 172.

³⁹ Ivi, cit., p. 188. 193.

⁴⁰ Ivi, cit., p. 101.

faccia della decrescita l'«abbondanza radicale»⁴¹ e dell'accumulazione la scarsità che le è connaturata. Se sino ad ora le politiche verdi si sono limitate a scalfire la superficie di un concreto e sostanziale cambiamento, rimanendo sempre ancorate ai presupposti reificanti e strumentali del capitalismo, la *pars costruens* del filosofo nipponico propone invece di delineare un orizzonte utopico che, lontano dall'essere l'"altrove" sempre decentrato dell'esternalizzazione, assume tutti i tratti di un realismo fiducioso che intende trascendere le iniquità del neoliberismo odierno. Laddove quest'ultimo persiste nel perpetrare un razzamento perpetuo e occultato ai danni della periferia, al centro persiste il fatto che “desideriamo il mantenimento dello *status quo*” per “non accorgerci di quanto a noi le cose vadano bene proprio perché non vanno bene ad altri”⁴². Al pari dunque della stessa “corrente calda”⁴³ che Bloch riferiva a Marx, che non si limitava a innestare valori moralistici o moniti solo acriticamente accusativi verso la divinizzazione del valore, Saito protende per una riabilitazione della nostra “forza creativa”⁴⁴ per sollecitare a un dopo del capitalismo al di là dei suoi mascheramenti e della sua illusione destinale, esemplificati nelle stesse parole del filosofo di Treviri: “dopo di noi, il diluvio!”⁴⁵.

Byung-Chul-Han e la Trasparenzgesellschaft: il valore espositivo della dematerializzazione

Nei suoi *Passegenwerk*⁴⁶, Walter Benjamin dipinge lucidamente il paesaggio modernista di una Parigi specchiata, precorrendo teoreticamente quello che

⁴¹ Ivi, cit., p. 187,

⁴² Ivi, cit., p. 22, 24, 25

⁴³ R. Bodei, *Introduzione*, in E. Bloch, *Karl Marx*, tr. it. di L. Tosti, Il Mulino, Bologna 1973, cit., p. 9; si veda anche quanto Bloch scrive sul celeberrimo chiasma utopico, da lui richiamato, sulla «naturalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione della natura» a proposito di Marx e sul superamento della società di classe: E. Bloch, *Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 2005, cit. p. 155.

⁴⁴ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 168.

⁴⁵ Ivi, cit., p. 34.

⁴⁶ Benjamin ricostruisce a livello storico-genetico il sorgere della rivoluzione architettonica che dà vita ai *passages* della capitale francese. La ricostruzione del filosofo tedesco riferisce la medesima nel quindicennio successivo al 1822, in concomitanza con l'alta congiuntura del mercato tessile che precorre i grandi magazzini e che fa dei *passages* una vetrina di esposizione di merci di lusso. Ad essa si ascrivono le costruzioni in ferro e l'applicazione

Byung Chul-Han definisce come “società della trasparenza” (*Transparenzgesellschaft*)⁴⁷. Per comprendere quanto il filosofo coreano intende con tale definizione, in prima istanza è possibile accostare l’analisi urbanistico-architettonica di Benjamin con un esempio che lo stesso Han riferisce all’Apple Store:

il *flagship store* della Apple a New York è un cubo di vetro, un tempio della trasparenza. Sul piano della politica della visibilità, esso è il contraltare della Ka’ba alla Mecca. *Ka’ba* significa letteralmente cubo: una spessa copertura nera la sottrae alla visibilità [...] solo i sacerdoti hanno accesso all’interno dell’edificio [...] allo spazio sacro. L’Apple Store invece è sempre aperto. Nel seminterrato trova posto un negozio. Chiunque, come cliente, ha accesso all’edificio⁴⁸.

Quanto Han scrive a proposito di uno dei “templi” che più esemplificano il villaggio globale rimanda a un’essenziale premessa che è possibile rinvenire nell’analisi di Benjamin sulle costruzioni parigine: “ciò che si ottiene nei *passages* non è, come nelle altre costruzioni in ferro, l’illuminazione dello spazio interno, ma l’attenuazione di quello esterno”⁴⁹. A primo acchito, può risultare paradossale come un luogo accessibile e visibile da chiunque estrometta tutto ciò che si trovi al di fuori. Eppure, lo stesso Benjamin riferiva quella rivoluzione urbana, estetica e sociologica come “il luogo esatto del presente a cui la sua costruzione storica doveva riferirsi come al suo punto prospettico”, non diversamente da quanto Han fa con l’Apple Store riferendosi al medesimo “schematismo storico”⁵⁰ che il filosofo tedesco rintracciava in continuità con l’*exposé* di Parigi del XIX e del XX secolo.

urbanistica del vetro, il cui risvolto sociale è esemplificato dallo sguardo del *flâneur* che, disperso nello sguardo allegorico che Benjamin riprende attraverso Baudelaire, si ritrova nella transizione dalla città familiare a quella della fantasmagoria della folla e della merce. Cfr. W. Benjamin, I «*passages*» di Parigi, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, pp. 38-49.

⁴⁷ B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 7.

⁴⁸ B. C. Han, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, tr. it. di F. Buongiorno, Einaudi, Torino 2023, cit. pp. 11-12.

⁴⁹ W. Benjamin, I «*passages*» di Parigi, cit., p. 603.

⁵⁰ Ivi, cit, p. 9.

Se la dimensione fantasmatica della merce, cui Benjamin si riferiva appropriandosi tanto del materialismo storico, quanto del lessico metafisico-teologico, era il risultato del “contrassegno complessivo della prima modernità”⁵¹ capitalistica, allo stesso modo Han si fa interprete della compiutezza di un sistema dove la contrapposizione marxiana tra il valore d’uso e il valore di scambio cede al “valore di esposizione”⁵². Laddove Saito vede nel meccanismo estrattivo della periferia l’insradicabile componente materica del capitalismo, sino al punto da sostenere che una “dematerializzazione non c’è mai stata”⁵³, il filosofo coreano insiste proprio su quest’ultima, come il risultato di un’internalizzazione dove le “non-cose”⁵⁴ si rivelano come il corollario di quell’esternalizzazione predatoria. Sebbene non manifestata propriamente da Han, il quale non ha mai veramente dedicato un volume alla questione dell’Antropocene - che al massimo affiora come corollario della sua analisi critica o in un denso opuscolo che invita a una “coscienza planetaria”⁵⁵ verso la Terra - questa interrelazione tra materialità e immaterialità è tematizzata in una recente pubblicazione di Adam Arvidsson e Vincenzo Luise. Riferendosi al pensiero di Debord sulla spettacolarizzazione della società, che dopo Benjamin e prima di Han veniva definita dal filosofo francese come un «rapporto sociale tra persone mediato da immagini»⁵⁶, i due autori scrivono:

La società dello spettacolo si fonda anche su un tentativo di interiorizzare la riproduzione. La svolta capitalista verso la cultura apre una nuova frontiera, oltre la produzione materiale, spostando la fonte di

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 14.

⁵³ K. Saito, *Il capitalismo nell’Antropocene*, cit., p. 65.

⁵⁴ B. C. Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Einaudi, Torino 2022, cit., p. 8.

⁵⁵ B. C. Han, *Elogio della Terra. Un viaggio in giardino*, tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Nottetempo, Milano 2022, cit., p. 26.

⁵⁶ G. Debord, *La società dello spettacolo*, a cura di P. Stanziale, Massari, Milano 2008, cit., p. 56; Cfr. R. Fanciullacci, *Il dominio dello spettacolo sulle forme dell’esperienza. Un confronto con Guy Debord*, in *La vita spettacolare. Questioni di etica*, a cura di R. Fanciullacci e C. Vigna, Orthotes, Napoli 2012, pp. 105-122.

valore dal tangibile al contenuto immateriale – le relazioni simboliche e sociali – che possono essere incarnate dai beni⁵⁷.

Lo stesso processo messo a fuoco da questa lente ermeneutica, che congiuntamente inerisce allo sfruttamento della forza lavoro del Sud globale descritto da Saito, nonché alla tesi debordiana per cui “tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione”⁵⁸, viene considerato da Han, nella dimensione dell’immaterialità, come il risultato di una trasparenza che si configura come una “coercizione sistemica che coinvolge tutti i processi sociali e li sottopone a una profonda mutazione”⁵⁹. Per il filosofo coreano, quale onnipresente richiesta della società contemporanea, la trasparenza non è infatti riducibile alla tanto perorata “libertà d’informazione”, ma è piuttosto da intendersi come la “totalizzazione e feticizzazione” di un intero sistema non circoscrivibile solo all’ambito della politica e dell’economia.

Dal linguaggio “puramente meccanico, operativo, a cui manca ogni ambivalenza”, sino alla cosiddetta “ideologia post-privacy” volta alla colonizzazione della sfera privata, la trasparenza è la base strutturale di un processo di spianamento e livellamento che riflette i “piatti flussi del capitale, della comunicazione e dell’informazione”. Sotto il dominio della “tassazione”, della “misurazione” e del “controllo”, i processi uniformanti della trasparenza che attraversano i rapporti interumani rimandano all’imposizione di una “società del positivo” che espunge qualsiasi irruzione dell’imprevisto e del negativo. Tutto è obbligato a vivere l’immediatezza dello svelamento che elimina ogni “distanza e pudore”⁶⁰, laddove proprio la distanza e l’immediatezza autentici erano per Buber, come richiama anche Han in un’altra opera, la cifra della relazione espressa nella “santa parola fondamentale”⁶¹ *Io-Tu*.

⁵⁷ A. Arvidsson e V. Luise, *Antropocene digitale. Rischiare insieme sulle soglie del futuro*, Utet, Segrate (MI) 2025, cit., p. 74.

⁵⁸ G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 56.

⁵⁹ B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 7.

⁶⁰ Ivi, cit., pp. 6-9.

⁶¹ M. Buber, *Io e Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Milano 1993, cit., pp. 64-65; Cfr. M. Buber, *Distanza originaria e relazione*, in *Il Principio dialogico e altri saggi*, p. 284.

Al contrario, secondo Han la società pornografica ha contezza solo dell'immediato che si estrinseca tra "immagine e occhio", la stessa che permette la "promiscuità totale dello sguardo con ciò che vede"⁶². L'alterità viene per questo attentata nella singolarità del suo volto, impedendo la trascendenza che incarna in rapporto all'autosufficienza del soggetto. Il filosofo coreano riporta questo esempio:

L'epoca di Facebook e di Photoshop fa del "volto dell'uomo" una *faccia* (*face*), che si dissolve completamente nel suo valore di esposizione. La *faccia* è il *viso esposto* senza alcuna "aura dello sguardo", ed è la *forma-merce* del "volto umano". La trasparenza è un antagonista della trascendenza. La *faccia* (*face*) abita l'*immanenza* dell'Uguale.

Espropriata tanto della sua irriducibilità quanto del suo velamento - che tra le altre cose ne garantiva anche la bellezza creaturale - l'alterità viene così costretta a un appiattimento della sua unicità che, oltre a costringerla allo spazio dell'immanenza, la immette inoltre anche nell'"inferno dell'Uguale". In altre parole, la derealizzazione digitalizzata dell'altro si traduce, per Han, in una nudità "oscena" e "senza mistero", vale a dire in un defraudamento dell'*eros* per un'"iper-nitidezza"⁶³ pornografica che desacralizza proprio ciò che rappresenta come provocazione alla clausura del soggetto, che non rappresenta più né una "controparte" né *lato sensu* un "contro"⁶⁴. La serializzazione della produzione di merci, come la cronometria dei processi che presiedono al loro controllo, si risolvono perciò in questa negatività ontologica sclerotizzata dalla pervasività espositiva della trasparenza.

Secondo Han, questo determina un rovesciamento d'assunto anche dal punto di vista socio-politico. Rispetto all'analisi di Bentham, il filosofo coreano scrive infatti dell'"inizio di un panottico di una specie del tutto nuova, *a-prospettica*". Quest'assenza di prospettiva reca con sé un'inedita forma di controllo che ridefinisce non solo il vecchio rapporto tra ispettore e detenuti, ma anche l'eliminazione dello spazio tra "centro e periferia"⁶⁵. *Mutatis mutandis*, lo stesso processo che conduceva alla sfumatura del

⁶² B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., pp. 6, 18.

⁶³ Ivi, cit., pp. 7, 15, 27.

⁶⁴ B. C. Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Einaudi, Torino 2022, cit., p. 77.

⁶⁵ B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 50.

sistema mondo come causa della crisi climatica sollecitata dell'esternalizzazione, si ritrova internalizzata nella dematerializzazione del potere. Ma mentre la prima rappresenta lo scotto dell'espropriazione indefessa di materie prime, la seconda è ciò che a discapito dei *planetary boundaries* viene mantenuta per assicurare quello sviluppo tecnico che sostanzia tanto il comfort dei paesi del primo mondo, quanto le dinamiche spersonalizzanti e coercitive che lo attraversano.

A fare eco all'analisi di Han è anche un recente volume di Jianwei Xun, che a tal proposito, pur non adoperando esplicitamente l'attributo della trasparenza, ne richiama lo stesso campo semantico in riferimento a quella che lui definisce «ipnocrazia»: «L'informazione scorre come un fiume ipnotico mentre shock e torpore si alternano in un ritmo studiato. L'esperienza si frammenta e si moltiplica in mille specchi [...] Non esiste più un centro, nessuna narrazione unificante attraverso cui dare un senso al mondo»⁶⁶. Questa nuova architettura del reale, allucinatoria, senza un centro, ricolma di immagini e di narrazioni estemporanee che si proclamano come la «verità ultima», danno vita a questo caleidoscopio voyeuristico senza direzione né continuità. Non diversamente da Han, per Xun questa ipnocrazia opera un'"estetizzazione della vita quotidiana" per sistematizzare tutto ciò che deve rientrare nella logica algoritmica che, quale «griglia invisibile che ordina il caos», intende «assimilare ogni resistenza [...] opposizione»⁶⁷.

A differenza di Saito, tuttavia, Han non avanza una vera e propria *pars costruens* per rispondere alla coercizione di questo sistema. Un punto di confluenza condiviso dai due autori sembra piuttosto coincidere con la necessità di rivitalizzare quella capacità immaginativa che inerisce al dinamismo dell'utopia. Non è un caso che nella sua ultima pubblicazione, intitolata proprio *Contro la società dell'angoscia. Speranza e rivoluzione*, Han contrapponga all'angosciosa preclusione dell'"accesso all'Altro" la «controfigura»⁶⁸ della speranza. Di contro al pregiudizio antico, secondo l'autore la speranza non è né avventizia all'agire né tantomeno alla negatività che fa parte della sua possibilità di essere delusa. Essa non è illusione

⁶⁶ J. Xun, *Ipnocrazia. Trump, Musk e la nuova architettura della realtà*, tr. it. di A. Colamedici, Tlon, Roma 2025, cit., p. 9.

⁶⁷ Ivi, cit., pp. 9, 12, 66.

⁶⁸ B. C. Han, *Contro la società dell'angoscia. Speranza e rivoluzione*, tr. it. di A. Canzonieri, Einaudi, Torino 2025, cit., pp. 12-13.

chimerica né tantomeno ingenuo ottimismo, giacché ad essa appartiene l'indisponibilità del futuro e del "movimento in ricerca". Aprendosi pertanto all'ignoto che erompe da qualsiasi forma di esposizione e controllo, la speranza sporge verso il nuovo e il "totalmente Altro"⁶⁹, interdicendo qualsiasi chiusura coercitiva della storia.

In nuce, è questa la chiusa che Han prevede per la sua analisi critica contro lo *status quo* del neoliberalismo trasparente. Una chiusa che sottilmente rimanda a quella necessità di coltivare una "resistenza invisibile" che sfugge all'"invisibilità algoritmica" e al bisogno di incasellare la sostanza di una quotidianità inappropriabile: una conversazione con un amico, uno sguardo impreveduto tra sconosciuti, un incontro inaspettato, "la condivisione anonima di beni e conoscenze"⁷⁰. Coerentemente con la necessità di svelare l'occultamento di Saito, è dunque questa invisibilità a tradursi come una nuova forma di vita che si pone tra quello e la trasparenza di Han. Essa non si limita a richiamare lo spirito comunitario di entrambi gli autori all'epoca dell'Antropocene, ma l'importanza di riscoprire anche il più apparentemente prosaico dei gesti di cura verso l'ambiente, foss'anche lo stesso di quello che Han riserva al suo Bi-Won, il giardino segreto coreano:

Il tempo del giardino è il tempo dell'Altro. Il giardino ha il proprio tempo, del quale io non posso disporre. Ogni singola pianta ha il proprio tempo: così in giardino s'incrociano tanti tempi [...] È sorprendente come ogni pianta abbia una coscienza temporale così spiccata, forse persino più degli esseri umani, ormai divenuti senza tempo, poveri di tempo⁷¹.

Conclusione

A fronte dei guadagni teorici legati all'analisi del lavoro, le cornici ermeneutiche di Saito e Han – pur partendo da angolazioni prospettive differenti – delineano un quadro complementare che arricchisce la comprensione del sistema tecno-capitalistico nell'epoca dell'Antropocene. Esse ne mettono in evidenza la complessità e le contraddizioni strutturali, che tuttavia risultano funzionali al mantenimento dei suoi meccanismi predatori e

⁶⁹ Ivi, cit., p. 15.

⁷⁰ J. Xun, *Ipnocrazia. Trump, Musk e la nuova architettura della realtà*, cit., pp. 12, 66.

⁷¹ B. C. Han, *Elogio della Terra. Un viaggio in giardino*, cit., p. 21.

reificanti. L'integrazione della loro analisi consente, infatti, di evitare una riduzione della questione ecologica a categorie univoche e incomplete, poiché la natura tentacolare del capitalismo, operante attraverso un circuito di azione e retroazione, si sottrae intrinsecamente a critiche miopi e semplicistiche. Se Saito ha il merito di evidenziare il processo di esternalizzazione, mettendo in rilievo la frattura tra Nord e Sud globale e le zone d'ombra in cui tale processo agisce, Han illumina invece le forme di occultamento che sostanziano il valore espositivo delle società del benessere. Quanto ne risulta è che non esiste una dematerializzazione senza una base materiale che la sostenga a monte, così come è impensabile la sussistenza di una società iperconnessa senza una prevaricazione dislocata dei diritti umani in altre parti del mondo.

Questo conduce la ricognizione critica del contributo a interrelare queste due dimensioni per mostrare come i due filosofi si innestino nel dibattito scientifico con lo spirito di chi non intende stagnarsi nelle storture dello *status quo*, ma di chi invece si propone di schiudere una feritoia utopica che non si rifugia nel millantamento acritico delle politiche verdi o di un'apparente e ipertrofica socializzazione. In questo modo, i due autori sembrano accogliere quello che realmente si intende per *utopia concreta*, che è la sola forma con cui il dinamismo utopico può rivendicare il proprio brio e la propria specificità: "l'utopia è quindi concreta proprio nel senso di pragmatica. Astratta per il suo carattere mai concluso, e tuttavia non inconcludente in quanto capace di riflettersi sulla realtà". Essa vive della "prospettiva di un riformismo radicale collegabile sia a una "presa di parola" sociale [...] sia a un'iniziativa politica sempre ancora da intraprendere"⁷². Così Saito può riattualizzare il materialismo storico marxista affrancandolo dalla clausura ermeneutica che lo vorrebbe ancora radicato nella linearità del *Fortschritt* storico, mettendone in luce l'abbandono dell'eurocentrismo attraverso i lavori successivi al 1868, mentre Han può iscriversi nella stessa traiettoria teorica di chi aveva anticipato la *Transparenzgesellschaft*, come Benjamin e Debord, che tuttavia la limitavano ancora alla radicalizzazione del valore di scambio e alla sua trasfigurazione fantasmatica. Rispolverare queste eminenti fonti della tradizione filosofica a cavallo tra XIX e XX secolo permette, altresì, di comprendere come l'Antropocene sia obnubilata dalla rincorsa al potenziamento tecnico e al perfezionamento dell'intervento antropico sulla natura, sebbene a costo degli stessi problemi del passato: il

⁷² R. Genovese, *Socialismo utopico, socialismo possibile*, Quodlibet, Lavis 2021, cit. p. 66.

rapporto tra uomo e natura, la comunità, l'universalismo dei diritti, la giustizia sociale, la deresponsabilizzazione, la relazione interumana.

A questo proposito, la critica del primato della produzione da parte di Saito appare puntuale e rigorosa allorché egli pone in continuità l'evoluzione del capitalismo riferendosi all'orizzonte storico adoperato da Marx. Per quest'ultimo, l'istituzione del capitalismo ha una sua vestigia con l'"accumulazione originaria", ossia con quel "processo di recinzione che si ebbe principalmente in Inghilterra tra il XVI e il XVIII secolo"⁷³. Questo comportò non solo l'espropriazione dei mezzi di produzione dei contadini, ma anche il loro dirottamento dalle campagne alle città in nome della conversione delle terre in pascoli ovini, non diversamente da quanto Thomas More esemplifica nel suo *opus magnus, Utopia*⁷⁴. In questo modo, il sistema capitalistico impoverisce la vita delle persone e pone in essere un meccanismo che "smantella l'abbondanza del bene comune a favore di un aumento artificiale della scarsità"⁷⁵. Servendosi dello sviluppo tecno-scientifico, via via questo processo affina sempre di più i suoi mezzi pur mantenendo invariato il contenuto: con la degradazione del valore d'uso in favore del valore di scambio, si assiste a un incremento incontrollato delle ore lavorative e alla colonizzazione del tempo libero in tempo di lavoro, sicché il denaro assurge a comun denominatore per acquistare merce per soddisfare "desideri materiali senza fine", avventizi all'utilità e a sostegno della precarizzazione occupazionale e della "povertà assoluta"⁷⁶. Di contro, Saito oppone un modello di società post-capitalista orientata alla rivitalizzazione dei beni comuni e al superamento del capitalismo nel rispetto dei limiti ecologici del pianeta. Il comunismo della decrescita diviene così *il futuro di post-scarità senza crescita economica che mira a ridurre il regno della necessità e ad espandere il regno della libertà senza necessariamente aumentare le forze produttive*. In questo modo, il filosofo giapponese travalica coerentemente i presupposti tecnici che sostanziano l'"ingannevole greenwashing di un capitale mascherato da soggetto rispettoso dell'ambiente", restituendo l'immagine di un abitare post-capitalistico che guardi alla rigenerazione dei rapporti metabolici tra società e natura, a un'economia di stato stazionaria

⁷³ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 172.

⁷⁴ Cfr. R. Mordacci, *Ritorno a utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 33.

⁷⁵ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 173.

⁷⁶ Ivi, cit., p. 184.

rispettosa dei *planetary boundaries* e alla “prosperità pubblica”⁷⁷ nel segno dell’abbondanza e dell’essere-in-comune.

Dal canto suo, Han rappresenta un approfondimento critico e internalizzato di quanto emerge nella più pragmatica, ma non per questo meno fine teoreticamente, proposta di Saito. Mettere in rilievo l’attributo della trasparenza non significa, infatti, limitarsi alla mera constatazione che il voyeurismo dei social media costituisca ormai una forma di socializzazione consolidata e permeante. Quanto inerisce alla *Trasparenzgesellschaft* è infatti l’imporsi di un intero sistema di potere a-prospettico dal punto di vista delle prassi di controllo, ma anche il risultato di quanto la società del comfort trae dalle pratiche esternalizzanti ed estrattive del sistema che ne garantisce il benessere, a scapito del riconoscimento della particolarità individuale e dell’accoglienza dell’altro. Il linguaggio trasparente, come il resto delle pratiche che ineriscono a questo *cambiamento di paradigma*, impone una società del positivo che atrofizza la coscienza collettiva attraverso l’espulsione del negativo. Queste pratiche sono filtrate da un processo di formalizzazione che le appiattisce in una logica operativa che abbisogna della trasparenza per la loro tassazione e misurazione, sclerotizzandole nello stesso appiattimento della circolazione del capitale. Questa sistematico accecamento, in un presente senza futuro né eventi, trova così un parallelo con quello che Saito riferiva alla mitigazione del senso di colpa verso il dirottamento dei costi nel Sud globale, l’occultamento della sofferenza e la violazione dei diritti umani che vi sono annessi.

Sebbene con un respiro meno ampio rispetto a Saito, anche Han tuttavia si dimostra sensibile alla questione ecologica. In una forma certamente più intimistica e corporea, il filosofo coreano gode della particolarità del suo Bi-Won, il giardino tipico del suo paese. In esso trova un’altra temporalità rispetto a quella omogenea e vuota del “mondo digitale ben temperato”, una dimensione più ricca di “sensualità e materialità” che “contiene molto più mondo dello schermo”. Han descrive il suo abitare in giardino facendo emergere come la sua coscienza del tempo gli permetta di esperire il trascorrere delle cose con più dilatazione: così la primavera “pare un’eternità”, l’“estate sembra incredibilmente lontana”, il “fogliame del prossimo autunno si ritira in un orizzonte inimmaginabile”⁷⁸. Di fronte a “essere umani senza tempo, poveri di tempo”, nel cerchio magico del giardino

⁷⁷ Ivi, cit., pp. 8, 178.

⁷⁸ B. C. Han, *Elogio della Terra. Un viaggio in giardino*, cit., p. 20

il filosofo impara cosa significa “prendersi cura degli altri”. Ogni pianta, ogni fronda, ricolma o spoglia di fogliame, insegnano l’”attesa incerta”, la «pazienza necessaria», la “crescita lenta”: danno “essere e tempo”⁷⁹. È per questa ragione che gli elementi della natura, e il rispetto della loro ciclicità, possono ricondurre a un tempo dell’Altro. A un tempo che, tanto per Saito quanto per Han, è forse il vero orizzonte utopico da riscoprire: una resistenza invisibile, ma non per questo meno concreta, che si manifesta nell’accettazione della differenza, nella cura che le è rivolta e nell’imprevedibilità che le appartiene al di là di ogni logica di occultamento e trasparenza.

⁷⁹ Ivi, cit. p. 21.

LA CITTÀ INSOSTENIBILE.
APPUNTI PER DIS-ABITARE LA CITTÀ?
*SERGIO LABATE**

Abstract

The city has always been a field of tension between the historical and the transcendental, and the urbanocene only emphasises the radical nature of this tension, as if it were a kind of original sin of human cities. The paper explores four issues relating to the urbanocene, which can be read separately but whose common thread will be immediately apparent to the reader. Finally, it attempts to put forward the hypothesis that it is necessary to activate the utopian core of the city against the loss of contemporary cities.

Keywords: City; Utopia; Technology; Politics; Modern Age.

(Breve premessa in forma di racconto)

Non troppo tempo fa ho dovuto accompagnare mio figlio a una visita guidata di un grande zoo. Il suo sguardo era catturato dallo stupore della scoperta di animali ignoti tanto quanto il mio era catturato dalla malinconia per lo sguardo rassegnato di quegli animali. A un certo punto il mio occhio è caduto sui cartelli descrittivi che accompagnavano ogni specie. Tra le tante e accurate informazioni fornite, una mi ha colpito: laddove si faceva riferimento all'aspettativa di vita, la risposta era duplice. Per ogni specie c'era un'età della vita in natura e un'età della vita in cattività. Ho pensato che la stessa cosa dovrebbe essere anche per noi esseri umani e che io, molto probabilmente, sono ormai entrato in quel tempo che riempie l'intervallo tra la vita attesa in natura e la vita attesa in cattività. Più la tecnica si applica alla vita, più questo intervallo si amplia. Per questo non esiste più la morte naturale, perché quando finiamo col morire, il suo tempo naturale è già passato da un pezzo. La città umana non è che uno zoo: un luogo in cui ci mettiamo insieme e produciamo tecnologie che ci permettono di allungare artificialmente le nostre vite.

* Professore di Filosofia Teoretica, Università di Macerata.

La città come campo di tensione

La categoria di urbanocene va maneggiata con molta circospezione¹. La sua relativa diffusione – a tutto vantaggio della categoria *mainstream* di antropocene – ci lascia intuire da subito il rischio epistemologico più grande: quello di ridurla a niente di più che un epifenomeno che serve soltanto a definire il contributo dei processi di urbanizzazione nel progressivo avanzare di una capacità tecnica dell'uomo in grado non solo di modificare l'ambiente, ma di mutare il corso stesso della storia della terra. Un epifenomeno di un processo più ampio che indica un vero e proprio evento geologico: l'età dell'uomo, *antropocene*.

Il che evidentemente non comporta solo una perdita di significato, ma anche un'evidenza che dobbiamo tenere sempre a mente: se ha senso riferirsi a urbanocene, è per provare a indagare l'urbanizzazione antropica non semplicemente come un fenomeno storico o ecologico, ma come un *evento geologico*. Ma certo, se l'urbanizzazione è *solo uno* dei modi in cui l'uomo determina una propria era geologica che rompe la continuità con le altre ere (con l'olocene in particolare) e si può riconoscere per la sua singolarità, allora l'utilizzo della categoria di urbanocene al posto di quella di antropocene non solo non aggiungerebbe nulla di essenziale ma sarebbe erronea epistemologicamente. La questione potrebbe risolversi così, se non fosse che fin da subito – nella discussione scientifica – l'antropocene si identifica con quel processo di accumulazione del capitale che si proietta materialmente nel processo di accumulazione delle persone che lavorano. Quando *comincia* l'età dell'uomo? Gli scienziati risponderebbero: se mai comincia (perché molti di loro restano dubbiosi sull'effettività dell'antropocene al di là del suo potere evocativo), comincia *precisamente* dove comincia un'altra storia della città. Dove cioè la città diventa non solo un flusso di persone, ma la proiezione di un'accumulazione antropica come risposta a un processo di accumulazione capitalistica. Dunque la città non è soltanto un epifenomeno, ma è il fenomeno trascendentale dell'antropocene. In che modo l'uomo può determinare un'era geologica? Costringendo la terra a resistere – fin quando possibile, poi non rimarrà che arrendersi - a un sovrappiù di scambio organico dovuto alla quantità di persone e all'evoluzione della tecnica di soddisfacimento di un numero sempre maggiore di bisogni.

¹ Per un'introduzione alla questione cfr. G. West, *From the Anthropocene to the Urbanocene*, in Id., *Scale*, Penguin Press, NY 2016.

Ora, tutto questo permette un corpo a corpo teoretico con una questione classica della filosofia: quella del trascendentale e dello storico. Urbanocene è una patologia della città moderna? Oppure la città moderna è a sua volta una patologia del desiderio trascendentale della città, che accompagna l'essere umano da sempre?

Da un certo punto di vista non si può non riconoscere che il processo di urbanizzazione diventa una tecnica di modificazione della storia della terra (un evento geologico) a partire da quell'incastro di nuova organizzazione sociale e incontrollato sviluppo tecnico che definiamo capitalismo. E dunque - è la critica rivolta da Bruno Latour alla categoria vaga di antropocene² - non possiamo interpretare i processi di urbanizzazione per universalizzare il processo di modifica della storia della terra fino al punto di affermare che il suo artefice sia "l'uomo in quanto tale". Depoliticizzare l'urbanocene vuol dire ricollocarlo all'interno di un imprecisato antropocene: categoria dentro la quale si individua un mutamento radicale rinunciando però a cercarne una genealogia.

Il mio intento è lavorare su questi confini così porosi: non rinunciare al lavoro genealogico ma, al contempo, cercare dialetticamente di mettere in evidenza come la città stessa sia da sempre un "campo di tensione" che contiene in sé la tentazione di sottomettere l'essere naturale all'ordine della tecnica fino al punto, ove mai sia possibile, in cui la tecnica riproduce o inibisce quell'essere naturale che ha originariamente espulso. La città è da sempre un campo di tensione tra storico e trascendentale e l'urbanocene non fa che enfatizzare la radicalità di questa tensione, quasi fosse una sorta di peccato originale delle città umane. Ciò vuol dire che la città umana si erige sulle fondamenta di una maledizione, e che la città moderna non fa che disseppellire la maledizione della violenza della tecnica sulla natura? Non è così facile rispondere, semplicemente perché rispondere vuol dire risolvere il senso della città come campo di tensione, che è invece ciò che per conto mio non voglio affatto risolvere ma piuttosto mostrare.

Il mio tentativo si muoverà attraverso l'approfondimento di *quattro questioni sull'urbanocene*, che possono essere lette separatamente ma il cui filo di continuità sarà immediatamente percepito dal lettore.

² B. Latour, *Facing Gaia. Eight Lectures on the new climatic regime*, Polity Press, Cambridge 2017.

Zoe e bios

Urbanocene non designa solo un *passaggio di epoca*, ma anche un *passaggio di essenza* o, più propriamente, rappresenta un *campo di tensione tra la città e la propria essenza*³. In questo senso urbanocene richiede un ritorno filosofico fondamentale - e probabilmente una loro messa in crisi - alle nozioni stesse di città e di civiltà, di *urbs* e di *civitas*. Potremmo tradurre la questione in questo modo: urbanocene è il tempo in cui la città ha preso coscienza di se stessa e delle proprie condizioni di possibilità in relazione a ciò che *non* è città o, meglio ancora, in relazione a ciò *che la circonda*⁴. Definiamo questa presa di coscienza in termini trascendentali e non soltanto fattuali. Urbanocene mette in crisi la città non soltanto perché è *di fatto* insostenibile, ma anche perché ogni tentativo di emendare la sua insostenibilità fattuale si scontra con una contraddizione *trascendentale*, legata essenzialmente alla divaricazione tra natura e tecnica.

Può valere la pena in questo caso di riprendere la celebre opposizione agambeniana tra *zoe* e *bios*, tra la nuda vita e la vita umana. Come è noto, per Agamben la “nuda vita” è un prodotto dell’esercizio del potere. La vita biologica non è ciò che ci precede ma ciò che viene sempre *dopo*, un “avatar nel moderno” che coincide con la “prestazione originaria del potere sovrano”⁵.

Ora, questo *dopo* contiene in sé il paradosso dell’urbanocene. La nuda vita non è infatti la vita primitiva, originaria. Non è alla nudità del venire al mondo che fa riferimento, ma alla nudità dell’essere svestiti ed espulsi dalla

³ È importante denunciare da subito un limite di questa nostra posizione. Come accade per il lavoro, anche per la città resta intesa una sorta di riduzione culturale della storia alla storia filosofica. Il concetto di *polis* greca fa infatti riferimento a un’esperienza di città che noi adottiamo come “quasi trascendentale” pur essendo a conoscenza che essa è storicamente situata e non ha per giunta alcun primato genealogico da rivendicare. Riduzione che qui annotiamo senza però contestare praticamente, ma anzi riproponendola. Come esiste una preistoria del lavoro che non è che la storia prima della sua storia filosofica e occidentale, così si dà una storia della città che pre-esiste alla sua storia filosofia e occidentale. Sul tema cfr. J. Marcus – J. A. Sabloff (edd.), *The Ancient City: New Perspectives on Urbanism in the Old and New World*, School for Advanced Research Press, Santa Fe 2008.

⁴ Ma che vuol dire “circondare la città”? Ciò che circonda la città non è tale se non perché subordinato alla città stessa. È proprio questa la questione: è possibile pensare ciò che circonda la città nella sua essenza, cioè non in quanto ciò che circonda la città?

⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in Id., *Homo sacer*, edizione integrale 1995-2015, Quodlibet, Macerata 2018, p. 83.

città: “*non la semplice vita naturale, ma la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra) è l’elemento politico originario*”⁶.

C’è un differimento necessario attraverso cui l’*homo sacer* può venire a contatto con il residuo di vita naturale chiamata *zoe*. Precisamente sotto la forma dell’espulsione dalla città, dell’uscita. Non è del resto ciò che gli accadimenti storici ci riportano violentemente all’attenzione? Un’epoca la nostra in cui si ritorna al paradigma politico della *deportazione*. Cos’è una deportazione? È una doppia uscita forzata e decisa da un potere sovrano. È innanzitutto l’uscita forzata di un gruppo di persone da un luogo che quelle persone hanno eletto come propria casa: l’uscita da una città, da una *polis*. Ma è anche l’uscita da una certa forma umana di vita, *bios*, per adattarsi alle uniche condizioni che restano al di fuori della città, *zoe*. La deportazione è una disgregazione dell’agglomerato umano definito *civile* e l’uomo ridotto alla nuda vita non è se non colui *che viene fatto fuori dalla città*.

Ecco, urbanocene in qualche modo ribalta la questione agambeniana, rispettandone i termini oppositivi. Per il filosofo italiano tutto nasce dall’evidenza del fatto che *bios*, portato alle estreme conseguenze, produce la situazione limite della nuda vita che, a sua volta, finisce per contestare la legittimità dell’esistenza di ciò che l’ha prodotta. Il tragico di urbanocene è invece la consapevolezza che *zoe* non è solo ciò che è stato *oltrepassato* dalla forma di vita sociale chiamata *bios*, ma è anche il fondamento *necessario e rimosso* di tale forma di vita. La nuda vita non è solo ciò che viene dopo il potere sovrano, ma è anche ciò che lo precede e viene incessantemente sacrificato fin da subito. *La crisi ecologica non è soltanto la crisi dell’altro, ma è anche la crisi dello stesso*. Una sintesi e una dipendenza che definiscono alla perfezione i termini canonici dell’ecologia politica⁷.

Già per questo urbanocene è una categoria problematica in senso fondamentale – almeno per la filosofia. Perché rovescia il movimento

⁶ Ivi, pp. 86-87.

⁷ È su queste basi che si consuma il distacco teorico e pratico di Gorz dal socialismo. Esso avrebbe, per il filosofo francese, riconosciuto la giusta pretesa di critica al sistema economico capitalistico; ciò nonostante avrebbe però sacrificato l’ecologia *politica* all’ecologia *economica*. La grande rilevanza di Gorz consiste precisamente in questa consapevolezza dei rischi corsi dall’umanità “se il capitalismo sarà costretto a tener conto dei costi ecologici senza che un attacco politico [*l’ecologia politica, ndr*], sferrato a tutti i livelli gli sottragga l’egemonia dell’operazione e gli opponga un progetto di società e di civiltà completamente diverso” (A. Gorz, *Ecologia e politica*, Cappelli, Bologna 1978, p. 20. Cfr. anche ID., *Ecologia e libertà*, Orthotes, Napoli 2015).

precedente, quello per cui la città si agglutina per espulsione della *zoe*, lasciandola uscire fuori da sé. Si tratta adesso di riportare-dentro il fondamento rimosso senza il quale anche la città si sgretola. Ma se il *bios* si dà mettendo da parte la *zoe*, allora la crisi ecologica della città segnala non solo un contro-movimento ma anche un controsenso e un *contrattempo*: riportare un supplemento di nuda vita all'interno del *bios*, cioè una convivenza tra due forme di vita che sarebbero per definizione contrapposte. Qualcuno potrebbe obiettare che sto estremizzando i confini tra la città e il suo esterno e, oltretutto, lo sto facendo affidando la prima a un regime esclusivamente artificiale e tecnico, il secondo alla mitizzazione della pura natura. Non lo nego, ma tale estremizzazione mi permette di cogliere senza interferenze quale sia la questione che urbanocene ci consegna: può esistere una *città naturale* o è una contraddizione in termini?

A questo punto ci si potrebbe anche chiedere: siamo certi che il modo per arginare l'antropocene sia estendere il significato del *bios* anche alle persone non umane, che è uno degli obiettivi specifici dell'ecologia della sostenibilità⁸? Non è proprio il fatto stesso che la vita si sia trasformata dal *semplice fatto d'esistere a un artificio sociale* ciò che ridefinisce i contorni del rapporto con la vita tramite la mediazione della tecnica (che può essere anche soltanto la tecnica della parola, nel caso dell'animale umano, ma può essere anche la tecnica della convivenza civile, nel caso degli animali che abitano le nostre case, o anche la tecnica della antropomorfizzazione della natura, nel caso dei giardini urbani)?

La prima aporia si può dunque sintetizzare in questo modo: *proprio perché la sua genesi è trascendentale, non si dà una via d'uscita pacifica dall'urbanocene*. Non possiamo semplicemente contare su un supplemento di tecnica che mimetizzi la città dentro la natura (e viceversa), perché la questione sta precisamente in quel "supplemento di tecnica". Anche un rapporto non ostile tra la città e la natura non può darsi se non nella forma della domesticità o dell'addomesticamento. La città – in quanto supplemento di tecnica che produce bios e espelle *zoe* – appare sempre in contraddizione con la nuda vita, sia essa di animali umani, non umani, piante.

⁸ W. Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Città in sé e per sé o città moderna?

Se le cose stanno così, sembrerebbe non poter esistere un'ecologia *politica*. O meglio, un'ecologia della *polis* è una scienza in cui il genitivo compromette originariamente *la verbalità stessa dell'azione*. Se l'ecologia politica è il modo in cui cerchiamo di adattare i nostri modelli produttivi e i nostri modelli urbanistici alla sostenibilità dell'ambiente circostante, essa sarà sempre una scienza dell'uomo in cui il *primo* passo sarà l'incessante *trasformazione* della zoe in bios e *l'ultimo* sarà l'incessante *espulsione* della zoe dalla bios. L'ecologia politica non ha a che fare con la natura, ma con la sua trasformazione in *ousia* che la tecnica ha già ricondotto al rapporto (intenzionale o meno) con la comunità umana. Il concetto stesso di sostenibilità diventerebbe a questo punto aporetico. Ma per accordarsi con tale questione, è necessario operare un passaggio storico concettuale. Si tratta infatti di capire se intendiamo urbanocene come la rappresentazione spaziale o architettonica del capitalocene oppure se urbanocene è in potenza già presente nell'idea stessa di città.

In termini più chiari: se urbanocene è un'accelerazione di un processo che emerge nel momento in cui l'urbanizzazione diventa un fenomeno “fuori scala”, allora esso richiede *non una critica trascendentale alla città, ma piuttosto una teoria critica della città moderna*. Mentre la città è una forma di vita sociale in comune alle storie e alle civiltà umane, l'urbanocene avrebbe a che vedere con un fenomeno sociale situato storicamente. Sulla scia di tanti autori – per primo Benjamin – si tratterebbe così di operare una riduzione dell'oggetto della analisi filosofica: *che non è la città tout court, ma la città moderna*⁹. Sono due tesi contrapposte a cui però seguono due metodi filosofici altrettanto divergenti.

Se da un lato urbanocene è un fenomeno sociale ristretto, di esso si deve fare solo teoria critica e, soprattutto, la critica all'urbanocene non sarà affatto una critica alla *città tout court*, che anzi può essere recuperata sotto forma di immagine di emancipazione. *La città può valere ancora contro la città dell'urbanocene*. Un modo di utilizzare la città come immagine dell'emancipazione è per esempio di pensarla come rappresentazione territoriale dei *limiti*: l'architettura urbana altro non sarebbe se non scienza situata dei limiti del *bios* e della forma di vita sociale umana (e non umana). In fondo da Aristotele in poi la città non è un agglomerato umano indistinto e

⁹ Il riferimento è ovviamente W. Benjamin, *I “Passages” di Parigi*, 2 voll, Einaudi, Torino 2010.

indeterminato, ma esso risponde a delle misure e dei limiti ben precisi. Ogni *polis* può funzionare nei limiti della sua ragione urbana (con un certo numero di abitanti e dunque con un certo grado di estensione, ecc.). Da questo punto di vista non solo l'urbanocene non è che la rappresentazione spaziale del capitalocene, ma trova la propria genealogia (e la possibilità di una teoria critica corrispondente) precisamente nella nozione di crescita illimitata (nei corridoi delle nostre Università oggi diremmo “miglioramento continuo”) che è a fondamento del capitalismo¹⁰. Nel contesto di un sistema sociale fondato sulla crescita illimitata, probabilmente *urbanocene è legato più alla dis-misura delle megalopoli che alla scienza dei limiti della città.*

Al contrario, se accettiamo l'idea che l'atto fondativo della città è quello di separare *zoe* da *bios* e che è la città in quanto tale che pretende di colonizzare la natura conquistandola, definendola, limitandola, lasciandola fuori dalle mura o riportandola dentro, allora il metodo sarà necessariamente una filosofia trascendentale che metta tra parentesi il dato di realtà della città per concentrarsi sul suo *eidos*, sulla sua essenza.

La seconda aporia è dunque formale e metodologica: urbanocene manifesta un salto di qualità dell'industrializzazione e del capitalismo o una estenuazione di una violenza ontologica che è immanente all'idea stessa di città? È la città capitalistica quella che mette in discussione l'ecologia del mondo oppure essa non fa che portare alla massima estensione un principio entropico e trascendentale della città stessa? In che modo possiamo pensare la città senza essere compromessi con la separazione, la compromissione e il dominio come condizioni di possibilità del pensare la città? Credo che da questo punto di vista risulti quanto mai necessario approfondire *la storia della città* per capire quale sia – se vi sia – la discontinuità autentica tra la città industriale e capitalistica e la città universale. Senza la chiarificazione preliminare di tale nocciolo di discontinuità e di rottura non è possibile giungere a una definizione attendibile di ciò che è urbanocene.

Il desiderio e l'elementale

Se le cose stanno così, se l'urbanocene è un trascendentale della città, la città è semplicemente una distopia? Non vi sarebbe nessuna ipotesi di sostenibilità nella città se il peccato originale della città è la città stessa. Eppure non basta

¹⁰ Per una critica marxiana al mito della crescita e all'altezza delle sfide dell'antropocene cfr. S. Kohei, *Il Capitale nell'antropocene*, Einaudi, Torino 2024, in particolare pp. 114-163.

la separazione tra *zoe* e *bios* a definire completamente il movente umano dell'urbanizzazione. Dietro cui vi sono di sicuro cause economiche e materiali, ovviamente. Le quali, radicalizzate e trasformate dal capitalismo, hanno trasgredito i termini tradizionali che facevano la città niente meno che una rappresentazione spaziale di una scienza umana dei limiti, come ho scritto prima. Credo piuttosto che la città nasca fundamentalmente da un desiderio umano, che la rende un trascendentale e non solo un esempio paradigmatico di ciò che è insostenibile. *La città è l'invenzione umana più efficace per difendersi insieme dall'elementale*, cioè dalla natura nella sua incontrollabilità. Il primo carattere da sottolineare è così proprio la natura sociale del desiderio che anima la città. Di fronte all'elementale, l'essere umano scopre la propria socialità originaria.

Ma è il secondo carattere che ci interessa particolarmente. Come è noto, l'elementale non è un termine *in sé* negativo¹¹. L'elementale è la natura in quanto tale: l'incontrollabile della natura che si manifesta sia nella forma tragica di ciò che ci travolge (un disastro naturale) sia nella forma estetica di ciò che ci sorprende (un tramonto). L'elementale è la prima esperienza umana del *numinoso*: di ciò che trascende la ragione e si manifesta nella doppia veste del fascinoso e del tremendo¹².

È per questo che espellere dalla città è ancora un gesto che è umanamente inammissibile e al contempo sacralizza le vittime, perché le lascia scoperte di fronte al numinoso, alle forze incontrollabili dell'elementale. Ma allora urbanocene rimanda pure a tutt'altra questione: c'è un modo da parte degli esseri umani per venire a patti con l'elementale che non si debba tradurre nei termini della domesticità, dell'addomesticamento o del controllo da parte della tecnica (il cui esempio più di moda sono i boschi

¹¹ Per Levinas il primo rapporto con l'elementale è addirittura il godimento: “L'elementale mi conviene — ne godo; il bisogno cui risponde è appunto il *modo* di questa convenienza o di questa felicità. *Solo* l'indeterminatezza dell'avvenire dà insicurezza al bisogno, l'indigenza: l'elementale, nella sua perfidia, si dà sottraendosi. Non è quindi la relazione del bisogno con una alterità radicale che verrebbe ad indicare la non-libertà del bisogno. La resistenza della materia non urta come l'assoluto. Resistenza già vinta che si offre al lavoro, essa apre un abisso nello stesso godimento. Il godimento non si riferisce ad un infinito al di là di ciò che lo nutre, ma al dileguamento virtuale di ciò che si offre, all'instabilità della felicità. Il nutrimento viene come un caso fortunato” (E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2016, p. 142).

¹² Il riferimento è ovviamente a R. Otto, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2011.

verticali)? O forse c'è un lavoro di addomesticamento che non è necessariamente una conquista o una presa essenziale, ma è semplicemente *il passaggio dall'elementale al naturale*? Per rendere la questione più chiara propongo un esempio. C'è una città che si costituisce trasformando l'animale selvaggio – che porta con sé la fierezza del numinoso – in animale domestico, la cui natura è stata trasformata dalla tecnica umana. Ma tra il cane randagio e il cane che passeggia col cappottino c'è probabilmente una via di mezzo, che consiste nel lavorare per ridurre l'elementale senza comprometterne il naturale. Che differenza c'è tra l'elementale e il naturale? Il naturale è l'elementale *senza il numinoso*. Dunque conserva la sua estraneità minimizzandone i rischi per la sopravvivenza umana. Un paradigma nuovo della città, perché si tratterebbe adesso di immaginare il rapporto con ciò che sta fuori dalle mura né in termini di ostilità né in termini di intimità, ma in quelli di *estraneità non ostile*, di alterità naturale e non elementale.

Quella che sembra una questione del tutto astratta è in effetti molto concreta. Perché noi non conosciamo altre città che non siano “città del lavoro”¹³, e questo ben prima dell'invenzione moderna della società del lavoro¹⁴. Ma cos'è il lavoro, se non essenzialmente l'energia che trasforma la resistenza dell'elementale in qualcosa di determinato, atteso, noto? Probabilmente sta anche qui uno dei grandi motivi della discontinuità tra la città capitalistica e la città come desiderio trascendentale dell'umano. Quest'ultima era un insieme di persone mosse dal desiderio di proteggersi dall'elementale e organizzate socialmente secondo una divisione del lavoro che prevedeva l'incessante trasformazione dell'ignoto in noto¹⁵. Al contrario, la città moderna sembra essere organizzata in funzione di un lavoro che ha rimosso il desiderio di un rapporto non ostile con la natura per concentrarsi sulla riproduzione di oggetti e di merci. Una trasformazione ontologica che già Marx metteva in luce e che però va recuperata, per capire appieno urbanocene. Abbiamo dimenticato che il desiderio della città sta nel

¹³ Sul tema cfr. B. Trentin, *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, Firenze University Press, Firenze 2014.

¹⁴ Cfr. S. Labate, *Lavoro e modernità. Un saggio filosofico*, ETS, Pisa 2025.

¹⁵ Per la verità questo lavoro come riduzione dell'ignoto in noto non aveva che vedere solo con l'elementale naturale, ma anche con il nemico umano. Che però, in quanto sta fuori dalle mura, si confonde in qualche modo con l'elementale della natura, almeno ne condivide lo stesso carattere numinoso.

rispondere insieme alla furia dell'elementale per accontentarci di credere che esso consista nell'accumulazione di capitale e di merci.

Certo, persino nell'evocazione quasi nostalgica della città come desiderio di un rapporto non ostile con la natura, dobbiamo riconoscere che la città è sempre stata anche un campo di tensione in cui l'elementale si dissimula, si nasconde e si mimetizza. Rimane celato come rimane celata l'animalità di animali che non si addomesticano. Anche i quartieri più artificiali contengono al proprio interno riserve di elementare che resiste e che non può essere annichilito fino in fondo. È così che per evitare piante infestanti abbiamo inventato dispositivi tecnologici che non hanno nulla a che vedere con la natura. La città appare come uno spazio conteso, anche se noi fingiamo di non accorgercene nemmeno più. Le biocity addomesticano le città rimuovendo la contesa infinita tra l'elementale e la tecnica che in esse accade incessantemente. Ogni strada ha le sue trappole per topi, seppur nascoste allo sguardo. Ogni casa deve fare i conti con ragni rossi, zanzare tigre, escrementi di uccelli, erbacce che crescono sui bordi dei mattoni. È così che *il numinoso ritorna*. Come nel meraviglioso e celebrato racconto breve di Italo Calvino dedicato a *Le formiche argentine*. La città è lo spazio di una contesa con la natura che non finisce mai. Forse il peccato originale dell'urbanocene sta nella presunzione di poter vincere definitivamente questa contesa attraverso la piena sostituzione dell'elementale con la tecnica, mentre il destino della città è di dar luogo fedelmente a tale contesa, rassegnarsi al fatto che non vi sia altro da fare se non continuare: “gli abitanti riprendevano la loro misera vita assieme alle formiche”¹⁶.

Vie di fuga

Il percorso paradossale della città è che rischia di essere interpretata - dentro l'urbanocene - come una distopia, quando la sua intenzionalità fondamentale è essenzialmente utopica. Ma andiamo con ordine. A me pare che oggi prevalgano due vie di fuga dall'urbanocene e che entrambe siano, per motivi differenti, poco convincenti. Proverò a descrivere tali vie di fuga sotto il segno della *convivialità* la prima e del *nomadismo* la seconda.

La prima via d'uscita è quella *regressiva o nostalgica*. Che non fa solo riferimento alla città monumentale a cui siamo tanto legati. In fondo anche

¹⁶ I. Calvino, *La formica argentina*, in Id., *Romanzi e Racconti*, Mondadori, Milano 2004, p. 480.

l'innamoramento di Nancy per Los Angeles e la decostruzione della monumentalità della città va nel senso di porre la questione di ciò che viene dopo la città¹⁷. E la tentazione più immediata è quella della nostalgia: ciò che viene dopo è ciò che c'è stato prima. Urbanocene è l'esito inevitabile della modernità e dunque ci tocca fare un passo indietro nel tempo. In termini concreti ciò vuol dire sostituire il paradigma della città con quello della convivialità. Che differenza c'è tra questi due modelli? Sommarariamente: la convivialità non è fondata né direttamente né indirettamente sul primato della tecnica; i legami umani che ne scolpiscono l'intreccio sono misurati e non si istituiscono anonimamente; l'estensione spaziale della convivialità è limitata e i rapporti con la natura, non essendo mediati dalla tecnica, limitano lo spazio dell'*uti*. La natura si utilizza *quanto basta a sopravvivere*, ma anche sopravvivere *ha un limite*. Perché definisco questa opzione – i cui riferimenti più raffinati sono senza dubbio Pier Paolo Pasolini e Ivan Illich¹⁸ – come regressiva? Perché il ritorno alla società vernacolare – pur con tutto il fascino filosofico e il carico di critica del presente che reca con sé – mi pare faccia riferimento a un insieme di persone che stanno insieme in forma di comunità ma non producono letteralmente una città.

Una città non solo non deve essere identificabile con una comunità, pena un identitarismo che comporta dei rischi politici evidenti, ma consta perlomeno di un intreccio irriducibile tra comunità e società. Non è propriamente né l'una né l'altra, essendo in maniera indistinta entrambe le cose.

Molto sommarariamente gli elementi che distinguono le città (moderne) dalle comunità sono due, che convivono nelle città pur essendo tra loro in contraddizione: l'istituzionalità e l'informalità.

L'istituzionalità rimanda alla necessità che dentro una città vi sia il riconoscimento del potere, mentre dentro una comunità il potere agisce senza la necessità della propria formalizzazione.

¹⁷ Il riferimento è al libretto di J.-L. Nancy, *La città lontana*, Ombre Corte, Verona 2002.

¹⁸ In realtà Illich e Pasolini propongono due interpretazioni diversissime del moderno. Nel primo c'è il tentativo di decostruire il moderno nel suo impianto genealogico. Il che significa che la regressione è quasi un manifesto programmatico per opporsi a quella che Franco La Cecla definiva come "nemesi della modernità". Nel secondo invece la regressione non è che la via estetica che la *passione* della nostalgia permette di fronte all'imporsi di una nuova forma di moderno, che Pasolini definisce "neocapitalismo". Sul tema cfr. F. La Cecla, *Ivan Illich e l'arte di vivere*, Elèuthera, Milano 2018, p. 51; P. Desogus, *In difesa dell'umano. Pasolini tra passione e ideologia*, La Nave di Teseo, Milano 2025.

L'informalità della città è invece un livello ulteriore rispetto alla de-istituzionalizzazione illichiana della società, perché è *l'informalità degli sconosciuti, non dei compagni*. Nella città c'è anche un sottosuolo, un'anonimità, un'indistinzione che rende la nozione di città eccedente rispetto alla comunità. Tutti noi abbiamo fatto esperienza del "perdersi" dentro una grande città. Cioè, letteralmente, del "non poter essere riconosciuti".

Al di là della difficoltà a rintracciare seriamente una comunità che è niente di più che un essenzialismo a cui non riusciamo a rinunciare, la città è fatta di incontri casuali sul marciapiede, in cui ci può essere la scortesìa, l'informalità, la cordialità, la premura, la disattenzione¹⁹. Il non-so-che definisce l'incontro nella città. Non solo il mio prossimo, ma anche il mio estraneo.

Ma questa è la città o è la *città moderna*? Torniamo così all'inizio della questione. Ecco, se la critica alla città moderna e all'urbanocene diventa la nostalgia per la società vernacolare, io mi chiedo se il comunitarismo sia un guadagno rispetto alla complessità antropologica che le città moderne hanno permesso di raggiungere o se non si perdano tratti essenziali della città umana in sé e per sé, compreso il diritto all'opacità.

La seconda via d'uscita è la scoperta del *nomadismo* come essenza dell'umano. Per resistere all'urbanocene dobbiamo trasformare l'intreccio di ciò che definiamo città regolandolo secondo i flussi, le contaminazioni, le singolarità, ecc. Mi sto riferendo ovviamente alla versione deleuziana della città, che ha ancora senso nella misura in cui de-istituzionalizza e de-personalizza i legami. Essi non traggono più il loro senso né dal surplus rappresentato dalla istituzionalizzazione del potere che presiede al controllo sociale né dalla persistenza del soggetto che risiede dentro una città per costruirsi un'identità personale e riconoscibile. L'uscita postmoderna dalla città moderna sarebbe così l'apologia del nomadismo come tratto fondamentale dei legami umani. Ma una città affidata ai flussi, de-istituzionalizzata e de-personalizzata è ancora una città? O il destino umano è sempre stato reso sostenibile dall'intreccio che definiamo città, nonostante e grazie alla sua tecnica che espelle e difende dall'elementale delle persone che convivono a partire dalla terzietà di leggi che hanno in comune?

¹⁹ Sul tema cfr. M. Henaff, *La città che viene*, Castelvecchi, Roma 2018.

Conclusioni

Perché insistere sulla città, allora, nonostante l'urbanocene? Qui le questioni che abbiamo istruito finora si intrecciano ulteriormente.

Se prendiamo i termini della prima questione, si capisce come la resistenza della *zoe* non può finire con l'abbandono del *bios*. Se non è più sostenibile il *bios* come *epoché* della *zoe* – messa tra parentesi che è molto più distruttiva, perché non si limita a mettere da parte ma la consuma e ne mette in discussione la sopravvivenza stessa – l'urbanocene non può neanche consegnarci alla *fine del bios*, se *bios* e *città* non si danno se non insieme.

La seconda questione rimanda a una scelta fondamentale, cioè se trascendentalizzare la città – trovando in questo modo la forma per farla sopravvivere nonostante l'urbanocene – oppure se storicizzarla e, in questo modo, limitare l'urbanocene a una critica alla forma storica della città moderna.

La terza questione apre lo scenario dell'urbanocene non solo nei riguardi della natura da proteggere, ma anche alla natura da cui proteggersi – nella forma dell'elementale.

La quarta questione mette fuori gioco quelle che sono le varianti culturali più diffuse della città oltre urbanocene: la convivialità e il nomadismo.

Come un gioco dell'oca, tutte le quattro questioni ci riportano dentro la crisi della città piuttosto che contribuire a risolverla. Consapevole di quanto limitata sia la mia proposta, avanzo l'ipotesi che non possiamo rinunciare alla città persino dinanzi all'urbanocene, soprattutto per *il contenuto utopico che l'idea di città reca con sé*. La città è sempre e solo un'idea, di cui le città concrete non sono che manifestazioni sensibili, imperfette e perciò destinate alla metamorfosi incessante.

In fondo è proprio Italo Calvino che mette in luce quest'essenza utopica della città e contribuisce anche a spiegarne il senso. In modo particolare segnalo due passaggi, che sorprendentemente non recupero da *Le città invisibili*.

Il primo è tratto dalle *Lezioni americane* e, soprattutto, dalle riflessioni dedicate all'esattezza. Ciò che emerge è *l'intenzionalità utopica come condizione strutturale per pensare la città*. Sono pagine molto serrate e combattute, in cui Calvino mette in luce la duplicità strutturale

dell'esattezza²⁰, che riguarda sia l'estensione (la conoscenza estesa di tutto ciò che esiste singolarmente) sia la profondità (la conoscenza dell'unità che tiene insieme tutto ciò che esiste). Lucidamente, Calvino rimanderà in queste pagine all'esattezza come esigenza di tenere insieme una "mathesis universalis" con una "mathesis singularis". Da questo punto di vista sembrano pagine quasi kantiane, nella misura in cui si sottolinea il rapporto tra necessità dell'universale e analitica del sensibile. Ecco, a un certo punto Calvino scrive esplicitamente che la metafora dell'esattezza che gli pare più efficace è proprio quella della città: "Un simbolo più complesso, che mi ha dato le maggiori possibilità di esprimere la tensione tra razionalità geometrica e groviglio delle esistenze umane è quello della città"²¹.

Vi sarebbe dunque una simbolica della città – di cui l'effettività urbanistica sarebbe nient'altro che la rappresentazione – per cui l'intenzionalità utopica che è in azione è quella dell'esattezza come principio di ordine tra "razionalità geometrica" e "groviglio delle esistenze umane". Ogni città è imperfetta, eppure ogni città è mossa dall'intenzionalità utopica della perfezione. La città diventa quasi la rappresentazione spaziale del sommo bene kantiano. Il tentativo puramente pratico di fare accordare due sfere difformi della conoscenza: razionalità e groviglio, semplicità e complessità, movimento e stasi.

L'urbanocene non mette in crisi questa simbolica della città, ma per certi versi l'acuisce. Perché quel groviglio delle esistenze non concerne più soltanto le esistenze umane e, di conseguenza, quella razionalità geometrica non può applicarsi soltanto ai camminamenti degli esseri umani. L'intenzionalità utopica della città diventa ora letteralmente la questione del *cosmo come città*, cioè di un ordine di esattezza che non può limitarsi alle costruzioni umane ma deve essere esteso all'intero del mondo e che però, al contempo, non può darsi se non nella spazialità di una città. Sia detto per inciso: in fondo il primo a riconoscere che è proprio l'intenzionalità utopica della città a restare quando la città come tale viene messa in crisi dalla propria finitezza è stato Agostino, per cui anche la mente di Dio non può che pensare l'esattezza dell'ordine secondo l'utopia della città. Non esiste un regno di Dio se non come *Civitas Dei*.

²⁰ "Nelle *Città invisibili* ogni concetto e ogni valore si rivela duplice: anche l'esattezza" (I. Calvino, *Lezioni americane*, Mondadori, Milano 2013, p. 72)

²¹ *Ibidem*.

Il secondo passaggio è dentro un grande e misconosciuto romanzo dedicato all'idea di città, che non è *Le città invisibili* (sarebbe troppo facile) ma il *Diario di uno scrutatore*. In un certo senso il dualismo tra *bios* e *zoe* si può trovare nella tensione tra il cittadino della *polis* – colui che esercita il proprio diritto al voto – e la natura ferita e incontrollabile che si manifesta nei malati del Cottolengo, coloro il cui *bios* non riesce mai a troneggiare pienamente sulla *zoe*. La città descritta dal nostro scrutatore è dunque colta e fotografata nell'istante più lucido della sua contraddizione: laddove cittadino ed essere vivente *devono* distinguersi ma *restano* confusi. Una città insostenibile all'ennesima potenza: non solo in rapporto con ciò che sta fuori dalle proprie mura, ma anche in rapporto a coloro che la abitano e che, però, non riescono mai fino in fondo ad esserne solo dentro. La descrizione più esemplare di una città insostenibile e indifesa, tutto sommato. Eppure, al culmine di questo sforzo descrittivo, Calvino ci lascia in eredità un finale quasi camusiano: “donne nane passavano in cortile spingendo una carriola di fascine. Il carico pesava. Venne un'altra, grande come una gigantessa. E lo spinse, quasi di corsa, e rise e tutte risero. Un'altra, pure grande, venne spazzando con una scopa di saggina. Una grassa grassa spingeva per le stanghe alte un recipiente carretto su ruote di bicicletta, forse per trasportare minestra. Anche l'ultima città dell'Imperfezione ha la sua ora perfetta, pensò lo scrutatore, l'ora, l'attimo in cui in ogni città c'è la città”²².

La città sarebbe l'ora perfetta in cui ci si scopre abitati dalla città in cui si abita. Un essenzialismo utopico o un platonismo urbano: potremmo definire così questa resistenza calviniana della città. Apparentemente però quest'idea di città non ha nulla a che fare con la crisi della città che definiamo urbanocene. A meno che non riconosciamo ciò che ho accennato prima: che questa idea di sommo bene che rappresenterebbe l'intenzionalità utopica della città emerge precisamente in rapporto alla confusione tra *bios* e *zoe*, evocata nel particolare spazio di città che è rappresentato da Cottolengo. In termini più decisi: è come se l'intenzionalità utopica della città fosse controfattuale rispetto all'effettività trascendentale che costruisce fin da Aristotele le città come spaziature del dentro e del fuori, dell'artificiale e del naturale, della tecnica e della natura. Da qui, almeno secondo me, la necessità di recuperare la città *contro* l'urbanocene e non di dismettere la sua intenzionalità utopica ancora latente. Le città architettate sono infiniti tentativi di costruire città

²² I. Calvino, *La giornata di uno scrutatore*, in Id., *Romanzi e Racconti*, Mondadori, Milano 2022, vol. 2, p. 78.

insostenibili che contengono il desiderio di immaginare città sostenibili. E le città insostenibili sono inabitabili – dagli esseri viventi tutti – nella misura in cui contraddicono il loro contenuto utopico e il loro slancio regolativo. L’urbanocene è l’epifania di questa contraddizione inscritta nel cuore della storia della città: una controfattualità utopica che, di fronte al fallimento delle città, può forse emergere in tutta la sua latenza emancipativa. Oltretutto, la città utopica deve essere fatta agire non solo contro le città costruite dagli esseri umani per loro stessi, ma anche per mettere in salvo – per quanto possibile – il cosmo intero. Se per secoli l’utopia della città recava con sé la convinzione che fosse necessaria una partizione dello spazio che fosse nient’altro che la mappatura di una scienza dei limiti, oggi il vero salto di qualità da fare è rinunciare alla città come scienza dei limiti e immaginare un’estensione cosmica dell’intenzionalità utopica della città. Pensare la città come utopia del cosmo e non più soltanto come utopia dell’umano e dei suoi limiti.

Mi rendo conto che tutto ciò può dar luogo a una vera e propria mistica della città utopica, se non si affrontano preliminarmente alcune questioni che abbiamo già accennato e che rimandano alla natura strutturalmente aporetica della città.

In primo luogo il fatto che la città come utopia del cosmo resta una produzione umana: come fare a immaginare una città che non sia un prodotto delle mani che agiscono per costruirla? Come de-costruire il lavoro umano che è necessario ontologicamente alla costruzione della città?

In secondo luogo: la città come utopia non solo è moderna ma è anche occidentale. E qui l’aporia è tutta storica e del tutto attuale. Le megalopoli non sono più città europee e nemmeno occidentali. La città che oggi è un luogo prevalentemente non occidentale è un’utopia del tutto occidentale. Anche l’utopia della città è una forma di colonialismo occidentale? O ciò che l’Occidente ha messo in forma di “scienza della città” non è che la risposta a un desiderio umano che è un desiderio persino messianico, come Isaia che vede il leone e l’agnello che stanno insieme? Per quale motivo si è spinti ad andare verso le città? Il desiderio della città è solo capitalistico? Questo desiderio è il capitalismo? È la modernità? O è l’utopia?

Insomma, l’unica cosa di cui sono certo è che l’urbanocene richiede un’assunzione di responsabilità: non pensare semplicemente al fallimento della città, ma ripensare nuovamente alle sue molteplici genealogie. Trovare il modo per fare agire la città contro le città, per scoprire quell’ora di

perfezione di cui scriveva Calvino e che è nascosto dentro la follia entropica delle città contemporanee.

ABITARE LA *FITOPOLIS*
ONTOLOGIA, ECOLOGIA E POLITICA TRA STEFANO
MANCUSO, MIGUEL BENASAYAG E MICHEL SERRES
*GIUSEPPE MAFALI**

Abstract

This essay explores Italian biologist Stefano Mancuso's proposal to reimagine urban systems as *Fitopolis*—an emblematic term that implies at least three transformative aspects. *Fitopolis* is, first and foremost, a city abundant in vegetation and biodiversity; it is structured around a sustainable urban organization; finally, it represents the operational recognition of the symbiotic relationships that indissolubly link social systems to natural ecosystems. To examine the political effects related to the metamorphosis of the subject within this urban paradigm shift, the essay engages with the thought of contemporary philosophers such as Miguel Benasayag and Michel Serres, whose epistemological and political reflections can provide a conceptual framework for understanding *Fitopolis* not merely as an ecological model, but as a radical reconfiguration of human and non-human cohabitation.

Keywords: Fitopolis, Biodiversity, Symbiosis, Urban transformation, Human–non-human cohabitation

In che senso Fitopolis

I profondi rivolgimenti epistemologici che hanno attraversato le scienze tra il XIX e il XX secolo hanno condotto alla formulazione di una filosofia della natura declinata nei termini di un'ontologia pluralista, storico-complexa ed eco-centrica. Tra gli innumerevoli contributi paradigmatici di una scienza tuttora in trasformazione, particolarmente interessanti sono gli studi e le riflessioni di Stefano Mancuso, biologo o, più propriamente, neurobiologo delle piante; studi relativi alla possibilità di riorganizzare gli spazi urbani alla luce di una filosofia dell'ambiente e dell'ecologia in confronto con le più recenti sistemazioni teoriche e categoriali acquisite dalle scienze e dall'epistemologia.

*Dottorando in Filosofia, Università di Messina.

DOI Code: 10.1285/i18285368aXXXIXn109p141

La scelta di prestare attenzione filosofica ad una simile riorganizzazione degli spazi o, meglio, degli ambienti urbani²³ è mossa dalla necessità di voler superare i due principali atteggiamenti che, come l'epistemologo, psichiatra ed ex-guerrigliero franco-argentino Miguel Benasayag ha lucidamente illustrato, possono essere assunti in relazione alle plurime manifestazioni delle crisi che l'era contemporanea si trova ad affrontare quali il riscaldamento globale, l'estrema antropizzazione degli ambienti, la *governance* algoritmica e la *post-democrazia*²⁴. Gli atteggiamenti in questione sono "accontentarsi di contemplare il disastro o, peggio ancora, di godere del disastro abbandonandosi alle gioie del consumismo e del divertimento"²⁵.

Secondo Benasayag, al contrario

scommettere che il mondo "reggerà" è l'unica via che ci consente di affrontare la realtà delle minacce ecologiche, demografiche, economiche e sanitarie che si presentano ai nostri contemporanei come un vero e proprio nucleo di impensabile. E qui occorre davvero leggere "impensabile" e non "impensato". Perché l'impensabilità di tale oscurità non è una messa in scacco della ragione o del sapere. Essa designa piuttosto quel focolaio irriducibile d'incertezza che è proprio di un sistema complesso che ci impedisce di prevedere ciò di cui l'avvenire sarà fatto.²⁶

²³ Per riferirsi ai contesti urbani rendendo pienamente conto del carattere storico-sistemico che li distingue, al termine *spazio*, legato ad un lessico euclideo, è preferibile quello di *ambiente*, in grado di coglierne gli aspetti termodinamici ed ecologici. Per un approfondimento circa il passaggio – sancito dalla legge di Fourier – dal concetto di spazio a quello di ambiente, cfr. Giuseppe Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della Ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008, p. 98.

²⁴ Vd. M. Benasayag, R. Meyran, *La Tyrannie des algorithmes*, Textuel, Parigi 2019 (*La tirannia dell'algoritmo*, trad. di Eleonora Missana, Vita e pensiero, Milano 2020).

²⁵ M. Benasayag, B. Cany, *Les nouvelles figures de l'agir. Penser et s'engager depuis le vivant*, Le Pommier, Parigi 2021 (*Corpi viventi. Pensare e a gire contro la catastrofe*, trad. di Eleonora Missana, Feltrinelli, Milano 2022, p. 11). Per approfondire le cause delle molteplici ed interrelate crisi dell'età contemporanea, vd. F. Capra, *Patterns of Connection. Essential Essays from Five Decades*, High Road Books, Albuquerque 2021 (*Le relazioni della vita. I percorsi del pensiero sistemico*, trad. di Tullio Cannillo, Aboca, Sansepolcro 2022, pp. 179 e ss.).

²⁶ Ivi, p. 12.

Affermare che tutto è perduto e che ogni tentativo di fronteggiare le crisi è vano non può pertanto essere ammesso dato che, “proclamando che la catastrofe è certa, si dà ragione ai cantori del presunto “realismo tecnico-economico” che, proprio mentre distruggono la vita e la cultura, si giustificano dicendo che non c’è alternativa”²⁷.

Così, facendo uso di un lessico spinoziano²⁸ che ben si adatta alle proprie tesi politico-sociali, oltre che epistemologiche, Benasayag ha ribadito che “è solo esplorando i possibili del vivente, della cultura e dei nuovi modi di articolazione tra l’umano e gli ecosistemi che potremo far emergere nuove figure dell’agire capaci di dispiegare la potenza e la gioia”²⁹.

Indispensabili, a tal fine, saranno i contributi di una scienza rinnovata, una *scienza nuova*³⁰ che, come ha illustrato l’opera di Edgar Morin, sia in grado, finalmente, di assumere la complessità del reale evitando mutilanti riduzionismi. In particolare, ha affermato Michel Serres, saranno le nuove *scienze della vita e della terra* a guidare il rinnovato sapere scientifico, anche in rapporto alla questione urbana. Queste scienze, infatti,

²⁷ Ibidem.

²⁸ Il pensiero di Spinoza è tra le principali fonti filosofiche di Miguel Benasayag, che ha affermato: “Sono spinozista dal momento che ritengo che l’unica cosa che esista sia il bene, la potenza. Vi sono movimenti che puntano alla sua diminuzione (il capitalismo), e tuttavia esiste un bene che cerca di svilupparsi. [...] Spinoza presuppone un’esigenza interna nella modalità dell’essere. In effetti, la sostanza esiste interamente all’interno della modalità dell’essere, in quanto esigenza di mantenersi e di svilupparsi nel suo *conatus*” (M. Benasayag, *Parcours. Engagement et résistance, une vie*, Calmann-Lévy, Parigi 2001; *Cammino. Impegno e resistenza, una vita. Conversazioni con Anne Dufourmantelle* in M. Benasayag, *Malgrado tutto. Percorsi di vita*, trad. di Cristiano Screm, Jaca Book, Milano 2023, cit., pp. 160-161). Cfr. M. Benasayag, A. del Rey, *Éloge du conflit*, La Découverte, Parigi 2007 (*Elogio del conflitto*, trad. di Federico Leoni, Feltrinelli, Milano 2008); B. Spinoza, *Etica*, trad. di Gaetano Durante, Bompiani, Milano 2007; G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1968 (*Spinoza e il problema dell’espressione*, trad. di Saverio Ansaldi, Quodlibet, Macerata 2022).

²⁹ M. Benasayag, B. Cany, *Corpi viventi*, cit., p. 19.

³⁰ Cfr. E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Le Seuil, Parigi 1973 (*Il paradigma perduto. Che cos’è la natura umana?* trad. di Eugenio Bongioanni, Mimesis, Milano 2020); Giambattista Vico, *La scienza nuova*, a cura di Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1967; Id., *Degli elementi*, a cura di Giuseppe Gembillo e Concetta Celi, Armando Siciliano, Messina 2025; Annamaria Anselmo, *Vico ed Hegel “fonti” filosofiche della sociologia di Morin*, “Accademia Peloritana dei Pericolanti, Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti”, 1998, n. LXXIV, pp. 227-239.

praticano una maniera di conoscere più condivisa, aperta, legata, ove colui che conosce partecipa alle cose che conosce, rinasce persino da esse, tenta di parlare la loro lingua, ascolta la loro voce, rispetta il loro habitat, vive la medesima storia evolutiva, è affascinato dai loro racconti ed infine limita, attraverso di loro o per loro, il suo potere e la sua politica, così curiosamente nominata dalla città, dove si assenta la Biogea.³¹

È entro questo contesto epistemologico che Miguel Benasayag ha più volte affermato che gli studi biologici di Stefano Mancuso rappresentano un sapere pienamente capace di rendere conto della complessità del vivente. “Il lavoro di Mancuso”, ha chiarito l’epistemologo argentino,

si pone in contrasto con l’ontologia naturalista moderna, in cui le piante sono oggetti senza nessun tropismo e nessuna autonomia, che si possono padroneggiare e piegare ai nostri progetti. I suoi esperimenti mostrano che la pianta, che non corrisponde per nulla a un soggetto passivo, è in grado di svolgere funzioni che dapprima erano attribuite esclusivamente agli animali.³²

³¹ M. Serres, *Biogée*, Éditions-dialogues.fr, Brest 2010 (*Biogea*, trad. di Maurizio Costantino e Rossana Lista, Asterios, Trieste 2016, p. 31).

³² M. Benasayag, T. Cohen, *Cinque lezioni di complessità*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 110. Occorre segnalare che quelli di Stefano Mancuso non sono i soli studi volti a ridefinire l’immagine del regno vegetale; su ciò vd. F. Baluska, M. Gagliano, G. Witzany (a cura di), *Memory and Learning in Plants*, Springer, Berlino 2018; M. Gagliano, *Thus Spoke the Plant: A Remarkable Journey of Groundbreaking Scientific Discoveries and Personal Encounters with Plants*, North Atlantic Books, Berkeley 2018 (*Così parlo la pianta. Viaggio straordinario tra scoperte scientifiche e incontri personali con le piante*, trad. di Alessandra Castellazzi, Nottetempo, Milano 2022); P. Calvo, N. Lawrence, *Planta Sapiens. Unmasking Plant Intelligence*, Little, Brown Book Group, Boston 2023 (*Planta Sapiens. Perché il mondo vegetale ci assomiglia più di quanto crediamo*, trad. di Allegra Panini, Il Saggiatore, Milano 2022); M. Marder, *The Philosopher’s Plant: An Intellectual Herbarium*, Columbia University Press, New York 2014 (*La pianta filosofale. Un erbario intellettuale*, trad. di Tommaso Garavaglia, Mimesis, Milano 2025); A. Trewavas, *Plant Behaviour and Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2014; M. Hall, *Plants as Persons. A philosophical botany*, State University of New York Press, New York 2011; F. Hallé, *La vie des arbres*, Bayard, Parigi 2024 (*La vita degli alberi*, trad. di Lucrezia Lenti, Antonia Guarini, Poiesis, Alberobello 2023); J. H. Wandersee, E. E. Schussler, *Preventing Plant Blindness*, “The American Biology Teacher” 1999, 61, no. 2, pp. 82-86; E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018.

Le ventennali ricerche di Stefano Mancuso consegnano, in effetti, l'immagine di un regno vegetale pienamente cognitivo, dotato della capacità di percepire variazioni ambientali anche grazie a particolari meccanismi mnemonici e di apprendimento³³. Enfatizzando la continuità cognitiva comune alla totalità dei viventi, le teorie di Mancuso possono essere accostate, come ha fatto il fisico austriaco Fritjof Capra, alla teoria dell'autopoiesi formulata dai neurofisiologi cileni Humberto Maturana e Francisco Varela, nonché alle note riflessioni relative all'unità mente-corpo e al ruolo omeostatico delle emozioni e dei sentimenti espresse dal neurologo portoghese Antonio Damasio³⁴.

³³ Numerose sono le critiche rivolte alla neurobiologia vegetale. In particolare, parte della comunità scientifica ritiene che descrivere le piante come sistemi intelligenti rischierebbe di ridurre le peculiarità del regno vegetale a caratteristiche appartenenti alla sola esperienza umana. L'obiettivo del biologo italiano, tuttavia, non è quello di assimilare le proprietà delle piante a quelle umane ma, al contrario, di rilevare una continuità storico-evolutiva, organica e cognitiva al medesimo tempo, che accomuna la totalità degli organismi viventi. Ha chiarito in proposito Mancuso che "la vita è sostanzialmente un processo cognitivo, tanto che non è possibile immaginare vita senza cognizione: come si può immaginare, in termini anche molto banali, un essere vivente che non sia in grado di risolvere problemi, e quindi che non sia capace di essere "intelligente" in una sola parola? Il più semplice, il più umile degli esseri viventi è costretto a risolvere problemi, per sopravvivere, in ogni momento della sua esistenza" (S. Mancuso, F. Capra, *Discorso sulle erbe. Dalla botanica di Leonardo alle reti vegetali*, Aboca, Sansepolcro 2021, p. 39).

³⁴ "Secondo Maturana e Varela, infatti" ha scritto Capra, "la cognizione è l'attività coinvolta nell'auto-generazione, nell'autoperpetuazione delle reti viventi: in altre parole la cognizione è il vero e proprio processo vitale. L'attività organizzativa dei sistemi viventi a tutti i vari livelli della vita è dunque un'attività mentale perché le interazioni di un organismo vivente, pianta, animale o essere umano col suo ambiente, sono interazioni cognitive. In questo senso vita e cognizione sono inseparabilmente collegate. La mente, o più precisamente l'attività mentale, è immanente alla materia a tutti i livelli della vita" (S. Mancuso, F. Capra, *Discorso sulle erbe*, cit., p. 26). Cfr. H. Maturana, F. Varela, *De máquinas y seres vivos. Una teoría sobre la organización biológica*, Editorial Universitaria, Santiago 1972 (*Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, trad. di Alejandro Orellana, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1992); Id; *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the living*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1980 (*Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. di Alessandra Stragapede, Marsilio, Venezia 1985); Id; *El árbol del conocimiento*, Editorial universitaria, Santiago 1984 (*L'albero della conoscenza*, trad. di Giulio Melone, Garzanti, Milano 1992); H. Maturana, *Emociones y lenguaje en educación política*, Dolmen Ediciones, Palma de Mallorca 1992 (H. Maturana, X. Dàvila, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, trad. di Luisa Cortese, Elèuthera, Milano 2006). Vd. anche G.

Le configurazioni del vivente vegetale delineate da Mancuso riprendono, peraltro, alcune considerazioni sul rapporto tra il tutto e le parti già teorizzate da Goethe nel celeberrimo scritto di botanica del 1790 *La metamorfosi delle piante*³⁵. Per ragioni evolutive ed in virtù della propria sessilità, una pianta, lungi dall'essere definibile nei termini di un unico individuo le cui funzioni vitali sarebbero svolte da singole parti – gli organi – va, piuttosto, concepita come un sistema la cui organizzazione, diffusa e polifunzionale, si articola nella reiterazione di schemi e di forme³⁶. Analogamente alla celebre asserzione goethiana per cui, nella pianta, “tutto è foglia”³⁷, Mancuso ha mostrato che la singola parte del corpo vegetale costituisce una proiezione olografica, frattale³⁸, dell'intero e,

Gembillo, L. Nucara (a cura di), *Conoscere è fare. Omaggio a Humberto Maturana*, Armando Siciliano, Messina, 2008; A. Damasio, *Feeling & Knowing: Making Minds Conscious*, Pantheon, New York City 2021 (*Sentire e conoscere*, trad. di Isabella C. Blum, Milano 2022).

³⁵ “Già alla fine del Settecento iniziò a circolare l'idea che i vegetali – e in particolare gli alberi – si potessero considerare delle vere e proprie colonie, costituite da unità architettoniche reiterate. Nel 1790 J. Wolfgang von Goethe (1749-1832), brillante botanico oltre che grande letterato, scriveva: “Le branche laterali che si originano nei nodi di una pianta possono essere considerate come delle giovani piante singole che si attaccano al corpo della loro madre, nella stessa maniera con cui quest'ultima si fissa al suolo” (S. Mancuso, *Plant Revolution*, Giunti, Firenze 2023, pp. 45-46). L'osservazione di Goethe sulle branche laterali, riportata da Mancuso, si trova in J. W. Goethe, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, hansebooks, Norderstedt 2016 (*La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, trad. di Bruno Groff, Bruno Maffi, Stefano Zecchi, Guanda, Milano 2023, pp. 73-74). Ancora, Mancuso ha scritto: “Considerare una pianta come una colonia di parti modulari non è un'idea nuova. [...] Nel XVIII secolo illustri botanici come Erasmus Darwin e Johann Wolfgang von Goethe [...] ritenevano si dovessero considerare gli alberi come colonie di moduli che si reiterano” (S. Mancuso, *Plant Revolution*, cit., p. 153).

³⁶ Ivi, pp. 45-47.

³⁷ “La foglia è dunque la forma che ha capacità di metamorfosi: “Alles ist Blatt”, tutto è foglia; e la foglia è la pianta stessa ma anche una figura metaforica del divenire della natura. [...] La foglia dunque si trasforma in tutti i gradi di sviluppo della pianta: l'intero è presente in tutte le sue parti. La pianta è l'intero, ma l'intero è anche le sue foglie. A ogni stadio di sviluppo della pianta sono presenti le foglie trasformate in un modo o nell'altro, perciò tutte le parti hanno una similarità di base e tutte rassomigliano all'intero” (Stefano Zecchi, *Il tempo e la metamorfosi* in J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti*, cit., p. 21).

³⁸ Vd. B. Mandelbrot, *How Long is the Coast of Britain? Statistical Self-Similarity and Fractional Dimension*, a cura di Giuseppe Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2007.

conseguenzialmente, ogni funzione vitale è, in potenza, espletabile dalla totalità del sistema. Ha chiarito infatti Mancuso che

il modello vegetale non prevede un cervello, che svolge il ruolo di comando centrale, né degli organi singoli o doppi alle sue dipendenze. In un certo senso la loro organizzazione è il segno stesso della loro modernità: hanno un'architettura modulare, cooperativa, distribuita e senza centri di comando, in grado di sopportare alla perfezione predazioni catastrofiche e ripetute³⁹.

Tra le più recenti riflessioni di Stefano Mancuso vi è la proposta di una radicale, e urgente, rivoluzione urbana sulla base della relazione ecologica profonda e simbiotica che lega l'umano agli ecosistemi vegetali. Tale riorganizzazione cittadina è battezzata da Mancuso *Fitopolis*, letteralmente, città delle piante. Ciò significa “immaginare le nostre città come organismi diffusi e in comunità con il resto del vivente, in breve immaginare le nostre *fitopolis* costruite come fossero delle piante”⁴⁰.

Nel corso della storia dell'urbanistica, la tendenza principale è stata infatti quella di riprodurre, nell'ambito della pianificazione urbana, l'immagine del corpo emergente dalla fisiologia e dall'anatomia umana; un corpo inteso, quindi, come un insieme di organi, ciascuno dei quali specializzato ad espletare delle determinate funzioni vitali. Si tratta di

³⁹ S. Mancuso, *Plant Revolution*, cit., p. 145. È opportuno segnalare che anche la riflessione epistemologica contemporanea sulla medicina ha superato la rigida corrispondenza tra organo e funzione, presentando l'immagine di un corpo relazionale le cui molteplici funzioni possono essere più o meno distribuite entro la totalità dell'organismo attraverso un principio di organizzazione integrata. (Cfr. M. Benasayag, R. Meyran, *La tirannia dell'algoritmo*, pp. 50 e seguenti.) Ciò è massimamente valido per le funzioni cognitive, delle quali è responsabile non soltanto l'organo cerebrale ma, oltre il sistema nervoso periferico, anche il sistema immunitario, il sistema endocrino e il microbiota. Vd. F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press Ltd, Cambridge 2017; F. Capra, *The Web of Life*, Doubleday Anchor Book, NY 1996 (*La rete della vita*, trad. di Carlo Capararo, Rizzoli, Milano 1997); M. Benasayag, *El cerebro aumentado, el hombre disminuido*, Paidós, Buenos Aires 2015 (*Il cervello aumentato, l'uomo diminuito*, trad. di Riccardo Mazzeo, Erickson, Trento 2016). Vd. anche Neil Theise, *Notes on Complexity. A Scientific Theory of Connection, Consciousness and Being*, Spiegel & Grau, New York City 2004.

⁴⁰ S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, Laterza, Roma-Bari 2023, p. 9.

un'attitudine che, seppur presente anche nell'antichità – si pensi alla tripartizione della città ideale di Platone⁴¹ – si è resa manifesta, secondo Stefano Mancuso, in epoca rinascimentale. L'enfasi posta alla centralità dell'umano entro le gerarchie della realtà ha avuto così, tra le conseguenze, la propensione a ricondurre all'uomo – e, dunque, alle sue proporzioni – il mondo delle istituzioni, il cui ruolo, come ha sancito la tradizione moderna, è quello di superare lo stato di natura⁴².

Esempio di tale tendenza sono i lavori, riportati da Mancuso, di Francesco di Giorgio Martini, architetto senese che, nel proprio *Trattato di architettura civile e militare*, risalente alla fine del XV secolo, ha affermato che

si dovrebbe modellare la città, la fortezza e il castello sotto forma di un corpo umano, che la testa con i membri attaccati abbia una corrispondenza proporzionata e che la testa sia la rocca, le braccia le sue pareti incassate che, girando intorno, collegano il resto di tutto il corpo... E quindi si potrebbe considerare che proprio come il corpo ha tutti i suoi membri e parti in misure e proporzioni perfette, nella composizione di templi, città, rocche e castelli si dovrebbero osservare gli stessi principi⁴³.

⁴¹ È nel *Libro IV* della *Repubblica* che Platone espone la propria teoria della giustizia, strutturandola attraverso un parallelismo tra le funzioni sociali della città e quelle fisiologico-psicologiche dell'anima. Infatti, "ci è parso che una città sia giusta allorché i tre generi di natura diversa che vi coesistono svolgano ognuno la propria funzione, e che inoltre sia moderata, coraggiosa e sapiente grazie a certe altre condizioni e attitudini di questi tre generi [...]. Pertanto, amico, valuteremo così anche l'individuo: nella misura in cui ha nella sua anima queste stesse forme, presenterà anche le stesse condizioni di quei generi, e perciò potrà correttamente venir valutato con gli stessi appellativi della città" (Platone, *Repubblica*, 435b-435c). La città giusta corrisponde pertanto, secondo Platone, ad un sistema sociale suddiviso in sottoinsiemi distinti, ciascuno chiamato a rispondere a delle singole e specifiche funzioni. La diffusione e la distribuzione di tali funzioni comporterebbero, in quest'ottica, il declino sociale: "poiché dunque vi sono tre gruppi, l'accavallarsi e lo scambio reciproco delle loro funzioni costituiscono il danno più grande della città, che assai correttamente potrebbe venir chiamato senz'altro un delitto" (Platone, *Repubblica*, 434c). Cfr. Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Rizzoli, Milano 2007.

⁴² Cfr. S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, pp. 138-139. Vd. T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin Classics, Londra 2025 (*Il Leviatano*, trad. di Gianni Micheli, Rizzoli, Milano 2011).

⁴³ F. di Giorgio Martini, *Trattato di architettura civile e militare*, citato in Stefano Mancuso, *Fitopolis*, p. 31.

Altro esempio di proiezione antropomorfa in urbanistica, citata da Mancuso, è la mappa di Chandigarh, nuova capitale del Punjab progettata, nel 1951, dall'architetto francese Le Corbusier e che riflette, anch'essa, la fisiologia umana, “con gli edifici più importanti, quelli della capitale, in testa, il quartiere centrale degli affari come cuore, le aree industriali sul fianco orientale e quelle sul lato opposto, come fossero le due braccia della città”⁴⁴.

L'esclusione della natura dall'ecosistema urbano, ambiente antropizzato in discontinuità, dunque, con la vegetazione, ha reso la città, anche a causa della metafora antropocentrica su cui si essa struttura, un sistema frammentato. La disposizione gerarchica e centralizzata delle funzioni non provvede, infatti, nell'ottica di Mancuso, in maniera adeguata, all'esigenza di resistenza, di flessibilità e di antifrangibilità richiesta dai flussi ecosistemici e a cui può piuttosto rispondere l'organizzazione decentrata e diffusa che il biologo italiano individua nei corpi arborescenti delle piante⁴⁵.

Il ruolo dell'organismo vegetale è quindi, nella rivoluzione urbana suggerita da Stefano Mancuso, duplice: anzitutto, esso fornisce una nuova metafora organicista utile ai fini della progettazione di città diffuse, polifunzionali e costitutivamente antifrangibili. In secondo luogo, gli ambienti di *Fitopolis* non implicano un'interruzione degli ecosistemi naturali extraurbani ma ne rappresentano, al contrario, uno dei possibili sviluppi. Mancuso invita, infatti, similmente a quanto già sostenuto da numerosi filosofi e scienziati contemporanei, molti dei quali appartenenti all'orizzonte di senso della Complessità – mi riferisco a Edgar Morin, a Michel Serres, a Fritjof Capra, a Lynn Margulis e a Miguel Benasayag – ad un radicale superamento del dualismo natura-cultura caratterizzante il pensiero Occidentale⁴⁶. Ha chiarito Mancuso che

⁴⁴ J. Crabtree, *Le Corbusier's Chandigarh: An Indian City unlike Any Other*, “Financial Times”, 3 luglio 2015, citato in Stefano Mancuso, *Fitopolis*, p. 29.

⁴⁵ Cfr. S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, pp. 129 e ss.

⁴⁶ Vd. E. Morin, *La sfida della complessità. La défi de la complexité*, a cura di Annamaria Anselmo e Giuseppe Gembillo, Le Lettere, Firenze, 2017; M. Serres, *Le Guacher boiteux. Puissance de la pensée*, Le Pommier, Parigi 2015 (*Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, trad. di Chiara Tartarini, Boringhieri, Torino 2016); I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, folio essais, Parigi 1984 (*La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, a cura di Pier Daniele Napolitani, Einaudi, Torino 1993); L. Margulis, D. Sagan, *Microcosmos: Four Billion Years of Microbial Evolution*, University of California Press, Berkeley, 1997 (*Microcosmo. Dagli organismi primordiali all'uomo*:

volere una città diversa, coperta di alberi e di vegetazione, in comunicazione diretta con la natura circostante, richiede non soltanto di comprendere i motivi scientifici della scelta, ma anche di superare una forte barriera culturale sulla nostra idea di città che, inconsapevolmente o meno, immaginiamo come un luogo nettamente separato dalla natura che circonda⁴⁷.

Può essere interessante segnalare che sia Miguel Benasayag che Stefano Mancuso hanno rintracciato in molteplici contesti extraeuropei, specificatamente sudamericani, delle possibili riarticolazioni dei rapporti tra sistemi sociali ed ambienti naturali e, dunque, delle relative modalità alternative dell'abitare.

Riportando alcuni studi dell'antropologo argentino Rodolfo Kusch, Miguel Benasayag, di etnia Guaranì, ha osservato infatti che la visione del mondo dei popoli *indios* dell'Argentina nord-occidentale – visione del mondo caratterizzata da un atteggiamento che Kusch ha definito *Estar siendo* – ha contribuito ad un'organizzazione socio-ambientale ben differente da quella occidentale che, come è noto, presuppone un soggetto considerato separato e distaccato dalla realtà che osserva e, pertanto, in grado di oggettivarla⁴⁸. L'orizzonte dell'*Estar siendo* si presenta, invece, nella consapevolezza e nel riconoscimento dei legami storico-concreti attraverso cui la soggettività – inseparabile dall'ambiente e dai contesti con cui interagisce – si sviluppa. Infatti,

l'ecosistema, le cime imbiancate delle Ande, l'arida steppa, il condor e il lama non sono una cornice, o il palcoscenico sul quale si esibisce l'individuo umano, ma sono parte di esso. La persona è composta,

un'evoluzione di quattro miliardi di anni, trad. di Lucia Maldacea, Mondadori, Milano 1989); F. Capra, P. L. Luisi, *The Systems View of Life: a Unifying Vision*, Cambridge University Press, Cambridge 2016; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi 2005 (*Oltre natura e cultura*, trad. di Annalisa D'Orsi, Cortina, Milano 2021); M. Benasayag, T. Cohen, *Del dialogo nella complessità*, PensaMultimedia, Lecce 2023; Cfr. anche A. Anselmo, *Edgar Morin. Dal riduzionismo alla complessità*, A. Siciliano, Messina 2000; Id., *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*, A. Guida, Napoli 2006; G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, Esi, Napoli 1999.

⁴⁷ S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, cit., pp. 137-138.

⁴⁸ Sull'oggettivazione del reale caratterizzante il paradigma galileiano-cartesiano vd. G. Giordano, *Complessità. Interazioni e diramazioni*, Armando Siciliano, Messina 2022.

infatti, da una molteplicità di elementi che non sono riducibili all'‘individuo’, all'‘Io sostanziale spesso ridotto alla sua parte cosciente [...]’. È impossibile, per un *indio*, pensare a un individuo separato dal contesto in cui co-evolve. Perché è impossibile pensare a una qualsiasi separazione binaria (umano/mondo) e la persona non è altro che un complesso insieme di legami, un insieme molteplice e non gerarchizzabile che s'inserisce in un insieme più vasto⁴⁹.

Ciò non implica, naturalmente, una visione ingenuamente irenistica della realtà. Lungi dall'escludere la dimensione conflittuale dell'esistenza, l'orizzonte dell'*Estar siendo* asserisce piuttosto, per Benasayag, che “la consapevolezza della necessità di ogni elemento e della sua integrazione all'interno di un insieme organico è la condizione di possibilità per accettare la negatività dell'esistenza e il suo carattere conflittuale”⁵⁰.

È sempre in Sudamerica che Mancuso ha individuato degli ambienti urbani le cui organizzazioni si avvicinano all'idea di *Fitopolis*. Il biologo italiano si riferisce, anzitutto, alla città di Curitiba, capitale dello stato brasiliano del Paraná. Eletto sindaco di Curitiba nel 1971, l'architetto Jamie Lerner ha avviato un progetto di rigenerazione urbana trasformando *Rua das Flores*, la strada principale, nella prima isola pedonale brasiliana⁵¹. Si è trattato di una vera e propria rivoluzione urbana che ha comportato la riorganizzazione dei trasporti e dei servizi pubblici, la depavimentazione di numerose strade e la piantumazione di “milioni di alberi in città, così da aumentare la quantità di verde pubblico disponibile da poco meno di un metro quadro a 55 metri quadrati a persona in pochi anni”⁵²; una rivoluzione urbana che ha condotto Curitiba ai primi posti nelle classifiche delle città brasiliane con la più alta qualità della vita.

Ancora, per esemplificare la metamorfosi della strada auspicata da Mancuso che diviene, in *Fitopolis, via degli alberi*⁵³, da immaginare come “un fiume di piante” che entrerebbe in città “senza soluzione di continuità con

⁴⁹ M. Benasayag, Teodoro Cohen, *L'epoca dell'intranquillità. Lettera alle nuove generazioni*, Vita e pensiero, Milano 2023, pp. 54-55.

⁵⁰ Ivi, p. 55.

⁵¹ Cfr. S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, p. 150.

⁵² Ivi, p. 151

⁵³ Ivi, p. 154.

l'esterno"⁵⁴, il biologo italiano si è richiamato alla strada di *Rua Gonçalo de Carvalho* presso la città brasiliana di Porto Alegre, i cui alberi costituiscono un vero e proprio bosco che "si insinua fin nel centro delle città"⁵⁵.

Simbiosi: il riconoscimento politico di un rapporto

Oltre a rappresentare una città ricca di vegetazione ed un ambiente urbano riorganizzato e ristrutturato alla luce di un'ontologia storico-complessa, *Fitopolis* costituisce – e questo è l'elemento più significativo – la presa di coscienza operativa del riconoscimento dei rapporti di simbiosi che legano i sistemi urbani e tecnologici agli ecosistemi naturali. In effetti, per mezzo di una pratica al contempo scientifica ed immaginativa, Mancuso, da autentico scienziato della vita e della terra – *SciviTe*⁵⁶, nel senso serresiano sopra riportato⁵⁷ – ha recentemente dato voce al regno vegetale, immaginato in qualità di un'unica nazione, tramite l'idea di una *costituzione delle piante* che enuclea i principi cardine dell'ecologia e del pensiero sistemico⁵⁸. Si tratta di leggi della natura che, profondamente distanti da quella lotta per l'esistenza mal interpretata da un certo darwinismo, il darwinismo sociale⁵⁹, indicano la via da percorrere per inaugurare una continuità tra ecosistemi urbani ed ecosistemi naturali extraurbani. Una continuità determinata da alcuni principi e valori alla base dell'ecologia come l'interdipendenza, la simbiosi, l'interazione, la diversità e la coevoluzione⁶⁰; principi e valori, inoltre, volti alla garanzia di diritti inalienabili come il diritto alla casa – rappresentata

⁵⁴ Ivi, p. 152.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Vd. M. Serres, *Temps de crises*, Le Pommier, Parigi 2009 (*Tempo di crisi*, trad. di Gaspare Polizzi, Boringhieri, Torino 2010).

⁵⁷ Vd. Id., *Biogea*, p. 31.

⁵⁸ Cfr. S. Mancuso, *La nazione delle piante*, Laterza, Roma-Bari 2019.

⁵⁹ Cfr. Id., *Fitopolis*, pp. 37 e ss. Sul dibattito circa l'alternarsi di cooperazione e competizione nell'evoluzione, vd. T. Huxley, *Evolution & Ethics*, Princeton University Press, Princeton 2009 (*Evoluzione ed etica*, trad. di Tonia Gargiulo e Anna Rusconi, Boringhieri, Torino 2020); P. Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Penguin Books, Londra 2022 (*Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, trad. di Engel Daniella, Elèuthera, Milano 2020); L. Margulis, D. Sagan, *What is Sex?* Simon & Schuster, New York 1998.

⁶⁰ Per un'illustrazione dei principi dell'ecologia vd. F. Capra, *Le relazioni della vita. I percorsi del pensiero sistemico*, pp. 207-215). Vd. anche James Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, Oxford University Press Oxford, 2000.

ovviamente dal pianeta Terra, *Terra-Patria*, *Gaia*, *Biogea*⁶¹ – il diritto all'esistenza per le generazioni future, il diritto alla migrazione ed il diritto all'accesso a beni comuni puliti quali acqua, aria e suolo⁶².

La costituzione delle piante, ha spiegato Mancuso, è

una costituzione breve che, basandosi sui principi generali che regolano la convivenza delle piante, stabilisce delle norme che hanno come soggetto tutti gli esseri viventi. L'uomo, infatti, non è il centro dell'universo, ma solo una fra le tante milioni di specie che, popolando il pianeta, formano la comunità dei viventi. È questa comunità il soggetto della costituzione vegetale; non una singola specie o pochi gruppi di specie, ma tutta la vita nel suo insieme⁶³.

L'idea di istituire una costituzione delle piante si inserisce all'interno dell'acceso dibattito circa i diritti dell'ambiente e della Terra⁶⁴, un dibattito che comporta, secondo Miguel Benasayag, la radicale messa in discussione e la consecutiva riarticolazione dello statuto ontologico della soggettività. Infatti,

dopo l'Ecuador (2008) e la Bolivia (2009), che hanno fatto della natura un soggetto di diritto riconosciuto dalla Costituzione, la Colombia, la Nuova Zelanda e l'India hanno parimenti rotto a loro volta una frontiera insuperabile tra l'uomo e la natura accordando la personalità giuridica ad animali, montagne o fiumi⁶⁵.

⁶¹ Cfr., E. Morin, A. B. Kern, *Terre-Patrie*, Seuil, Parigi 1993 (*Terra-Patria*, trad. di Susanna Lazzari, Cortina, Milano 1996); J. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979 (*Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, trad. di Vania Landucci Bassan, Boringhieri, Torino 2021); M. Serres, *Biogea*. Sul diritto all'esistenza delle generazioni future, ovviamente vd. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Berlino 1979 (*Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di Pier Paolo Portinaro, Einaudi, Torino 2009).

⁶² Cfr. S. Mancuso, *La nazione delle piante*.

⁶³ Ivi, p. 6.

⁶⁴ S. Mancuso, Carlo Petrini, *Biodiversi*, Slow Food, Bra 2015.

⁶⁵ M. Benasayag - B. Cany, *Corpi viventi*, cit., p. 232.

In tal senso, pertanto, “l’attuale emergere di quei nuovi diritti della natura è [...] da vedere come il sintomo di una ricomposizione dei rapporti nel campo biologico”⁶⁶, nella dimensione comune che comprende la totalità degli organismi in interrelazione ed interdipendenza⁶⁷.

Interdipendenza, quindi simbiosi. Già Michel Serres, nel 1990, aveva segnalato la necessità di superare la tradizione del contratto sociale per istituire un contratto naturale con la Terra volto all’interruzione della guerra mondiale per definizione, la guerra delle società umane contro il mondo, il pianeta Terra; un contratto, dunque, necessario a riconoscere i rapporti di simbiosi che legano indissolubilmente equilibri naturali e sistemi sociali. Ciò significa

aggiungere al contratto esclusivamente sociale la stipulazione di un contratto naturale di simbiosi e di reciprocità in cui il nostro rapporto con le cose lascerebbe dominio e proprietà per l’ascolto ammirativo, la reciprocità, la contemplazione e il rispetto, in cui la conoscenza non presupporrebbe più la proprietà, né l’azione il dominio, e l’una e l’altra non presupporrebbero i loro risultati o condizioni stercorarie. Contratto d’armistizio nella guerra oggettiva, contratto di simbiosi: il simbiote ammette il diritto dell’ospite mentre il parassita – il nostro status attuale – condanna a morte colui che saccheggia e abita senza rendersi conto che a termine condanna se stesso a scomparire. Il parassita prende tutto e non dà nulla; l’ospite dà tutto e non prende nulla. Il diritto di simbiosi si definisce invece per reciprocità: tanto la natura dà all’uomo, tanto il secondo deve rendere alla prima, divenuta soggetto di diritto⁶⁸.

Per comprendere in che modo la simbiosi possa essere riconosciuta e concretizzata anche nell’ambiente urbano mediante la proposta di *Fitopolis* occorre mettere a fuoco l’entità radicalmente non linguistica del contratto

⁶⁶ Ivi, p. 234

⁶⁷ Cfr. M. Benasayag, *La Singularité du vivant*, Le Pommier, Parigi 2017 (*La singolarità del vivente*, trad. di Cristiano Screm, Jaca Book, Milano 2021, p. 71). Cfr. anche M. Benasayag, T. Cohen, *Cinque lezioni di complessità*, p. 56.

⁶⁸ M. Serres, *Le contrat naturel*, Edition François Bourin, Parigi 1990 (*Il contratto naturale*, trad. di Alessandro Serra, Feltrinelli, Milano 2019, p. 54-55). Cfr. G. Polizzi, *Complessità e globalità. Dalle scienze del complesso alla filosofia di Michel Serres* in Id., *Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell’epistemologia francese del Novecento*, Armando Siciliano, Messina 2003.

naturale per come questo viene descritto da Serres. “Il termine contratto”, ha sottolineato il filosofo francese, “significa originariamente il tratto che stringe e tira: un gioco di corde assicura, senza linguaggio, questo sistema elastico di costrizioni e di libertà grazie al quale ogni elemento legato riceve informazioni su ciascuno e sul sistema, nonché sicurezza da tutti”⁶⁹.

L’immagine che Serres ha suggerito per raffigurare il contratto, sociale e naturale al medesimo tempo, è la cordata. Questa fissa, allo stesso modo, dei rapporti che attraversano sia i singoli scalatori che l’ambiente nel quale essi si muovono, garantendo una coordinazione dinamica che coinvolge libertà e costrizioni entro una dimensione corporea diretta e non mediata dalla parola. Ha chiarito Serres, infatti, che

le corde comprendono da sole senza parole. Etimologicamente e nella natura delle cose, un contratto comprende. Noi siamo presi insieme e ci prendiamo gli uni con gli altri, incordati, anche muti; meglio ancora, il contratto mescola i nostri vincoli e le nostre libertà. [...] Il contratto ci concerne quindi come individui facendoci immediatamente partecipare a tutta la nostra comunità. Mescola in collettivo i solitari⁷⁰.

Come il contratto implicito reggente la cordata regola con giochi di forze gli equilibri dinamici delle entità attraversate dalle corde, allo stesso modo il contratto naturale coincide con un’ininterrotta e costante comunicazione reciproca di variazioni e trasformazioni ad opera di ecosistemi naturali e sociali. Infatti,

la potenza globale dei nostri nuovi utensili ci dà oggi la Terra come interlocutore, che informiamo senza sosta con i nostri movimenti e le nostre energie, e che ci informa, attraverso energie e movimenti, del suo cambiamento globale, di ritorno. Noi non abbiamo affatto bisogno di linguaggio, di nuovo, perché questo contratto funzioni, come un gioco di forze. Le nostre tecniche formano un sistema di corde o di tratti, di scambi di potenza e d’informazione, che va dal locale al globale, e la Terra ci risponde, dal globale al locale⁷¹.

Così, ha specificato Serres che

⁶⁹ Ivi, p. 134.

⁷⁰ Ivi, p. 138-139.

⁷¹ Ivi., p. 141.

esistono uno o più equilibri naturali, descritti dalla meccanica, dalla termodinamica, dalla fisiologia degli organismi, dall'ecologia o dalla teoria dei sistemi; le culture hanno inventato anche uno o più equilibri di tipo umano o sociale, decisi, organizzati, mantenuti dalle religioni, dai diritti o dalle politiche. A noi rimane da pensare, da costruire o da mettere in opera un nuovo equilibrio globale fra questi due insiemi⁷².

Un equilibrio che, a livello locale, può essere istituito prendendo sul serio la proposta di Mancuso di rivitalizzare le città per ripensarle alla luce di un'organizzazione costitutivamente verde, polifunzionale e diffusa; una simbiosi ontologica quindi, da riconoscere sul piano operativo “trasformando le città in *fitopolis*, città viventi” dedicando “gran parte della superficie di una città alle piante”⁷³ e invertendo, così, la rotta verso la dematerializzazione e la deterritorializzazione a cui sembrano ormai essere destinati gli ambienti urbani⁷⁴.

La cosiddetta resa intelligente, *smart*, delle città, infatti, oltre a gravare sull'ecosistema per via delle molteplici forme di inquinamento digitale di cui è responsabile, suscita ragionevoli preoccupazioni relative alla gestione dei dati della cittadinanza coinvolta⁷⁵. *Fitopolis* può, pertanto, ragionevolmente rappresentare una forma di resistenza ad uno stravolgimento disumanizzante della città e, più in generale, a quell'insieme di processi di digitalizzazione, di deleghe decisionali e di accentramento di potere a sistemi automatici che Miguel Benasayag ha definito *colonizzazione algoritmica*.

Operando per mezzo di processi di *arrotondamento digitale*⁷⁶ che riducono al linguaggio discreto dell'informatica la realtà continua e corporea del vivente, la digitalizzazione, ha messo in luce l'epistemologo argentino, muove da un assunto monista per cui non esisterebbe alterità non riducibile

⁷² Ivi, p. 53-54.

⁷³ S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, cit., pp. 6-7.

⁷⁴ Cfr. M. Benasayag, *Fonctionner ou exister?*, Le Pommier, Parigi 2018 (*Funzionare o esistere?*, trad. di Eleonora Missana, Vita e Pensiero, Milano 2019).

⁷⁵ Cfr. S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Profile Book, London 2019 (*Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. di Paolo Bassotti, LUISS University Press, Roma 2019, pp. 240-245).

⁷⁶ Cfr. M. Benasayag, *La singolarità del vivente*, p. 47.

ad informazione immateriale, scorporata, trasferibile e potenziabile⁷⁷. Secondo questa visione sarebbe possibile “identificare con precisione le informazioni che caratterizzano un essere vivente, catturare l’insieme dei dati, e ricostruire quell’essere vivente su altre basi”⁷⁸. Così, “la modellizzazione del mondo tramite algoritmi si fonda sul dogma che tutto sia ‘algoritmico’, che la modellizzazione non costituisca, per l’appunto, un modello, ma la cosa stessa”⁷⁹.

È in tal senso che per Benasayag l’interazione tra organico e digitale è, al momento, non una – più desiderabile – ibridazione ma una fattuale colonizzazione a danno del vivente e delle sue concrete manifestazioni:

nel mondo discretizzato in *bits* d’informazione non c’è nessuna alterità, nessuna differenza, nessun pluralismo: se *tutto* è algoritmico, la realtà intera è riducibile agli *stessi* elementi semplici che la compongono. Ecco perché parliamo di *colonizzazione* algoritmica, quindi di un processo che nega l’alterità, come il colonialismo occidentale per cui i modi non-occidentali di stare al mondo, di vivere, di conoscere non erano da prendere in considerazione in quanto *altri* modi di esistenza, ma solo in quanto sbavature, in quanto rumore di fondo da normalizzare con la forza⁸⁰.

Lungi dall’invitare ad un rifiuto luddista delle tecnologie, Benasayag suggerisce, al contrario, di “partecipare a un’inversione di tendenza *all’interno dell’ibridazione stessa*”⁸¹ tra umano e tecnologia, non per “opporsi allo sviluppo di questa potenza” ma per “sperimentare nuovi modi per metabolizzarla, addomesticarla, integrarla organicamente”⁸².

In antitesi quindi a tali processi, che riducono la corporeità organica ad una dimensione da potenziare e, in ultima analisi, da superare poiché considerata intrinsecamente limitata, Benasayag propone di fare propria una prospettiva “allocentrica”⁸³. Questa sarebbe in grado, infatti, di riconoscere e di tutelare ogni singolarità vivente ed ecosistemica dalle distruzioni apportate

⁷⁷ Cfr. M. Benasayag, Teodoro Cohen, *Cinque lezioni di complessità*, p. 89.

⁷⁸ M. Benasayag, R. Meyran, *La tirannia dell’algoritmo*, cit., p. 47.

⁷⁹ M. Benasayag, Teodoro Cohen, *L’epoca dell’intranquillità*, cit., p. 39.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 42.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ivi*, p. 23.

dal modello di produzione capitalista-neoliberista e dalle sue declinazioni tecnocratiche.

In questo contesto politico,

diventa allora necessario un cambiamento di percezione per pensare e agire dal punto di vista del vivente, non in quanto umani isolati. Se l'umano occupa un ruolo singolare d'interfaccia tra il pensiero simbolico e l'insieme del vivente da cui emerge il pensiero, il suo compito diventa di assumere questo ruolo orientandosi verso un punto di vista allocentrico, d'insieme.⁸⁴

Ciò che auspica Benasayag – forte anche della propria esperienza nelle guerriglie guevariste che hanno contribuito alla liberazione dell'Argentina dal regime dittatoriale di Videla⁸⁵ – è di “sviluppare dei focolai di disfunzionamento”⁸⁶ che rivendichino un'esistenza corporea e territoriale irriducibile al funzionamento utilitarista e tecnocratico della macroeconomia. Esempio emblematico di ciò sono le ZAD, *Zone à défendre*, terre occupate da cittadini francesi per opporsi alla costruzione di edifici che comporterebbero una devastazione territoriale senza apportare alcun beneficio concreto alla popolazione locale. Per Benasayag, gli *zadisti* “hanno creato un insieme estremamente territorializzato, che comprende umani, alberi, animali eccetera, all'interno del quale gli umani non sono gli unici soggetti e l'unico fine”⁸⁷; soprattutto, essi sono “un autentico esempio di democrazia attiva, un momento in cui le persone si immischiano, mettendo in gioco i loro corpi, di ciò che li riguarda”⁸⁸.

È evidente, ancora una volta, che una prospettiva allocentrica e sistemica non coincide con una visione ingenua ed irenistica della relazionalità:

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Cfr. M. Benasayag, *Malgré tout: contes à voix basse des prisons Argentines*, Maspero, Parigi 1980 (*Malgrado tutto. Percorsi di vita*, trad. di Cristiano Screm, Jaca Book, Milano 2023).

⁸⁶ M. Benasayag, R. Meyran, *La tirannia dell'algoritmo*, cit., p. 99.

⁸⁷ Ivi, p. 95-96.

⁸⁸ Ivi, p. 96.

pensare dalla parte del vivente non è un appello all'armonia ecologica globale nella quale, come dice la Bibbia, il leone e il bue mangeranno la paglia fianco a fianco [...] e nella quale non ci sarà più né male né distruzione. È al contrario attraverso l'assunzione della conflittualità propria del vivente che potremo farci carico della negatività della produzione del comune che si esprime in modo contraddittorio in molteplici situazioni⁸⁹.

Nell'ottica dell'epistemologo argentino, dunque, “non si resiste al neoliberalismo, al disastro ecologico all'arbitrarietà politica se non attraverso azioni ristrette concrete, in situazioni singolari”⁹⁰ che si realizzano nell'organizzazione, qui e ora, “di corpi impegnati tra altri corpi, con livelli importanti di conflittualità che non potranno convergere in uno scontro globale con la minaccia globale”⁹¹. In questo senso, il singolo fine contingente di una comunità politica locale “non è che una forma dinamica che investe un obiettivo permanente e immanente che è la difesa della vita da parte del vivente”⁹².

Il fine operativo dell'idea di *Fitopolis* è, indubbiamente, quello di delineare un'auspicabile metamorfosi della città in grado di compensare e contrastare gli effetti della catastrofe ambientale in corso; la sua dimensione “permanente e immanente”⁹³ coincide però, più radicalmente, con una riarticolazione dei rapporti interni al campo biologico che ne colga le inscindibili interdipendenze e connessioni⁹⁴. Del resto, che l'implementazione di infrastrutture verdi, oltre ad essere benefica per la salute degli ambienti urbani, può costituire un sano veicolo di rianimazione sociale – e, dunque, di emancipazione e di giustizia – lo mostrano i successi dei corridoi verdi di Medellin. Tra i molteplici benefici apportati occorre segnalare la mitigazione degli effetti delle isole di calore, l'emergere spontaneo di specie animali ormai esiliate dagli ambienti urbani e, soprattutto,

⁸⁹ M. Benasayag, B. Cany, *Corpi viventi*, cit., p. 238.

⁹⁰ Ivi, p. 240.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Cfr. M. Benasayag, *La singolarità del vivente*.

il coinvolgimento di fasce della popolazione vulnerabili, rese socialmente attive nella manutenzione degli ambienti verdi⁹⁵.

Se risulta ormai probabile che in un futuro prossimo le comunità cittadine saranno inghiottite da megalopoli – se non da ecumenopoli – tecnocratiche, risulta più che mai urgente immaginare e pensare ambienti cittadini alternativi. Appare soprattutto vitale evitare, come accaduto nel secolo scorso, che gli appelli di chi avverte circa i rischi di una visione del mondo che recide le relazioni di interdipendenza tra umano e ambiente divengano ancora una volta, come hanno messo in luce Giuseppe Gembillo ed Annamaria Anselmo, delle *profezie di Cassandra*⁹⁶.

Fitopolis, indica dunque, in tal senso, un campo d'interazione operativo entro cui sperimentare dei rapporti inediti tra i molteplici vettori sociali che, richiamando alcune riflessioni di Benasayag⁹⁷, si relazionano, mossi dai propri tropismi, tramite dinamiche processuali e conflittuali di incontro-scontro in grado di lasciar emergere novità organizzative, equilibri dinamici, rapporti conflittuali, relazioni di interdipendenza. Con le sue numerose implicazioni etiche, sociali, politiche ed ecologiche, *Fitopolis* può consentire di assumere e di rinnovare, attraverso un riconoscimento al contempo pratico e teoretico, la relazione simbiotica che lega equilibri sociali ed equilibri naturali e di garantire, tramite una riorganizzazione delle comunità cittadine, emancipazione e giustizia sociale.

⁹⁵ Matheus Gouvea de Andrade, *The city that went green to keep cool*, BBC, 23 settembre 2023, <https://www.bbc.com/future/article/20230922-how-medellin-is-beating-the-heat-with-green-corridors> (consultato il 28 maggio 2025).

⁹⁶ Vd. Giuseppe Gembillo, Annamaria Anselmo, *Le cassandre della pandemia*, Le Lettere, Firenze 2020.

⁹⁷ M. Benasayag, A. Pennisi, *La inteligencia artificial no piensa (El cerebro tampoco)*, Prometeo, Buenos Aires 2023 (*ChatGPT non pensa (e il cervello neppure)*, trad. di Cristiano Screm, Jaca Book, Milano 2024, p. 113).

MITIGAZIONE ED ADATTAMENTO DELLE CITTÀ ALLE
CRISI AMBIENTALI TRA APPROCCI MODELLISTICI ED
ESPERIENZE PARTECIPATIVE
*CRISTINA MANGIA**, *RITA CESARI***

Abstract

This contribution critically explores the concept of *Urbanocene* as a lens to understand the relationship between urbanization and environmental crises, focusing on issues of environmental justice. Adopting an interdisciplinary approach—merging atmospheric modeling with participatory practices—it examines cities as both climate-vulnerable and major emitters. The essay investigates phenomena like air pollution, urban heat islands, and heat waves, emphasizing the need for systemic, context-aware responses. It critiques technocratic solutions and advocates for integrating social inclusion with environmental quality. The goal is to reshape urban policy through justice-driven, co-created strategies for climate sustainability.

Keywords: Urbanocene, Environmental justice, Climate change, Air pollution, Participatory planning

Introduzione

Il concetto di urbanocene offre un quadro critico per leggere l'intreccio tra urbanizzazione e crisi ambientali. Le città, che oggi ospitano la gran parte della popolazione mondiale, non sono solo centri di produzione e consumo, ma anche i luoghi in cui si concentrano i maggiori impatti ambientali e le più evidenti disuguaglianze sociali. Questo le rende al tempo stesso vulnerabili agli effetti del cambiamento climatico e potenzialmente strategiche nella costruzione di scenari di adattamento e mitigazione sostenibili¹. Dalla

*Ricercatrice al CNR, Istituto di Scienze dell'Atmosfera e del Clima di Lecce.

**Ricercatrice al CNR, Istituto di Scienze dell'Atmosfera e del Clima di Lecce.

¹ IPCC, Climate Change 2023a: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, H. Lee, J. Romero (eds.), IPCC, Geneva 2023a; IPCC, Climate Change 2023b: Summary for Policy Makers. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, H. Lee, J. Romero (eds.), IPCC, Geneva 2023b; C40 Cities, C40 cities: an introduction, <http://www.c40cities.org/> (accessed 30 June 2025).

prospettiva della ricerca atmosferica in cui ci muoviamo, l'urbanocene impone di affrontare simultaneamente due grandi temi: il primo è la valutazione degli impatti di alcuni fenomeni ambientali che investono il contesto urbano, inquinamento atmosferico, isola di calore, ondate di calore, alluvioni etc, l'altro focalizzato sull'individuazione di strategie e soluzioni capaci non solo di ridurre i rischi, ma di migliorare la qualità della vita urbana in un'ottica di giustizia ambientale. In questo contesto, la crisi climatica non rappresenta semplicemente un'emergenza in più da affrontare, ma un fattore che aggrava e accelera le criticità ambientali già presenti nelle città. Così l'aumento delle temperature medie globali sta rendendo sempre più frequenti e intensi gli eventi meteorologici estremi, come ad esempio le ondate di calore, che a loro volta accentuano l'effetto isola di calore urbana². Parallelamente, il cambiamento climatico sta alterando circolazioni atmosferiche con una tendenza all'aumento di condizioni di stagnazione atmosferica e conseguente accumulo di inquinanti con conseguenze dirette sulla salute pubblica³. Inoltre, variazioni climatiche come aumento di temperatura, persistente alta pressione, aria stagnante favoriscono la reattività fotochimica e la concentrazione di inquinanti secondari come ozono e particolato fine. A questo si aggiunge che le modifiche ai regimi di precipitazione a livello locale possono influire sulla rimozione degli inquinanti. Le città, però, non sono soltanto esposte agli effetti di questi cambiamenti: sono anche tra i principali responsabili delle emissioni climalteranti. Trasporti, riscaldamento, attività produttive e consumi energetici contribuiscono significativamente alle emissioni responsabili del

²IPCC, *Climate Change 2023a: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, H. Lee, J. Romero (eds.), IPCC, Geneva 2023a; IPCC, *Climate Change 2023b: Summary for Policy Makers. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, H. Lee, J. Romero (eds.), IPCC, Geneva 2023b; Predrag Ignjačević, Wouter Botzen, Francisco Estrada, Hein Daanen, Veronica Lupi, *Climate-induced mortality projections in Europe: Estimation and valuation of heat-related deaths*, "International Journal of Disaster Risk Reduction", 2024, 111, pp. 104692; V. Alfano, F. Serini, A. Scaletti, *Addressing heatwave impacts on hospital admissions in an Italian region*, "Scientific Reports", 2024, 14(1), pp. 27994.

³D. E. Horton, N. S. Diffenbaugh, *Response of air stagnation frequency to anthropogenically enhanced radiative forcing*, in *Environmental Research Letters*, 2012, 7, pp. 044034.

cambiamento climatico — emissioni che, a loro volta, tendono a intensificarsi proprio a causa degli effetti della crisi climatica⁴.

Pur sviluppandosi su scale spazio-temporali differenti, l'inquinamento atmosferico e i cambiamenti climatici condividono cause comuni e producono effetti negativi rilevanti sugli ecosistemi e sulla salute. Entrambi sollevano importanti questioni di giustizia ambientale: le comunità con livelli socio-economici più bassi tendono a concentrarsi nelle aree maggiormente inquinate, mentre le persone più vulnerabili agli impatti ambientali sono spesso quelle con minori risorse e condizioni di salute già compromesse⁵. Inoltre, i fenomeni attraverso cui si manifestano sono profondamente interconnessi da relazioni non lineari, rendendo difficile affrontare singolarmente ciascun aspetto o proporre soluzioni isolate. Ad esempio, l'incremento di superfici verdi per ridurre l'effetto isola di calore e l'aumento delle ondate di calore può richiedere risorse idriche in contesti già stressati, o comportare effetti sociali inattesi come la cosiddetta gentrificazione verde o ancora l'incremento di fenomeni di inquinamento fotochimico. Le soluzioni tecnologiche, presentate talvolta come “neutre” e “razionali”, oltre a produrre effetti indesiderati rischiano di generare conflitti tra diverse prospettive, valori, priorità e interessi a scala locale, soprattutto quando non tengono conto del contesto socio-territoriale o quando escludono i soggetti più vulnerabili dai processi decisionali. In queste situazioni, l'esito più comune che può verificarsi è la non-gestione del problema, con una procrastinazione decisionale che perpetua il rischio. Obiettivo di questo contributo è, a partire dalla nostra esperienza, esplorare la possibilità di adottare approcci capaci di abbracciare la complessità ambientale e sociale, integrando strumenti di modellistica atmosferica e processi partecipativi. Elementi che possono

⁴ C. Mangia, P. Ielpo, R. Cesari, M. C. Facchini, *Crisi climatica e inquinamento atmosferico*, in Ithaca: Viaggio nella Scienza, 2020, 15, pp. 57–68.

⁵ Cfr. A. Hajat, C. Hsia, M.S. O'Neill, *Socioeconomic disparities and air pollution exposure: a global review*, in Current Environmental Health Reports, 2014, 2, pp. 440; M. Armiero, *Introduzione*, in Joan Martinez Alier, *Ecologia dei poveri*, Jaca Book, Milano 2009; Cfr. R. Pasetto et al., *Environmental justice in the epidemiological surveillance system of residents in Italian National Priority Contaminated Sites* (SENTIERI Project), in *Epidemiologia & Prevenzione*, 2017, 41(2), pp. 134; Cfr. C. Mangia, M. Cervino, M. Portaluri, E.A.L. Gianicolo, *Ridurre l'inquinamento e le disuguaglianze sociali migliora la salute globale*, in *Riflessioni Sistemiche*, 2017, 17, http://www.aiems.eu/files/mangia_-_n_17.pdf (accessed 30 June 2025), pp. 207–220.

rappresentare leve fondamentali per immaginare e costruire città orientate alla giustizia ambientale.

La complessità dei fenomeni ambientali tra dati e modelli

Un corretto approccio ai fenomeni ambientali è quello fornito dal paradigma della complessità: i fenomeni ambientali sono sistemi caratterizzati da un elevato numero di componenti interagenti tra loro, spesso in maniera non lineare. Questo vuol dire che il comportamento di un sistema complesso non può essere determinato analizzando separatamente i comportamenti dei singoli sottosistemi e sommandoli, ma tenendo conto delle reciproche interazioni non lineari tra le parti. La variazione di una singola componente può avere sull'intero sistema delle conseguenze molto diverse tra loro, a seconda dello stato di tutte le altre componenti e delle loro reciproche interazioni. Inoltre, i sistemi complessi possono anche essere caotici, cioè caratterizzati dal fatto che piccole variazioni nelle loro condizioni iniziali producono grandi differenze in istanti successivi.

L'atmosfera terrestre, il clima e i diversi ecosistemi sono tutti sistemi dinamici caratterizzati da un elevato numero di componenti interagenti in maniera non lineare. La crisi climatica globale, l'aumento della frequenza di eventi estremi, la perdita della biodiversità e l'instabilità di interi ecosistemi sono espressione di questa complessità ambientale. All'interno di questo quadro, le città non possono che essere studiate come un sistema complesso, in quanto comprendono al loro interno componenti materiali (infrastrutture, edifici, reti tecnologiche) e immateriali (relazioni sociali, processi economici, flussi informativi) che interagiscono tra loro e con l'ambiente circostante in modo non lineare e dinamico.

L'interdipendenza tra i sistemi naturali rende necessario lo studio di fenomeni urbani attraverso modelli in grado di integrare molteplici variabili e livelli di analisi. I modelli numerici, infatti, costituiscono uno strumento estremamente utile per analizzare sia il comportamento di ciascun componente del sistema, sia le interazioni reciproche tra essi⁶. Nel campo dell'inquinamento atmosferico, il sistema di reazioni chimiche che regola la formazione dell'ozono troposferico rappresenta un classico esempio di

⁶R. Cesari, T. C. Landi, M. D'Isidoro, M. Mircea, F. Russo, P. Malguzzi, F. Tampieri, A. Maurizi, *The on-line integrated mesoscale chemistry model BOLCHEM*, 2021, *Atmosphere* 12(2),192.

sistema complesso e non lineare. In questi sistemi, anche piccole variazioni nelle emissioni possono generare effetti contrari, a seconda del contesto chimico e geografico dell'area considerata.

L'ozono troposferico (O_3) è un inquinante secondario: non viene emesso direttamente in atmosfera, ma si forma attraverso una serie di reazioni fotochimiche che coinvolgono vari precursori. Tra i principali vi sono gli ossidi di azoto (NO_x), prodotti prevalentemente da processi di combustione come traffico veicolare e attività industriali, e i composti organici volatili (VOC), che possono avere sia un'origine antropica che un'origine naturale, come nel caso dei VOC biogenici (BVOC) emessi dalla vegetazione. Essendo il sistema ozono-precursori un sistema non lineare, la riduzione di uno dei precursori a livello locale può portare ad aumento locale di ozono e viceversa. È quello che succede, ad esempio, negli ambienti urbani nel fine settimana, dove la riduzione del traffico porta ad una diminuzione delle emissioni di NO_x , ma un aumento delle concentrazioni di ozono⁷. Un fenomeno simile si può osservare nelle aree portuale, dove un aumento di ossidi di azoto dovuto ad emissioni navali può causare una diminuzione locale della concentrazione di ozono⁸. Così come spesso si osserva che elevate concentrazioni di ozono non si riscontrano nelle zone con alti livelli di ossidi di azoto, ma in aree rurali ad elevata presenza di composti organici volatili biogenici: in queste aree ridurre gli ossidi di azoto può essere efficace per abbassare l'ozono⁹. Per questo motivo, l'interazione tra vegetazione e qualità dell'aria non può essere considerata in modo lineare o uniforme. La produzione di BVOC dipende da diversi fattori, tra cui la specie vegetale, il tipo di ecosistema e le condizioni ambientali (come temperatura, radiazione solare e umidità del suolo). Questi aspetti sono molto importanti nel momento in cui, ad esempio, si pianifica l'inserimento di nuova vegetazione in città: specie a forte emissione di BVOC possono determinare un aumento dei valori di concentrazione di ozono. La

⁷I. Schipa, A. Tanzarella, C. Mangia, *Differences between weekend and weekday ozone levels over rural and urban sites in Southern Italy*, Environmental Monitoring and Assessment, 2009, 156, pp. 509.

⁸R. Cesari, T. Christian Landi, M. D'Isidoro, M. Mircea, F. Russo, P. Malguzzi, F. Tampieri, A. Maurizi, *The on-line integrated mesoscale chemistry model BOLCHEM*, 2021, Atmosphere 12(2),192.

⁹Cfr. C. Mangia, D. Conte, G.P. Marra, M. Miglietta, I. Schipa, A. Tanzarella, U. Rizza, *A numerical study of the effect of the Sea Breeze circulations on photochemical pollution over a highly industrialized area*, Meteorological Applications, 2010, 17, pp. 19–31.

vegetazione va, quindi, scelta anche in funzione della quantità di BVOC che emette e delle condizioni idriche del territorio.

In questo contesto, uno strumento fondamentale per comprendere tali interazioni è rappresentato dai modelli numerici di qualità dell'aria (Fig. 1) che integrando dati di emissioni, caratteristiche geografiche e simulando il trasporto, la dispersione e la trasformazione degli inquinanti, consentono di ricostruire e prevedere la distribuzione degli inquinanti sia nello spazio sia nel tempo in una determinata area. Sono, pertanto, uno strumento strategico per riprodurre le condizioni atmosferiche attuali, prevedere l'evoluzione futura e analizzare scenari alternativi, offrendo così una base scientifica per le decisioni ambientali e sanitarie. In questa prospettiva si colloca ad es. il progetto UISH (Urban Intelligence Science Hub For City Network)¹⁰ finanziato dal Programma Operativo Complementare Città Metropolitane 2014-2020, e caso pilota del Centro Interdipartimentale Scienza della Città (CISC) del CNR (CISC, 2024).

La scelta del modello più adatto dipende da numerosi fattori, strettamente legati alla natura del problema da affrontare. Un criterio fondamentale riguarda la scala spaziale, ovvero l'estensione del dominio su cui si vuole simulare la qualità dell'aria. Nelle applicazioni all'ambiente urbano, i modelli possono lavorare fondamentalmente su due scale spaziali. La *Microscala* (100 m – 1 km) è utilizzata per simulazioni molto dettagliate, tipiche di contesti urbani complessi. È adatta, ad esempio, per studiare l'impatto del traffico su un singolo incrocio o l'effetto della vegetazione in una strada o in una piazza. La *Scala locale* (10 – 100 km) è più adatta alla simulazione di aree metropolitane o distretti industriali, dove è necessario cogliere interazioni tra più sorgenti e condizioni atmosferiche variabili.

A seconda della risoluzione spaziale, della scala temporale e degli obiettivi specifici dell'analisi, i modelli numerici per la qualità dell'aria risolvono esplicitamente alcune equazioni, mentre per processi che avvengono a scale inferiori rispetto alla griglia di calcolo, utilizzano delle parametrizzazioni, ovvero rappresentazioni semplificate basate su relazioni empiriche o teoriche. Tra i vari processi che vengono parametrizzati in un modello, ricordiamo i moti turbolenti, per il ruolo chiave che svolgono nella dispersione degli inquinanti nello strato limite atmosferico. Tali moti avvengono su scale che molto spesso non possono essere risolte

10

esplicitamente nella maggior parte dei modelli e quindi si ricorre molto a parametrizzazioni della turbolenza. Oltre alla tipologia di modello, ed alle parametrizzazioni utilizzate, fondamentale importanza rivestono gli input, il cui dettaglio dipende fondamentalmente dalla risoluzione spaziale del modello e dalla disponibilità dei dati. Si distinguono 3 tipologie di input: input statico come topografia, edifici, strade, acqua, uso del suolo, vegetazione; input dinamico come variabili meteorologiche come vento, temperatura, umidità, temperatura del suolo; input emissivo come tipologia di sorgente (puntuale, lineare, o areale), composizione chimica delle sorgenti, distribuzione spaziale e temporale dei flussi di emissione.

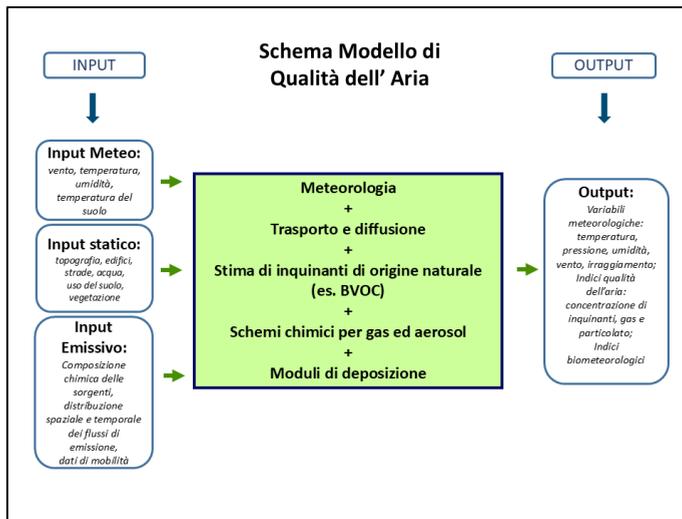


Fig. 1: Rappresentazione schematica di un modello di qualità dell'aria

Nel contesto della ricerca a supporto delle decisioni politiche, l'uso di stime quantitative e modelli matematici di previsione comporta il confrontarsi con diversi tipi di incertezza: incertezza nei dati, nei modelli e nella completezza delle informazioni. La prima riguarda l'incompletezza o scarsa affidabilità dei dati disponibili, che compromette la qualità degli input utilizzati nei modelli previsionali. L'incertezza nei modelli, invece, deriva sia dalle semplificazioni matematiche impiegate per rappresentare i processi reali, sia da una comprensione ancora parziale dei fenomeni su cui tali modelli si basano. Infine, l'incertezza di completezza è legata a ciò che ancora non si

conosce: può riguardare aspetti inesplorati di determinati fenomeni oppure connessioni tra processi che non sono stati considerati¹¹.

A questi elementi si aggiunge la complessità dell'interazione tra l'ambiente fisico e i comportamenti umani, un intreccio dinamico e difficilmente prevedibile in cui ciascuno influisce sull'altro in modo anche questo non lineare.

.Le Nature Based Solutions

Tra le diverse strategie di adattamento alla crisi climatica in ambiente urbano sta assumendo un ruolo rilevante la vegetazione. Mentre a partire dagli ultimi anni del secolo scorso, nelle città si è investito molto sullo sviluppo di tecnologie digitali ed informatizzazione, riduzione delle emissioni, risoluzione di problemi quali il traffico ed il consumo energetico, ora maggior importanza viene data ad aspetti di sostenibilità ambientale e inclusione sociale. In tale contesto, le *Nature Based Solutions*, ovvero la vegetazione come strumento per affrontare le sfide ambientali e urbane, vengono sempre più utilizzate. La vegetazione nelle città, come ad esempio parchi e foreste urbane, o viali alberati, apporta benefici psico-fisici per la salute e il benessere dei cittadini. Un parco in una città, in quanto luogo d'incontro, è un'infrastruttura relazionale che favorisce relazioni sociali, attiva legami, rafforza il tessuto comunitario promuovendo un senso di fiducia e di appartenenza comune. Dal punto di vista del microclima urbano, la vegetazione riduce l'effetto "isola di calore", assorbe la CO₂ atmosferica, facilita la rimozione di inquinanti tramite deposizione sulle superfici fogliari. Incrementa la biodiversità urbana, permette una migliore gestione delle acque piovane e previene l'erosione del suolo. Accanto a questi aspetti positivi, si possono però verificare anche degli effetti negativi, come l'emissione di allergeni da parte di alcune specie vegetali, e l'emissione di composti organici che in determinate condizioni possono favorire la formazione di ozono e particolato di origine secondaria. La vegetazione infatti emette BVOC, prevalentemente isoprene e monoterpeni, con tassi di emissione che variano notevolmente tra le specie, e dipendono sia da caratteristiche genetiche della pianta (famiglia e genere), sia da fattori ambientali, quale radiazione

¹¹ Cfr. S. O. Funtowicz, J. R. Ravetz, *Post-Normal Science*, in *International Society for Ecological Economics* (ed.), *Online Encyclopaedia of Ecological Economics*, 2003 <http://isecoeco.org/pdf/pstnormsc.pdf> (accessed 30 June 2025).

fotosinteticamente attiva, temperatura, umidità, disponibilità di CO₂. La selezione accurata delle specie vegetali è quindi essenziale per massimizzare l'assorbimento degli inquinanti atmosferici e limitare al minimo la formazione di ozono. Molta letteratura scientifica recente si è concentrata sull'analisi dei diversi composti organici volatili emessi da singole specie vegetali in base anche al loro potenziale di formazione dell'ozono. Uno studio condotto a Roma ha evidenziato come le emissioni di composti organici volatili biogenici, come terpeni e isoprene, varino sensibilmente in base alla specie arborea considerata: *Quercus ilex* e *Pinus pinea* sono risultate tra le principali fonti di monoterpeni, mentre *Platanus hybrida* presenta emissioni intermedie di isoprene. Queste emissioni tendono a raggiungere i valori più alti durante l'estate, quando radiazione solare e temperature elevate favoriscono i processi fotochimici. Questo fenomeno si osserva anche in specie sempreverdi, come *Q. ilex* e *P. pinea*, che continuano a emettere composti anche nei mesi più caldi, contribuendo così alla formazione di ozono troposferico, specialmente in condizioni di ondate di calore e scarsa ventilazione¹². Uno studio modellistico condotto a Berlino ha evidenziato come la sostituzione degli alberi urbani con specie ad alta emissione di isoprene, come *Robinia pseudoacacia*, *Quercus robur* e *Populus* spp., possa aumentare le concentrazioni di ozono e PM₁₀. Al contrario, specie come *Fagus sylvatica* e *Magnolia grandiflora*, che emettono principalmente monoterpeni, erano in grado di ridurre l'ozono, anche se la magnolia favoriva la formazione di aerosol organico secondario, contribuendo così all'aumento di particolato atmosferico¹³. In un lavoro analogo condotto da Cesari et al.¹⁴ (2021), invece, è stato simulato l'impatto delle emissioni di BVOC provenienti da un parco ipotetico di *Quercus ilex* L. nella città di Lecce,

¹² Cfr. C. Calfapietra, S. Fares, F. Manes, A. Morani, G. Sgrigna e F. R. Loreto, *Role of Biogenic Volatile Organic Compounds (BVOC) emitted by urban trees on ozone concentration in cities: A review.*, 2013, *Environmental Pollution* 183, pp 71-80.

¹³ Cfr. B. Bonn, E. von Schneidmesser, T. Butler, G. Churkina, C. Ehlers, R. Grote, D. Klemp, R. Nothard, K. Schäfer, A. von Stülpnagel, A. Kerschbaumer, R. Yousefpour, C. Fountoukis, M. G. Lawrence, *Impact of vegetative emissions on urban ozone and biogenic secondary organic aerosol: Box model study for Berlin, Germany*, 2018, *Journal of Cleaner Production* 176, pp 827-841

¹⁴Cfr. R. Cesari, T. C. Landi, M. D'Isidoro, M. Mircea, F. Russo, P. Malguzzi, F. Tampieri, A. Maurizi, *The on-line integrated mesoscale chemistry model BOLCHEM*, 2021, *Atmosphere* 12(2),192

durante un periodo estivo. I risultati hanno mostrato un incremento della concentrazione di ozono al suolo nelle ore centrali della giornata, a causa dell'attività emissiva della vegetazione. Un contributo rilevante verso un approccio integrato tra benefici termici e qualità dell'aria è dato dallo studio di Simon et al.¹⁵ (2019). Lo studio, condotto a Mainz (Germania), esplora come la struttura urbana, la temperatura delle foglie e la vicinanza a fonti di ossidi di azoto influenzino la formazione dell'ozono. In giornate calde e poco ventilate, specie arboree come *Quercus*, *Populus alba* e *Platanus acerifolia* possono contribuire in modo significativo all'aumento dell'ozono. Dai risultati emerge come le emissioni di isoprene siano più strettamente correlate alla temperatura fogliare che alla radiazione fotosinteticamente attiva, sottolineando l'importanza di considerare sia le caratteristiche fisiologiche delle specie sia il contesto urbano in cui vengono inserite.

La progettazione urbana, dunque, non può prescindere da una visione sistemica. Elementi come la geometria degli edifici, il disegno degli spazi verdi, le condizioni microclimatiche e la scelta delle specie vegetali devono essere integrati per garantire un impatto positivo sulla qualità dell'aria. È altrettanto importante accompagnare queste scelte con politiche efficaci in materia di regolamentazione delle emissioni e mobilità sostenibile, per assicurare un reale beneficio per il benessere degli abitanti.

Un esempio concreto di questo approccio di insieme è rappresentato dal progetto VEG-GAP (*Vegetation for Urban Green Air Quality Plans*), finanziato dal programma Life nel 2018. Il progetto ha valutato il doppio ruolo della vegetazione urbana – come risorsa ambientale e come potenziale fonte di inquinamento – in tre città europee: Bologna, Madrid e Milano. Le simulazioni hanno mostrato come la vegetazione urbana contribuisca generalmente a migliorare il microclima, riducendo la temperatura e aumentando l'umidità. Tuttavia, lo studio mostra come l'effetto della vegetazione sia differente nelle diverse città e nei diversi periodi dell'anno. In generale si è osservata una diminuzione della concentrazione di Ozono nelle città in cui è presente una maggiore vegetazione, in particolar modo a Madrid. Nella città di Milano gli effetti sono positivi solo nel periodo estivo, ma in misura inferiore rispetto a Madrid, mentre a Bologna la vegetazione diminuisce le concentrazioni di ozono solo in alcune zone, nel mese di luglio.

¹⁵Cfr. H. Simon, J. Fallmann, T. Kropp, H. Tost, M. Bruse, *Urban Trees and Their Impact on Local Ozone Concentration—A Microclimate Modeling Study*, 2019, *Atmosphere*, 10, 154.

Nei mesi invernali nelle città di due città italiane, la diminuzione della velocità del vento, dovuta alla presenza di vegetazione e le condizioni atmosferiche stagnanti che caratterizzano la Pianura Padana, favorisce una minore dispersione degli inquinanti precursori con conseguente maggiore formazione di ozono¹⁶. Tutti questi studi mostrano chiaramente come la vegetazione urbana non possa essere interpretata in modo semplicistico né considerata esclusivamente come una soluzione ai problemi ambientali. Al contrario, essa rappresenta un elemento complesso del sistema urbano, il cui impatto sulla qualità dell'aria dipende da molteplici variabili, tra cui la specie vegetale scelta, il contesto microclimatico, le condizioni meteorologiche, le caratteristiche morfologiche della città e la presenza di inquinanti atmosferici. A questo si aggiunge che la vegetazione stessa può essere vulnerabile agli inquinanti atmosferici¹⁷: l'esposizione prolungata a concentrazioni elevate di ozono, biossido di azoto o particolato fine può danneggiare i tessuti fogliari, alterare i processi fisiologici delle piante e ridurre la capacità di assorbire CO₂, trattenere polveri o mitigare le temperature. In questo quadro complesso, i modelli numerici rappresentano uno strumento fondamentale per supportare l'analisi e la pianificazione del verde urbano, in quanto permettono di simulare le interazioni tra vegetazione, atmosfera e inquinanti, valutando gli effetti di differenti scenari di gestione sul medio e lungo periodo.

Le soluzioni che generano conflitti: quale scienza al confine con la politica e la società?

Nel campo della mitigazione e dell'adattamento alle crisi ambientali urbane, la linea di confine tra scienza e politica si fa sempre più sfumata. Le città

¹⁶Cfr. M. D'Isidoro, M. Mircea, R. Borge, S. Finardi, D. de la Paz, G. Briganti, F. Russo, G. Cremona, M. G. Villani, M. Adani, G. Righini, L. Vitali, M. Stracquadiano, R. Prandi, G. Carlino, *The Role of Vegetation on Urban Atmosphere of Three European Cities—Part 1: Evaluation of Vegetation Impact on Meteorological Conditions*, 2023, *Forests*, 14, 1235; M. Mircea, R. Borge, S. Finardi, G. Briganti, F. Russo, D. de la Paz, M. D'Isidoro, G. Cremona, M. G. Villani, A. Cappelletti, M. Adani, I. D'Elia, A. Piersanti, B. Sorrentino, E. Petralia, J. M. de Andrés, A. Narros, C. Silibello, N. Pepe, R. Prandi, G. Carlino, *The Role of Vegetation on Urban Atmosphere of Three European Cities. Part 2: Evaluation of Vegetation Impact on Air Pollutant Concentrations and Depositions*, 2023, *Forests*, 14, 1255.

¹⁷Cfr. A. Roy, M. Mandala, S. Dasa, R. Popekb, R. Rakw, G. Kumar Agrawald, A. Awasthie, A. Sarkar, *The cellular consequences of particulate matter pollutants in plants: Safeguarding the harmonious integration of structure and function*, "Science of the Total Environment", 2024, 914, 169763.

rappresentano contesti complessi non solo per le loro caratteristiche fisiche, ma anche perché il sapere scientifico non si traduce automaticamente in decisioni operative, né le soluzioni tecniche possono essere considerate neutrali. Ogni proposta di intervento – che si tratti di ridurre l'inquinamento atmosferico attraverso nuove normative, installare infrastrutture verdi o adottare modelli per orientare la pianificazione urbana – si confronta con una pluralità di attori, interessi e valori spesso divergenti. La complessità dei fenomeni ambientali urbani è, infatti, amplificata dalle dinamiche sociali e politiche. In questo contesto, i conflitti emergono non solo rispetto alle priorità da adottare, ma anche rispetto alle modalità con cui i problemi vengono definiti, misurati e affrontati. Non esistono soluzioni “tecnicamente oggettive” scollegate dai contesti: ogni scelta tecnica implica conseguenze etiche, sociali ed economiche. Ridurre la mobilità privata, ad esempio, può migliorare la qualità dell'aria ma penalizzare alcune categorie sociali. Realizzare piste ciclabili può ridurre la disponibilità di parcheggi, generando tensioni con i residenti. Allo stesso modo, ampliare il verde urbano è spesso auspicabile dal punto di vista ambientale, ma può avere ripercussioni sull'uso del suolo urbano, attivando dinamiche di competizione e contribuendo, in alcuni casi, a processi di gentrificazione. D'altra parte, la riduzione degli spazi verdi pubblici per favorire interessi commerciali può trasmettere messaggi ambigui, minando la coerenza delle politiche urbane orientate alla sostenibilità. Anche le metodologie scientifiche possono diventare oggetto di contestazione, soprattutto quando entrano in contrasto con percezioni locali, saperi esperienziali o istanze di giustizia sociale. Tutto ciò impone un ripensamento del ruolo del sapere tecnico-scientifico nella società, in particolare quando è chiamata a supportare decisioni in condizioni di elevata incertezza e forte rilevanza sociale.

La scienza post-normale

I contesti che riguardano l'ambiente e la salute sono attraversati frequentemente da conflitti tra esperti della stessa disciplina, tra specialisti di campi diversi, tra comunità scientifica e società civile, o tra scienza e decisione politica. Questi attriti possono tradursi nell'incapacità di fornire risposte tecniche adeguate, in un crescente scetticismo verso la scienza e le istituzioni, e nell'acutizzarsi di tensioni territoriali. È in questo scenario che si inserisce la proposta della scienza post-normale, formulata da Silvio

Funtowicz e Jerome Ravetz nei primi anni '90¹⁸. Tale approccio sollecita una rilettura critica del ruolo della scienza quando questa si confronta con ambiti in cui le decisioni sono urgenti, i valori sono oggetto di controversia, i rischi elevati e i dati disponibili incerti. Il termine post-normale segnala il superamento di due accezioni di “normalità”. La prima è rispetto alla definizione di scienza “normale” descritta da Thomas Kuhn¹⁹, in cui le attività scientifiche “normali” o “soluzioni di rompicapi” sono svolte all'interno di paradigmi accettati dalla comunità scientifica di riferimento, e nella netta distinzione tra “fatti scientifici” e “valori”. La seconda, riferita all'idea di un rapporto lineare e unidirezionale tra scienza e politica, in cui si presume che gli scienziati forniscano conoscenze oggettive e neutre al servizio delle decisioni politiche²⁰. La scienza post-normale si propone come una cornice epistemica più adatta ad affrontare problemi complessi al confine tra conoscenza e governance, focalizzandosi su aspetti solitamente trascurati dalla scienza “normale”: l'incertezza, la pluralità di valori e la legittimità di punti di vista differenti. Secondo gli autori, i metodi classici della scienza producono risultati efficaci finché i livelli di incertezza sono contenuti e gli interessi in gioco sono limitati. In tali casi, modelli semplificati, sperimentazioni controllate e logiche di falsificazione garantiscono avanzamenti reali. Tuttavia, quando si entra nei campi dell'ambiente e della salute, queste condizioni spesso vengono meno. Ci si confronta con processi ecologici e umani complessi, sistemi dinamici imprevedibili, e scelte che influenzano direttamente la biosfera, amplificando l'incertezza. Le crisi ambientali urbane rappresentano un esempio paradigmatico di contesto “post-normale”, in cui fattori climatici, ambientali, sociali ed economici si intrecciano e si influenzano reciprocamente, rendendo inefficaci approcci puramente tecnici o l'applicazione isolata di modelli numerici, anche avanzati. In queste situazioni, la scienza non può più essere concepita come una voce neutra e distaccata: le scelte su cosa misurare, come modellare e

¹⁸Cfr. S. O. Funtowicz, J. R. Ravetz, *Post-Normal Science*, in International Society for Ecological Economics (ed.), *Online Encyclopaedia of Ecological Economics*, 2003 <http://isecoeco.org/pdf/pstnormsc.pdf> (accessed 30 June 2025).

¹⁹ T. Kuhn, (1962), *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago press. Original edition.

²⁰ Cfr. S. O. Funtowicz, J. R. Ravetz, *op.cit.*

quali dati selezionare sono già scelte politiche, cariche di valori e di visioni del mondo²¹.

La proposta epistemologica della scienza post-normale consiste, allora, in un ampliamento dei soggetti legittimati a contribuire alla definizione e alla soluzione di un problema tecnico-scientifico sin dalle fasi iniziali: dalla formulazione delle domande di ricerca, alle metodologie di lavoro, fino alla raccolta delle informazioni rilevanti. Questo vuol dire che ad elaborare risposte o soluzioni ad un problema dovrebbe esserci una “comunità estesa di pari” che includa, accanto agli esperti istituzionali, scienziati e scienziate portatrici di prospettive minoritarie, persone esperte di altri settori rilevanti, cittadini e cittadine che possono contribuire con conoscenze locali non riconosciute dalla scienza “normale”, ovvero una comunità fatta da tutte le persone portatrici degli interessi in gioco.

Il principio della pluralità di prospettive legittime su un determinato problema porterebbe ad elaborare soluzioni che scaturiscano dal dibattito e dal dialogo più che da una dimostrazione rigorosa²². Queste comunità non vanno intese come semplici destinatarie delle informazioni prodotte dai gruppi di ricerca, ma come soggetti attivi nella costruzione della conoscenza, capaci di produrre “fatti estesi” basati su esperienza diretta, osservazioni di contesto o competenze informali. Di fronte a problemi ambientali o sanitari urgenti, l’obiettivo della scienza post-normale non è stabilire una verità oggettiva e definitiva, spesso impossibile da raggiungere, ma gestire in modo efficace e partecipato l’incertezza, includendo il maggior numero possibile di informazioni e punti di vista, e promuovendo processi di deliberazione orientati al consenso. In quest’ottica, il valore di un’indagine scientifica non si misura tanto nella sua aderenza a un’idea astratta di verità, quanto nella qualità del processo di conoscenza che è stata in grado di attivare.

Questa visione si intreccia profondamente con alcune riflessioni maturate nell’ambito dell’epistemologia femminista²³, in particolare con i

²¹Cfr. A. L’Astorina, C. Mangia, *Scienza, politica e società: l’approccio post-normale in teoria e nelle pratiche*, Edizioni CNR, Roma 2022.

²² Cfr. S. O. Funtowicz, J. R. Ravetz, *op. cit.*

²³ C. Mangia, *Sapere post normale e oggettività forte*, *Notizie di POLITEIA*, 2020, XXXVI (139), pp. 83–93; E. Severini, E. Gagliasso, C. Mangia, *Una comunità estesa di pari nella ricerca ambientale: la conoscenza situata come ampliamento dell’epistemologia*, in A. L’Astorina e C. Mangia, *Scienza, politica e società: l’approccio post-normale in teoria e nelle pratiche*, Edizioni CNR, Roma 2022, pp. 95–101.

concetti di *saperi situati* e *oggettività forte* elaborati da Sandra Harding e Donna Haraway²⁴. Partendo dalla consapevolezza che ciò che si osserva, si misura e si interpreta è sempre filtrato da una collocazione materiale e relazionale, Sandra Harding propone di passare da una conoscenza da “nessun luogo” e da un’oggettività da “nessuna prospettiva” ad una “oggettività forte” che includa nel processo di conoscenza gruppi diversi da quelli dominanti con punti di vista e valori diversi fra loro²⁵. In questo modo i risultati di un’indagine potranno essere tanto più obiettivi quanto più saranno supportati da processi oggettivi. In pratica, questo si traduce in aggiungere ai fenomeni da analizzare con razionalità scientifica il contesto, i valori e gli interessi condivisi all’interno di una comunità di ricerca più vasta. L’ampliamento del processo di conoscenza dovrebbe portare non ad un relativismo della conoscenza, ma piuttosto ad un rafforzamento del processo obiettivo di conoscenza. Come sottolinea Sandra Harding, il programma della oggettività forte è un progetto scientifico che ridà legittimità alla razionalità scientifica in un mondo in cui molti pensano che il potere di questa razionalità debba essere limitato²⁶.

L’approccio post-normale ha trovato applicazione in numerosi contesti ambientali, dai conflitti territoriali legati a grandi opere infrastrutturali fino alla gestione partecipata dei rischi naturali e ambientali²⁷. In ambito urbano, l’idea di comunità estesa di pari è particolarmente potente, perché consente di superare la separazione tra chi produce dati e chi subisce le conseguenze delle decisioni, riconoscendo la natura sociale e relazionale della conoscenza ambientale. La scienza post-normale non propone un nuovo paradigma rigido, né una ricetta definitiva, ma piuttosto un quadro di riferimento per governare la complessità, accettando la tensione tra sapere e valori, tra rigore metodologico e apertura al dissenso, tra oggettività e collocazione storica. Nel contesto urbano e ambientale, questa prospettiva invita a riconoscere la validità e la rilevanza di conoscenze non accademiche, prodotte da chi vive quotidianamente i territori, subisce gli impatti delle trasformazioni

²⁴ D. Haraway, *Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, *Feminist Studies*, 1988, 14, pp. 575–599; S. Harding, *Strong objectivity: A response to the new objectivity question*, *Synthese*, 1995, 104(3), pp. 331–349.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. A. L’Astorina, C. Mangia, *op. cit.*

climatiche, ma anche elabora forme di adattamento e resistenza spesso invisibili alle metriche ufficiali.

Dalla teoria alla pratica

Trasformare principi di coinvolgimento pubblico e creazione di comunità estesa di pari in pratica non è semplice e investe diversi piani simbolici, culturali e pratici. A livello operativo, comporta mettere in atto una co-produzione della conoscenza attraverso processi di partecipazione pubblica, di *citizen science*, di mappe di comunità, di *urban living labs*. Processi che devono tenere conto della specificità dei contesti e dei problemi con cui la comunicazione deve misurarsi, della posta in gioco – che si tratti di comprendere e ridurre fenomeni di inquinamento o piuttosto di pianificazione di una NBS. Numerose sono le esperienze in questa direzione, a livello nazionale una serie di pratiche sono raccolte nel volume curato da L’Astorina e Mangia²⁸ (2022). Un caso di studio interessante, ad esempio, è stato quello di San Donaci (BR), dove si è affrontata un’indagine di epidemiologia ambientale finanziata dagli enti locali. La particolarità del progetto è stata l’integrazione di processi partecipativi strutturati coordinati da un’associazione di facilitazione, che ha svolto un ruolo chiave nella mediazione del dialogo e un ponte emotivo tra cittadini, amministrazione pubblica e gruppo di ricerca. La metodologia, costruita in modo adattivo al contesto locale, ha incluso *focus group*, *circle time* e incontri pubblici, ha creato spazi di ascolto e confronto in cui i cittadini hanno potuto esprimere dubbi, fornire materiali, sollevare critiche e proporre soluzioni. Il lavoro di facilitazione ha avuto un duplice valore: da un lato, ha permesso di integrare prospettive ed emozioni diverse nel processo di approfondimento tecnico scientifico, arricchendo l’analisi e la relazione finale; dall’altro, ha contribuito a ricostruire legami di fiducia tra comunità, istituzioni e sapere esperto. Un elemento di particolare rilievo è che, al termine del percorso, si è riusciti a individuare azioni condivise tra cittadinanza, esperti e amministrazione pubblica. Queste proposte concrete sono state riprese e portate avanti dall’amministrazione comunale, segnando un passaggio dal confronto partecipativo all’attuazione di politiche basate sul dialogo e sulla corresponsabilità. L’esperienza ha mostrato che il dialogo reale richiede il superamento delle asimmetrie di potere tra esperti e cittadini, riconoscendo il valore del sapere situato e delle esperienze vissute. Ha, inoltre, dimostrato

²⁸ Ibidem.

come, in un quadro post-normale, il successo di una ricerca non risieda solo nella qualità tecnica dei dati, ma nella capacità di includere, ascoltare e negoziare, creando condizioni di corresponsabilità verso obiettivi comuni.

Sul fronte della progettazione di un intervento urbanistico come una NBS si presentano altre problematiche e prospettive. In un articolo del 2019 vengono analizzate esperienze in undici città europee che offrono spunti concreti su come le *Nature-Based Solutions* (NBS) possano essere efficacemente pianificate e realizzate nel contesto urbano attraverso approcci partecipativi e collaborativi²⁹. Tra le lezioni imparate sicuramente c'è l'importanza dell'estetica: le NBS non devono solo funzionare, ma devono anche essere visivamente attraenti e ben progettate. Questo favorisce l'appropriazione da parte dei cittadini, soprattutto se coinvolti sin dalle prime fasi insieme ad artisti, architetti e paesaggisti. Una seconda lezione evidenzia che le NBS creano nuovi spazi pubblici condivisi, veri e propri beni comuni verdi, che migliorano la qualità della vita e rafforzano i legami sociali, specie nei quartieri più fragili. Il filo che tiene tutto insieme è quello della fiducia tra amministrazioni, gruppi di ricerca e cittadinanza. Le sperimentazioni più riuscite sono quelle fondate su trasparenza, dialogo continuo e reale apertura al contributo della cittadinanza. Da qui nasce anche la quarta lezione: la necessità di aprire nuovi spazi e modalità di partecipazione, che vadano oltre i meccanismi tradizionali e riescano a coinvolgere attivamente anche i soggetti meno visibili, attraverso pratiche informali come laboratori creativi o cene di quartiere. Nel complesso, queste esperienze mostrano che non esistono formule predefinite, ma una serie di strumenti e approcci adattabili che permettono di affrontare la complessità urbana con visione sistemica e spirito di corresponsabilità. Come nel caso di San Donaci, anche su scala europea la partecipazione attiva e il dialogo rappresentano il cuore dei processi trasformativi.

Conclusioni

Nelle aree urbane, le emissioni provenienti da trasporti, riscaldamento, consumi energetici, attività produttive, e gestione dei rifiuti compromettono la qualità dell'aria, con ripercussioni su salute pubblica, ecosistemi,

²⁹Cfr.N. Frantzeskaki, *Seven lessons for planning nature-based solutions in cities*, "Environmental Science & Policy," 2019, 93, pp. 101–111.

patrimonio culturale e disuguaglianze sociali. La crisi climatica aggrava ulteriormente la situazione aumentando la vulnerabilità delle città. Tra le tante strategie di adattamento un ruolo sempre più importante è assunto dalle Nature-Based Solutions, che attraverso infrastrutture verdi offrono benefici multipli: assorbimento di CO₂, miglioramento della biodiversità e mitigazione del microclima. Tuttavia, queste soluzioni possono generare effetti indesiderati, come l'aumento di inquinanti secondari o danni alla vegetazione stessa. La natura non lineare dei fenomeni ambientali richiede l'uso di modelli atmosferici in grado di simulare scenari complessi e prevedere gli impatti delle diverse scelte. Ma i modelli, seppure molto avanzati, da soli non bastano: ogni intervento si inserisce in un contesto fatto di interessi diversi, valori e visioni spesso in conflitto tra loro.

Per affrontare questa complessità, a nostro avviso è necessario un cambio di prospettiva che vada in due direzioni. Da una parte verso il superamento di approcci tecnici lineari e settoriali attraverso l'utilizzo di strumenti modellistici avanzati, che consentano di analizzare scenari complessi, valutino le interazioni tra le variabili in gioco, quantificando i benefici o i rischi associati a specifiche scelte tecnologiche. Dall'altra è necessario andare oltre gli approcci top-down che hanno caratterizzato molte politiche ambientali del passato, a favore di pratiche capaci di integrare diverse forme di conoscenza, con approcci partecipativi, capaci di dare voce ai cittadini, alle comunità locali e agli attori spesso esclusi dai processi decisionali.

Questa integrazione non è soltanto una questione metodologica, ma, a nostro avviso, ha una forte valenza politica. Affrontare le crisi ambientali urbane significa abbandonare l'idea della città come semplice spazio da "aggiustare" con soluzioni tecniche calate dall'alto, e iniziare a leggerla come un sistema complesso di relazioni ecologiche, sociali e culturali.

OLTRE I CONFINI DELLA CITTÀ.
“BOLLE” DEMOCRATICHE E NUOVE TRAME RELAZIONALI
*MARIA TERESA PACILÈ**

Abstract

The contribution critically explores the concepts of the Anthropocene and Urbanocene as hermeneutical keys to understand the intertwining of ecological crisis, urban transformations and democratic tensions in contemporary times. The Anthropocene, despite its controversial scientific validity, is interpreted as a powerful ethical-political metanarrative that calls for a critical stance against neoliberal capitalism and its socio-environmental consequences. In light of its aporias, a re-reading of the paradigm is proposed through the concept of the Urbanocene, which allows ecological dynamics to be situated within the complex metamorphosis of contemporary cities. The reflection focuses particularly on the crisis of urban democratic models, suggesting the need for new relational frameworks and participatory devices capable of transcending the traditional boundaries of the city and breaking the “bubbles” in which democracy risks becoming trapped.

Keywords: Anthropocene, Urbanocene, Climate justice, City and democracy, Capitalocene

Antropocene e Urbanocene: due itinerari di riflessione

Il concetto di Antropocene si è imposto al dibattito pubblico come uno dei più significativi *métarécit* della nostra epoca¹. Inteso come una nuova epoca geologica caratterizzata dal pervasivo impatto del fattore antropico sui cicli

* Assegnista di ricerca in Filosofia Morale, Università degli Studi di Messina.

¹ Per un approfondimento critico sul tema si veda G. Pennacchioni, A. Volpi (a cura di), *Filosofia e critica dell'antropocene*, Mimesis, Milano 2024.

biogeochimici del pianeta, pur nella criticità della sua sostenibilità scientifica², esso costituisce un'interessante cornice ermeneutica per rileggere alcune tendenze culturali, economiche e sociali del nostro tempo. Ciò si deve, soprattutto, alla sua esplosiva carica etica e politica, innervata nella consapevolezza che, a partire dalla rivoluzione industriale sino alle più attuali rivoluzioni tecnologiche, le società umane hanno impresso una traccia indelebile – e spesso distruttiva – della loro presenza sulla natura e, di conseguenza, del desiderio di fornire strumenti teorici alla critica del capitalismo neoliberista, all'attivismo ecologico su scala globale, alla lotta per la giustizia climatica.

Proprio il dichiarato “posizionamento” culturale e sociale del paradigma lo ha sottoposto a numerosi tentativi di revisione critica, diffusi negli ultimi anni e accomunati dal tentativo di decostruire la pretesa e solo illusoria neutralità dell'*anthropos* che ne costituisce il soggetto di riferimento, interpretato come un soggetto universale, indifferenziato e decontestualizzato rispetto alle effettive dinamiche di produzione economica e tecnologica, o di sfruttamento di genere, sesso o classe³. Ciò ha permesso di rilevare che

² Il dibattito scientifico sull'opportunità di riconoscere ufficialmente una nuova epoca geologica, successiva all'Olocene e scaturita dalla proposta di P. Crutzer e E. F. Stoermer, è stata espressa istituzionalmente presso l'*International Commission on Stratigraphy* (ICS) con la creazione dell'*Anthropocene Working Group* (AWG) nel 2009. La questione è stata solo apparentemente chiusa a marzo 2024, quando la Subcommission on Quaternary Stratigraphy ha rifiutato la nuova categoria con voto negativo di 12 dei suoi 18 membri (P. Voosen, *The Anthropocene is dead. Long live the Anthropocene: Panel rejects a proposed geologic time division reflecting human influence, but the concept is here to stay*, in “Science news”, 5 marzo 2024). Non si è trattato di una bocciatura definitiva dell'Antropocene geologica, bensì di decidere se la stratificazione di sedimenti sul fondo del Lago Crowford in Canada potesse fungere da *golden spike* per il riconoscimento ufficiale dell'“Antropocene recente”, l'ipotesi di datazione più accreditata tra gli studiosi di Earth System Science (ESS). Oltre l'esito della votazione, rimane particolarmente vivace il dibattito sull'Antropocene inteso come cornice intellettuale e narrativa all'interno della quale interpretare e proporre possibili itinerari di soluzione alla crisi globale attualmente in atto.

³ Si veda la proposta di “Capitalocene” di Jason W. Moore (J. W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016 (*Capitalocene o Antropocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, trad. it, di A. Barbero e E. Leonardi, Ombre Corte, Verona 2023); di “Wasteocene” di Marco Armiero (M. Armiero, *L'era degli scarti. Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, Einaudi, Torino 2021); di “White (M) Anthropocene” di Giovanna di Chiro (G. Chiro, *Benvenuti nello White (M) Anthropocene? Una critica femminista e ambientalista*, in G.

l'Antropocene *non* è un fenomeno socio-ecologico neutro, ma è *già* orientato da particolari rapporti di forza, economica e politica, che trovano nella città industrializzata della tarda modernità occidentale il proprio *locus* fondamentale di riferimento. Come proposto da Jason Moore, l'Antropocene è *già* Capitalocene poiché implica una specifica interazione tra il mondo umano e non umano, risultato di una peculiare struttura economica ormai diffusa a livello globale: esso è caratterizzato da una logica “predatoria”, di dominio e sfruttamento, che prevede sia la trasformazione della natura in una risorsa a completa disposizione, sia la continua produzione di *scarti*, non solo ecologici, ma anche sociali e politici⁴.

All'interno di questo scenario problematico, ereditare alcune delle questioni dell'Antropocene e rielaborarle nel quadro analitico dell'Urbanocene significa tentare di problematizzare non solo un peculiare rapporto uomo-natura, ma contestualizzarlo nella *città* e nella sua attuale metamorfosi, in un quadro geopolitico radicalmente mutato, in un momento di crisi delle istituzioni democratiche, destinate a confrontarsi – all'interno e all'esterno dei propri confini – con nuove sfide che ne mettono in discussione i valori fondamentali.

La sfera pubblica e i nuovi mutamenti strutturali

Una riflessione critica sull'Urbanocene può dispiegarsi rivitalizzando l'antico – e sempre attuale – quesito sul nodo che tradizionalmente ha vincolato la *politica* al *territorio*. Oggi, tale legame è messo in discussione dalla diffusione capillare dei *social media* e dall'introduzione della *Generative AI*, che trasformano le relazioni umane di cui è intessuta la trama della città. Si assiste a quello che Jürgen Habermas nell'opera *Nuovo mutamento della sfera*

Pennacchioni, A. Volpi (a cura di), *Filosofia e critica dell'antropocene*, cit., pp. 165-192); di “tecnosfera” di Peter Haff (Peter Haff, *Technology as a Geological Phenomenon: Implications for Human Well-Being*, in C.N. Waters, J. Zalasiewicz, M. Williams (a cura di), *A stratigraphical Basis for Anthropocene*, “Geological Society London”, Special publication, 395, 2013, pp. 301-309).

⁴ Per un approfondimento sul tema si veda B. Casalini, “Wasteocene”. *Regimi di percettibilità, incuria e governo degli scarti*, in *ivi*, pp. 113-128.

pubblica e politica deliberativa (2022)⁵ ha definito un mutamento radicale della sfera pubblica, quello spazio *aperto* e *condiviso* della parola e dell'azione-in-concerto, diremmo con Hannah Arendt⁶, dello scontro tra le opinioni contrastanti in vista della deliberazione condivisa.

Da sempre ancorato alla logica del territorio, lo spazio pubblico democratico vive attualmente una dissoluzione centrifuga dei tradizionali confini, che inducono a rimettere in discussione i concetti geografici di “centro” e “periferia”, così come i significati di cui essi sono stati portatori (*centralità* o *marginalità* culturale, sociale, politica). Tale spazio differenziato e non omogeneo, poiché abitato dalla pluralità dei cittadini, delle associazioni e delle istituzioni, si polverizza oggi in un ambiente *ibrido*, uno spazio *decentrato*, *reticolare* in cui cambiano le regole e le poste in gioco della cittadinanza democratica⁷. Ciò richiede un nuovo approfondimento critico, per evidenziare quell'insieme di fattori economici, politici e culturali che, uniti alla diffusione dei nuovi mezzi di comunicazione digitale, mettono in crisi la legittimità delle democrazie attuali, poiché incidono significativamente sui suoi processi deliberativi.

Se infatti la sfera pubblica è stata tradizionalmente lo spazio del pluralismo politico, “il luogo dove l'opinione e la volontà politica si formano in modo fondamentalmente inclusivo”⁸, lo sviluppo e la diffusione dei nuovi media mutano tale struttura poiché condizionano quella che Habermas definisce la “qualità deliberativa” del dibattito, generando una regressione dell'*inclusività* della formazione dell'opinione pubblica e della *razionalità* delle opinioni che si discutono nella sfera politica. Proprio l'indebolimento della “forza razionalizzante” delle argomentazioni pubbliche deve essere analizzato, poiché è legato a una progressiva *sfiducia* nella democrazia⁹.

Secondo Habermas, la “qualità deliberativa” delle opinioni politiche può essere valutata secondo due criteri, la *rilevanza* e l'*efficacia*: le opinioni

⁵ J. Habermas, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, De Gruyter, Berlin 2022 (*Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, trad. it. di Luca Corchia, Raffaello Cortina Editore, Milano 2023).

⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958 (*Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di Alessandro Dal Lago, Giunti Editore, Firenze 2019).

⁷ Per un approfondimento, si veda É. Balibar, *Cittadinanza*, trad. it. di Fabrizio Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

⁸ J. Habermas, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, cit., p. 19.

⁹ Ivi, p. 25.

sono *rilevanti* se “i produttori di significato sono *sufficientemente reattivi* nell’individuare i problemi che necessitano una regolamentazione e, quindi, nell’assicurare un giusto contributo”; sono invece *efficaci* “solo quando i temi e i contributi dei produttori suscitano attenzione da parte della vasta popolazione di elettori”¹⁰. Affinché ciò fosse possibile, il sistema tradizionale di comunicazione si è affidato a un personale professionalizzato, che ha svolto il ruolo di *gatekeeper*: i giornalisti, i media, le case editrici. Essi hanno formato “l’infrastruttura” della sfera pubblica, responsabile della *portata* e della *qualità* dell’offerta comunicativa. In modo differente, oggi, l’introduzione delle piattaforme costituisce la vera rivoluzione dei media: esse differiscono dai sistemi tradizionali in quanto *tutti* gli utenti possono essere potenziali *autori* (e non solo *spettatori* o *fruitori*) dei contenuti¹¹. A differenza dei *gatekeepers*, responsabili dei “programmi” e dei contenuti comunicativi prodotti professionalmente e filtrati editorialmente, i nuovi *autori*, potenzialmente *tutti* i cittadini, producono numerose notizie destinate ad alimentare il dibattito pubblico ma non sono vincolati a “selezionare” i propri contenuti prima di immetterli in rete (basti pensare alle più recenti “squalifiche” dei meccanismi di *fact checking* e di erosione del ruolo del *fact checker*, sostituite dalle *community notes* degli utenti)¹². Per questo – secondo Habermas – possono essere considerati nuovi “intermediari senza responsabilità”¹³ che contribuiscono non a un *rafforzamento* delle qualità democratica del discorso pubblico, bensì a un suo *deconsolidamento*. Il carattere *egualitario* delle nuove relazioni tra i partecipanti e la *paritaria* autorizzazione che ogni utente ha nel fornire il proprio contributo spontaneo costituiscono il modello di comunicazione che originariamente avrebbe dovuto caratterizzare i nuovi media. Questa “grande promessa emancipatrice”, *democratica, anti-autoritaria, egualitaria e universalista* di dare a *tutti* i cittadini una *propria* voce viene però soffocata dall’istituzione delle grandi corporazioni digitali, nuove *élites* di potere in grado di

¹⁰ Ivi, pp. 38-39.

¹¹ J. Habermas, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, cit., pp. 44-45.

¹² Per un approfondimento sul tema si veda M. Castell, *Communication power*, Oxford University Press, Oxford 2009 (*La comunicazione e il potere*, trad. it. di Bruno Amato, Università Bocconi Editore, Milano 2017).

¹³ J. Habermas, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, cit., pp. 44-45.

monopolizzare risorse economiche, politiche e militari. La rete, solo illusoriamente “libera” da relazioni gerarchiche, nella promessa di una partecipazione “diretta” del cittadino alla vita politica, diventa invece immagine speculare di un mercato ideale, sottomessa alle sue stesse logiche di produzione e sfruttamento¹⁴.

Il paradosso della nuova sfera pubblica *ibrida* – digitale e fisica – consiste pertanto nel fatto che tanto più pretende di essere illimitata, quanto più genera una progressiva privatizzazione dello spazio del discorso pubblico. È così che quella che nel suo classico studio sulle trasformazioni del principio rappresentativo, Bernard Manin aveva definito la “democrazia del pubblico”¹⁵ si frammenta in una “democrazia dei micro-pubblici”. I media contribuiscono a creare “ristrette *enclave* di dibattito”¹⁶ che impediscono la formazione più articolata del consenso secondo argomenti ragionevolmente motivati e condivisi. Allo spazio pubblico tradizionale si sostituiscono “spazi semipubblici particolaristici”¹⁷, “bolle” isolate e autoreferenziali, “isole comunicative” che deformano la percezione della distinzione tra spazio pubblico e privato, in alcuni casi ponendosi in aperto scontro con la sfera istituzionale statale. Ciò pone nuove questioni fondamentali per il buon funzionamento della democrazia, che adesso è necessario analizzare¹⁸.

La bubble democracy e nuovi legami fiduciari

Il nuovo scenario comunicativo esplorato da Habermas ha profonde implicazioni sul funzionamento dei regimi democratici, soprattutto perché contribuisce alla metamorfosi delle relazioni, sociali, etiche e politiche tra i cittadini. Già dieci anni dopo la pubblicazione della sua opera sul principio rappresentativo, nel 2014 Manin scriveva che “in larga misura non vi è più un unico pubblico, ma vi sono dei segmenti di pubblico [...] ciascuno non

¹⁴ Ivi, pp. 46-47.

¹⁵ B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris 1995 (*Principi del governo rappresentativo*, trad. it. di Valeria Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2010).

¹⁶ J. Habermas, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, cit., p. XXIII.

¹⁷ Ivi, p. 67.

¹⁸ Per un approfondimento sul tema si veda, tra gli altri, L. Di Gregorio, *Demopatia. Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

comunicante con gli altri segmenti”, così che la “comunicazione” risulta “segmentata e basata sulle preferenze degli utenti”¹⁹.

È proprio tale frammentazione del *pubblico* che è interessante approfondire: se la “democrazia del pubblico”, seguendo Manin può essere delineata come un’*audience* passiva, una platea di individui tendenzialmente indifferenti, incapaci di critica e privi di autonomia, *spettatori*, più che *attori*, dello *spettacolo* politico, a partire dalla crisi del sistema internazionale liberale del 2008 si assiste a un cambio di scenario. Quella che anni prima Baudrillard aveva definito “maggioranza silenziosa”²⁰, garante della stabilità politica contro il rischio di estremismo, si trasforma in uno “sciame”, emotivo e digitale, carico di rabbia e risentimento, disposto ad offrire il proprio sostegno elettorale a nuovi movimenti estremisti, radicali o populistici²¹. I nuovi media, così, rafforzano le tendenze centrifughe, offrendo alle forze politiche più radicali nuova visibilità e nuove opportunità di mobilitazione²².

Si assiste così a una crescente infiltrazione delle fake news²³ nella sfera pubblica ma, soprattutto, si rafforza la tendenza verso una *post-truth democracy*. Il neologismo “post-verità” è entrato nel lessico politico e nell’analisi scientifica per indicare un orientamento per cui il cittadino democratico tenderebbe a considerare irrilevanti o inattendibili le informazioni che contrastano con le sue convinzioni e opinioni precedenti²⁴. Esso descrive dunque un particolare atteggiamento nei confronti della realtà che consiste nel subordinare il rapporto con i fatti al proprio personale punto di vista: una notizia *non* è più “vera” o “falsa” in sé, ma lo *diventa* in base alla

¹⁹ B. Manin, *La democrazia del pubblico è in pericolo?*, in “Comunicazione Politica”, 2014, 3, pp. 576-577.

²⁰ J. Baudrillard, *À l’ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Fontenay-sous-Bois, 1978 (*All’ombra delle maggioranze silenziose ovvero la morte del sociale*, trad. it. di Maria Grazia Camici e Pina Lalli, Cappelli, Bologna 1978, p. 19).

²¹ D. Palano (a cura di), *Genealogie del populismo. Per la storia di un concetto paranoico*, Mimesis, Milano 2024.

²² J.-W. Müller, *Democracy and a Changing Public Sphere* in N. Urbinati (ed.), *Thinking Democracy Now. Between Innovation and Regression*, Feltrinelli, Milano, 2019, pp. 23-29.

²³ R. Chesney, D. K. Citron, *Deepfakes and the New Disinformation War: The Coming Age of Post-Truth Geopolitics*, “Foreign Affairs”, 2019, 98, 1, pp. 147-155. Si veda inoltre sul tema G. Riva, *Fake News. Vivere e sopravvivere in un mondo post-verità*, il Mulino, Bologna 2008.

²⁴ L. McIntyre, *Post-Truth*, MIT Press, Cambridge 2018 (*Post-verità*, trad. it di Alessandro Lanni, Utet, Torino 2019, p. 18).

ricezione emozionale del pubblico. Ciò non solo relativizza e personalizza il riferimento alla verità, ma soprattutto finisce per renderla *indifferente*: diventa sempre più difficile avere un criterio condiviso per distinguere ciò che è vero da ciò che è falso, ma soprattutto, diventa sempre meno rilevante. Ogni utente diventa, così, “agenzia di verità”²⁵. Queste tendenze rischiano di privare la comunicazione pubblica di uno spazio di intermediazione e verifica, fondamentale per la formazione della volontà politica e per la deliberazione democratica, per la cura e la custodia di uno spazio “comune” che permetta, pur nella differenza delle opinioni, di giungere a un accordo su questioni comuni²⁶. In tale ambiente comunicativo diventano decisivi per l’esito della competizione politica i meccanismi di *echo-chambers* che trasformano la tradizionale logica del confronto politico in una *mono-logica* delle “bolle” in cui ciascun utente tende a rinchiudersi.

Sin dal 2011, Eli Pariser in *The Filter Bubble*²⁷ aveva evidenziato alcune possibili conseguenze, sociali e politiche, che la personalizzazione delle ricerche introdotta da Google nel 2009 avrebbe potuto generare. La profilazione degli algoritmi, infatti, non è solo in grado di “orientare” i gusti, le preferenze e le scelte di mercato del cliente, ma tende a creare attorno a ciascuno una *filter bubble*: una bolla che filtra le informazioni provenienti dal mondo esterno, facendo penetrare solo ciò che si conforma alle opinioni e ai precedenti orientamenti, morali e politici, del singolo. Per questo, affermava Pariser, “ognuno di noi tenderebbe a vivere dentro una “bolla”, da cui può vedere un mondo personalizzato, un mondo costruito a sua immagine e somiglianza, mentre tutto ciò che non risulta conforme ai suoi orientamenti semplicemente [...] finisce per “scompare” dalla visuale”²⁸. In questo scenario critico, la teoria della *Bubble Democracy*, proposta da Damiano Palano sembra particolarmente interessante, in quanto costituisce un ideal-tipo che, mettendo in luce alcune tendenze socio-politiche reali, può consentire di interpretare i mutamenti contemporanei, in particolar modo la

²⁵ J. Habermas, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, cit., pp. 162-163.

²⁶ Ivi, pp. 66-67.

²⁷ E. Pariser, *The Filter Bubble. What The Internet Is Hiding From You*, Penguin Books, London 2011 (*Il Filtro. Quel che internet ci nasconde*, trad. it. di Bruna Tortorella, Il Saggiatore, Milano 2012).

²⁸ Ivi, p. 15.

polverizzazione dello spazio pubblico in una pluralità di segmenti comunicativi privi di un radicamento in una sfera comunicativa comune, in “bolle” autoreferenziali e potenzialmente polarizzate su posizioni più estremizzate rispetto al passato²⁹.

La novità delle “bolle” democratiche non consiste tanto nella parzialità delle informazioni, o del punto di osservazione, poiché anche i tradizionali apparati comunicativi come la televisione o i giornali di partito hanno sempre proposto una determinata visione della realtà che – per quanto presentata come “oggettiva”, o “scientifica” – era sempre “parziale”³⁰. Una differenza significativa è rappresentata, invece, dal fatto che, attraverso la diffusione delle bolle, tecnicamente non esiste più *il* pubblico, nel senso di *una* platea – reale o virtuale – che *contemporaneamente* assiste a uno spettacolo condiviso. All’interno di ogni bolla l’individuo è solo; per quanto possa avere la sensazione di essere parte di una comunità di utenti accomunati da interessi o passioni comuni, ciò a cui assiste è personalizzato, è una raffigurazione parziale e limitata del mondo costruita sulla base dei suoi gusti e delle sue preferenze³¹. Il mondo da cui trae le informazioni più importanti per indirizzare le sue scelte, da quelle quotidiane a quelle più importanti per la sua esistenza, è infatti (almeno potenzialmente) *diverso* dal “mondo” di qualsiasi altro utente e, questione di non poca rilevanza, l’individuo non mai del tutto consapevole di “vivere in una bolla” o dell’esistenza di un “filtro” che lo divide dalla realtà, considerando la propria prospettiva come *l’unica realtà esistente*, oggettivamente valida e scientificamente confermata dall’illusoria neutralità del mezzo tecnologico.

Pur facilitando molti aspetti della vita quotidiana, le bolle “riducono” la finestra da cui si osserva il mondo, mettendo in discussione i presupposti del pluralismo e della discussione pubblica. Il mondo delle bolle – simili a monadi leibniziane, tra loro isolate e prive di comunicazione – frammenta lo spazio comune: sostituisce la “realtà”, intesa come spazio condiviso delle

²⁹ D. Palano, *Bubble democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2020. Per un approfondimento sulle trasformazioni della democrazia contemporanea, si vedano, dello stesso autore, *Politica nell’età postmoderna. Teoria e critica nella trasformazione sociale*, Aracne, Roma 2015; Id., *La democrazia senza partiti*, Vita e Pensiero, Milano 2015; Id., *La democrazia senza qualità. Le “promesse non mantenute” della teoria democratica*, Mimesis, Milano 2015.

³⁰ D. Palano, *op. cit.*, p. 15.

³¹ Ivi, pp. 147-148.

relazioni, con “frammenti” di realtà aumentata individuale, reciprocamente incompatibili. La città cessa di funzionare come quadro di riferimento per la costruzione di un “sentire comune” democratico. Le bolle, infatti, rischiano di perdere ogni aderenza a una realtà condivisa, incentivando la tendenza del cittadino all’isolamento e indebolendo la *ragionevolezza*, intesa come capacità di porsi dal punto di vista dell’altro e discutere con argomenti ragionevoli le proprie posizioni, alla ricerca di un comune “spazio di intersezione”³².

La tendenza verso la *bubble democracy* finisce così per irrigidire la flessibilità mentale richiesta dal contatto con il diverso, la capacità di discutere punti di vista diversi dai propri, inducendo l’individuo a “dimenticare” che possano esistere alternative rispetto a quelle prospettate dalla propria *eco chamber*, e lasciando inaridire il terreno da cui può crescere la discussione pubblica³³. Si rafforzano visioni del mondo riduttive, semplificate, talvolta clamorosamente distorte: si finisce per accettare solo quelle informazioni – *indifferentemente* vere o false – che si adattano alle opinioni già consolidate. Privato di molte esperienze condivise con gli altri, il cittadino-utente rischia così di perdere la capacità di costruire uno “spazio comune” con gli altri, motivato da *comuni* interessi, obiettivi, ansie e aspettative. Le bolle infatti si caratterizzano, come scrive Habermas, per “il rifiuto di voci dissonanti e nell’accettazione assimilativa di voci consonanti”³⁴: accogliendo solo l’utente con una simile profilazione di interessi, le bolle possono diventare incapaci di deliberare insieme, poiché incapaci di trovare un accordo tra *linguaggi* differenti e *visioni del mondo* ormai apparentemente inconciliabili.

³² Sul tema, si confronti J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt a.M. 1992 (*Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it. di Leonardo Ceppia, Laterza, Roma 2013) e J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited in Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 (*L’idea di ragion pubblica rivisitata*, in *Liberalismo politico*, trad. it di Gianni Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994).

³³ Si veda, inoltre sul tema, la crescente diffusione della discussione critica sul “partito-piattaforma”, o partito digitale, a partire dalla consapevolezza che le nuove piattaforme incentivano una discussione democratica che sostituisce la struttura organizzativa tradizionale e il radicamento territoriale. Cfr. sul tema P. Gerbaudo, *Il partito piattaforma. La trasformazione dell’organizzazione politica nell’era digitale*, Feltrinelli, Milano 2018.

³⁴ J. Habermas, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, cit., pp. 66.

Il nuovo ambiente, *filtrato* dalle bolle, “spezza” i tradizionali legami fiduciari, per generarne nuovi, apparentemente indipendenti sia dal tempo che dallo spazio condiviso all’interno delle città. È, infatti, riscontrabile un forte indebolimento delle consolidate reti fiduciarie, legato a una crisi dell’autorevolezza, scientifica e politica³⁵. Eppure, tale *sfiducia* nei confronti dei rappresentanti politici, del sistema democratico non si traduce in apatia o astensionismo, bensì nel sostegno a proposte radicali e anti-sistemiche. Il cittadino, infatti, è mobilitato da campagne elettorali polarizzanti, non più con argomentazioni ragionevoli, ma puntando su temi identitari e radicali, elaborati anche attraverso le argomentazioni più estreme o *irragionevoli*³⁶. In un clima di diffusa sfiducia e disillusione verso la politica, nascono però *nuovi* patti fiduciari: l’erosione della fiducia *verticale* (nei confronti delle istituzioni o della classe politica) è controbilanciata dalla creazione di nuovi legami fiduciari, *orizzontali* e solo apparentemente *paritari*. Allo scambio di opinioni e alla loro argomentazione in uno spazio fisicamente condiviso si sostituisce la comunicazione asciutta e scarna delle piattaforme, in un ambiente digitale disincarnato e deterritorializzato, in cui si limitano gli scambi con chi la pensa diversamente, prediligendo l’interazione con chi ha opinioni simili. All’interno delle ristrette comunità filtrate dalle *eco chambers* è allora possibile ricominciare a nutrire quella fiducia perduta nei confronti del mondo esterno, insicuro e privo di risposte definitive. Riallacciare dei legami “digitali” rassicuranti, poiché mediati dallo schermo e privati dell’incertezza dell’incontro tra persone. Trovare persone “simili”, di cui potersi veramente fidare, mossi dalla logica del “Mi fido di chi reagisce come reagisco io, di chi

³⁵ Per un approfondimento sul tema si veda T. Nichols, *The Death of Expertise: The Campaign against Established Knowledge and Why it Matters*, Oxford University Press, Oxford 2017 (*La conoscenza e i suoi nemici. L'era dell'incompetenza e i rischi per la democrazia*, trad. it. di Chiara Veltri, Luiss University Press, Roma 2023)

³⁶ Si veda, sul tema, G. Da Empoli, *Gli ingegneri del caos. Teoria e tecnica dell'internazionale populista*, Marsilio, Venezia 2019; F. M. Di Sciullo, *La democrazia della sfiducia. La rappresentanza nell'età del paradosso (2001-2020)*, Editoriale Scientifica, Napoli 2022. Importante a tal proposito è anche il concetto di “*sharp power*” delle potenze non democratiche per destabilizzare politicamente i paesi occidentali e delegittimare il regime democratico, innescando conflitti e polarizzazioni. Cfr. L. Diamond, *The Road to Digital Unfreedom: The Threat of Postmodern Totalitarianism*, in “*Journal of Democracy*”, 1 (2019), pp. 20-24.

sente quel che sento io”³⁷. Sentirsi rassicurati dalla pretesa infallibilità dell’AI e sostituire la relazione “artificiale” ai dubbi e alle incertezze di quella umana. Eppure, non è l’algoritmo che ci “chiude”, a nostra insaputa all’interno di una “bolla”. Esso rafforza e incentiva questi meccanismi spontanei degli utenti in rete, che potrebbero facilmente diventare tendenze del soggetto morale e del cittadino politico.

Rischiano, così, di essere lentamente erosi i pilastri su cui si è retto l’edificio della democrazia rappresentativa³⁸: la cittadinanza attiva, partecipata, dotata di un’opinione pubblica critica e informata, una cultura condivisa, nutrita dalle differenze di partito o di opinione, la fiducia nei confronti delle istituzioni e in chi le rappresenta. Come ripensare allora le relazioni, morali e politiche, all’interno di quel mutamento strutturale dello spazio pubblico dalle forti ricadute culturali, sociali e antropologiche? Come incrementare il dibattito tra universi di senso che rischiano di diventare sempre meno permeabili e conciliabili in uno spazio democratico? E, per noi cittadini europei, come delineare una sfera pubblica europea che, aldilà delle singole arene nazionali, sia in grado di offrire risposte ai nuovi conflitti e allo sviluppo di nuovi movimenti autoritari?

Un’analisi critica sull’Urbanocene – come quella che si è cercato pur brevemente di delineare in questo contributo – può forse offrire qualche strumento per continuare a riflettere sulle profonde influenze che la crisi delle attuali democrazie e il nuovo ambiente comunicativo ibrido hanno sulla capacità del singolo di proporre argomentazioni ragionevoli e sulle relazioni di fiducia tra i cittadini. In tale orizzonte di discussione, l’Urbanocene può diventare una metafora utile alla formulazione di un nuovo pensiero, normativo ed etico: se infatti l’umanità ha il potere di essere una “forza geologica” in grado di ridefinire i confini della città e lo spazio democratico ne segue che da ciò possa derivare la lucidità di poter costituire una “forza geologica *consapevole*”³⁹. È possibile, infatti, perseguire una *giusta*

³⁷ A. M. Lorusso, *Postverità*, Laterza, Roma 2018, pp. 106-107.

³⁸ Cfr. sul tema la riflessione di Nadia Urbinati, in particolar modo, N. Urbinati, *Ai confini della democrazia. Opportunità e rischi dell’universalismo democratico*, Donzelli, Roma 2007; Ead., *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Donzelli, Roma 2010; Ead., *Democrazia sfigurata: il popolo fra opinione e verità*, EGEA, Milano 2016; Ead., *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, Il Mulino, Bologna 2020.

³⁹ C. Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*, Polity, Malden (MA) 2017, p. 41. Cfr. inoltre D. Grinspoon, *Earth in Human Hands: Shaping our Planet’s*

transizione verso nuovi legami di fiducia per dare linfa alle istituzioni democratiche, forse *oltre* i confini della tradizionale città, ma non *oltre* i processi deliberativi, senza i quali la democrazia perde la propria capacità *immunitaria* – o *auto-immunitaria*, si potrebbe dire con Derrida – di custodia, di sé e del cittadino⁴⁰.

Future, Grand Central Publishing, New York 2016; D. Chakrabarty, *Anthropocene Time*, “History and Theory”, 2018, 57, 1, pp. 5-32 (*Il tempo dell’Antropocene*, trad. it. di Giulio Pennacchioni in G. Pennacchioni, A. Volpi (a cura di), *Filosofia e critica dell’antropocene*, cit., pp. 193-238).

⁴⁰ J. Derrida *Voyous*, Galilée, Paris 2003 (*Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. di Laura Odello, Raffaello Cortina, Milano 2003); J. Derrida, J. Habermas, *Le “concept” du 11 septembre. Dialogues a New York (octobre-décembre 2001)*, avec G. Borradori, Galilée, Paris 2003 (*Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, trad. it. di Giovanna Borradori, Laterza, Roma 2003).

UN ALTRO MODO DI STARE AL MONDO.
CRITICA E FUTURO DELL'ABITARE.
*ALICE ROMAGNOLI**

Abstract

The contribution critically analyzes the contemporary condition of dwelling in light of the concept of the Urbanocene, proposing it as a theoretical key to understanding the interweaving of ecological, political, social, and cultural crises affecting global cities. Far from representing a completed era of dwelling, our time is marked by a widespread sense of uprooting, alienation, and uninhabitability. Through engagement with authors such as Hartmut Rosa, Franck Fischbach, Rahel Jaeggi, Charles Taylor, and Nancy Fraser, the text highlights how the city, once the place of the polis and human dwelling, has transformed into a space of polycrisis and dispossession, symbolizing a broken metabolism between society and nature. The reflection points toward a rethinking of dwelling that goes beyond the logic of the smart city and reactivates alternative political, ecological, and relational horizons, capable of reigniting utopian energies and imagining another way of being in the world.

Keywords: Dwelling, Urbanocene, Polycrisis, Alienation, City-nature divide

Introduzione. Abitare: un paradosso.

Riflettere sull'abitare ci pone immediatamente di fronte a un evidente paradosso. Il nostro pianeta è caratterizzato da un numero sempre maggiore di abitanti, alcune aree sono sempre più popolate e nelle nostre città la richiesta di spazi non riesce mai a essere soddisfatta. La categoria di Urbanocene, elaborata dal fisico Geoffrey West e diffusasi nel dibattito contemporaneo, mette in evidenza proprio il carattere strettente urbano e urbanizzato della nostra epoca, di questa “nuova” era geologica caratterizzata dal domino delle città e dalla loro crescita esponenziale¹. La città non è

* Dottoressa in Scienze Umane-Filosofia, Università di Macerata.

¹ G. West, *Scale*, Penguin Press, London 2018 (ebook).

soltanto uno dei modi in cui viviamo ma è divenuta, di fatto, la forma spazializzata che il modo umano di stare al mondo ha assunto, in maniera graduale ed esponenziale, dalla Rivoluzione Industriale in poi².

Da tutto questo sembrerebbe lecito poter dedurre che quello presente sia, più che mai, un tempo dell'abitare. Al contrario, invece, da più parti ci viene restituita l'analisi di una contemporaneità caratterizzata da un abitare distorto, negato, addirittura impossibile. Il sociologo Hartmut Rosa nelle sue analisi della società contemporanea caratterizzata dai fenomeni di accelerazione ed *escalation*, descrive molteplici dinamiche di alienazione e sradicamento che conducono il soggetto odierno a una relazione muta, indifferente o addirittura repulsiva con il mondo che lo circonda³. Dal punto di vista filosofico, Franck Fischbach afferma deleuzianamente che ciò che caratterizza la nostra epoca è *la perdita del mondo*⁴, mentre Rahel Jaeggi riproponendo un recupero del concetto di *Entfremdung* definisce l'alienazione contemporanea anche nei termini di inabitabilità⁵. Su tutto, le analisi scientifiche ci proiettano in un futuro, neanche troppo lontano, *inabitabile* in cui il cambiamento climatico e le catastrofi ambientali minacciano di rendere sempre più evidenti quei limiti della capacità di controllo dell'uomo sulla natura che lo sviluppo tecnologico promette da decenni di poter superare.

Se da un lato, dunque, popoliamo in misura sempre maggiore il nostro pianeta e lo abitiamo nella forma della città, dall'altro, in maniera paradossale, la condizione ontologica ed esistenziale odierna appare richiamare da più punti di vista il concetto heideggeriano di *Heimatlosigkeit*. Quello contemporaneo è un soggetto senza dimora all'interno di un mondo – sociale, politico e fisico – in cui non riesce ad abitare diversamente. Ripensare

² L'Urbanocene nelle parole di West è quella nuova epoca che segna una transizione in uscita dall'Antropocene e designa un periodo più breve e più intenso, avviatosi a partire dalla Rivoluzione Industriale, caratterizzato dal dominio globale delle città. Ivi, p. 214.

³ H. Rosa, *Alienation and acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press, Mälmo/Aarhus 2010 (*Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. di Elisa Leonzio, Einaudi, Torino 2015).

⁴ F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, J. Vrin, Paris 2012.

⁵ “[...] l'alienazione è il non essere a casa in un mondo dove non vi è alcuna dimora”. R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main 2005 (*Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, trad. di Alice, Giorgio Fazio, Castelvecchi, Roma 2017, p. 338).

la città e, con essa, l'abitare rappresenta perciò una sfida urgente non solo dal punto di vista filosofico, ma anche da quello politico, sociale ed ecologico poiché, nella nostra epoca dell'Urbanocene: "Il futuro dell'umanità e la sostenibilità a lungo termine del pianeta sono inestricabilmente legate al destino delle nostre città⁶".

Per procedere in tale direzione la prima parte del contributo tenterà di individuare alcuni elementi di crisi che caratterizzano l'epoca contemporanea al fine di restituire una cornice teorica e un quadro analitico necessari per avviare la riflessione sulla città di oggi e per immaginare, nella seconda parte, nuovi scenari futuri.

La città come luogo della policrisi

Tra i termini utilizzati per parlare della nostra società in sociologia e filosofia troviamo spesso due parole: postmodernità e crisi. Questi due concetti appaiono strettamente intrecciati anche se non in maniera biunivoca; se ci sono crisi anche prima della postmodernità, non vi è invece postmodernità senza crisi. La postmodernità nasce infatti, secondo Lyotard, proprio dalla crisi delle grandi narrazioni e dalle conseguenze che tale crisi porta con sé. Come ha sostenuto il filosofo francese, volendo semplificare potremmo definire la postmodernità in termini di "incredulità nei confronti delle metanarrazioni⁷" cioè di tutti quei *récits* e di quelle ideologie che davano senso alla storia e alla conoscenza. Come conseguenza a tale incredulità, assieme alla crisi della filosofia metafisica si ha la perdita di tutti i "grandi eroi", "i grandi pericoli" e i "grandi fini⁸" che hanno popolato le grandi narrazioni e si assiste al crollo della fiducia nelle istituzioni e in quei discorsi tradizionali che sino alla modernità legittimavano la conoscenza. Tra queste grandi narrazioni, un ruolo importante è stato lungamente svolto da quella hegel-marxista basata su un paradigma dialettico che ha il suo motore nella fede in un progresso immanente presente nella realtà, in un cambiamento inesorabile attraverso il quale la storia procederebbe. Ciò che è venuto meno

⁶ G. West, Op. cit., p. 214.

⁷ J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Paris 1979 (*La condizione postmoderna*, trad. di Carlo Formenti, Feltrinelli, Milano 2004, p. 6).

⁸ *Ibidem*.

nella nostra società postmoderna è la fiducia in queste metanarrazioni e nel loro significato, nella realtà che plasmavano e, insieme, nelle promesse che portavano con sé.

Il crollo delle grandi narrazioni si sovrappone a un ulteriore processo di centrale importanza per comprendere la nostra società, processo che possiamo chiamare, con Charles Taylor, secolarizzazione⁹. Questo termine – come ha argomentato il filosofo canadese nella sua monumentale opera – non indica semplicemente una diminuzione della religiosità o la separazione tra Chiesa e Stato, ma sottolinea piuttosto un profondo cambiamento verificatosi nel modo in cui il soggetto sperimenta e comprende il mondo. La secolarizzazione ci ha condotti oggi, attraverso un lungo percorso, a vivere all'interno di strutture che appartengono a un ordine prettamente naturale e mondano in cui non si dà più spazio per il trascendente. Viviamo cioè in una *cornice immanente*. Il punto non è se crediamo o meno in Dio; ciò che ci interessa sottolineare è il profondo cambiamento che ha portato l'emergere di un nuovo tipo di identità, separata o quasi “schermata”, un *buffered self*¹⁰ che ha chiuso i confini porosi tra l'interno – il pensiero – e l'esterno – la natura – e si concepisce, secondo Taylor, come un'individualità autonoma e autosufficiente all'interno di una società fatta di individui. Tale soggetto odierno è il centro della propria esperienza e si reputa in grado di controllare e dare senso al mondo circostante attraverso la ragione e la volontà personale.

Questa identità contemporanea delineata da Taylor, insieme alla definizione di postmoderno che abbiamo brevemente richiamato con Lyotard, ci aiutano a individuare alcune caratteristiche del mondo contemporaneo che sono importanti per la nostra analisi poiché ci permettono di contestualizzare il tema dell'abitare e di caratterizzare ulteriormente l'Urbanocene. Non soltanto la città è la forma della società, ma all'interno di essa tendiamo a vivere come individui egocentrici e increduli.

Arriviamo dunque a un ulteriore passaggio che segue come un corollario da quanto detto fin qui: la crisi della politica. Quest'ultima investe molteplici aspetti e si traduce in altrettante dimensioni: è crisi delle istituzioni, crisi di progettualità, crisi di legittimazione, crisi di democrazia, crisi della grande utopia emancipatoria moderna che la politica rappresentava. Lo stesso termine “politica” viene sempre più percepito come lontano dal suo

⁹ C. Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Harvard 2007 (*L'età secolare*, trad. di Paolo Costa, Marta C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009).

¹⁰ Ivi, p. 548.

significato etimologico il quale rimanda all'organizzazione di una vita comune, a una forma di associazione in cui lo Stato e il cittadino sono parte di un tutto, nella prospettiva di un bene comune. Al contrario, “politico” è oggi il “gioco” del potere elitario che decide a discapito del cittadino, in direzione di un interesse ristretto, imperscrutabile, spesso dettato dalle logiche di mercato, o “politica” è l'assenza di soluzioni e l'incapacità di agire efficacemente. Tale incapacità non è da attribuire soltanto alle scelte di un determinato partito o all'inefficienza di qualche leader di governo. Come evidenzia Hartmut Rosa, nella nostra società della *stabilizzazione dinamica*¹¹ caratterizzata dall'accelerazione senza sosta e dalla conseguente contrazione del presente¹², nell'arco di una sola generazione si verificano profondi cambiamenti che danno vita a uno scenario in continua mutazione. In un tempo ristretto cambiano i ritmi di vita, le tecnologie, i valori, le mode, il modo di vivere e le strutture stesse della società. Si determina perciò quella che il sociologo definisce una crisi di desincronizzazione, ovvero uno scollamento tra il tempo fortemente accelerato con cui avvengono queste modificazioni e il tempo necessariamente più disteso della politica democratica fondata sull'analisi e sul confronto. Di conseguenza la politica appare capace soltanto di fornire “soluzioni provvisorie” mentre le questioni davvero fondamentali “continuano a ripresentarsi all'ordine del giorno”¹³. In un tale scenario la politica: “non solo diventa “situazionale” e perde il senso

¹¹ Ciò che caratterizza la moderna società capitalista è, secondo Rosa, la necessità di crescere, innovarsi, produrre, consumare a ritmi sempre più veloci. Questi imperativi di crescita, accelerazione ed escalation non rappresentano degli obiettivi raggiungibili una volta per tutte ma sono piuttosto caratteristiche strutturali delle società moderne. K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, *Soziologie - Kapitalismus - Kritik: Eine Debatte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009 (*Sociology, Capitalism, Critique*, trad. en. di Jan Peter Herrmann, Loren Balhorn, Verso, New York 2015, pp.280-305).

¹² Concetto che Rosa riprende da Hermann Lübbe per indicare la contrazione dell'arco di tempo che possiamo percepire come presente. L'innovazione tecnologica e l'accelerazione restringono, secondo il sociologo, il periodo temporale in cui le condizioni di vita risultano valide e costanti, quindi stabili e prevedibili, restituendoci uno scenario che muta velocemente e in cui facciamo fatica ad elaborare attese e aspettative. H. Lübbe, *The Contraction of the Present*, in H. Rosa, W. E. Scheuerman (a cura di), *High-Speed Society. Social Acceleration, Power, and Modernity*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2009, pp. 159-178.

¹³ H. Rosa, *Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society*, “Constellations”, 2003, 10 (01), pp. 3–33.

della direzione; tende anche a trasferire il processo decisionale ad altri ambiti più veloci: il sistema giuridico (giuridificazione), o l'economia e la responsabilità individuale (privatizzazione e deregolamentazione)¹⁴“.

La politica, cuore pulsante della *polis* ed espressione del modo umano di stare al mondo, risulta oggi svuotata, incapace di delineare alcun bene comune in un presente che non è del tutto in grado di comprendere e verso un futuro che non è più in grado di intravedere. Qui sta, almeno in parte, l'origine di quella perdita di senso dell'abitare che riguarda tanto il presente quanto il futuro. Senza un orizzonte di cambiamento, senza una realtà al di fuori dal sé a cui rivolgersi, in un mondo segnato da crisi permanenti, rischi e catastrofi, il soggetto ha gradualmente perso la capacità non soltanto di credere, ma anche di immaginare qualcosa d'altro. Si è verificato quello che Giorgio Fazio sintetizza nei termini di un “esaurimento delle energie utopiche¹⁵“, cioè l'oscuramento, fino alla scomparsa, degli immaginari utopici di trasformazione radicale.

Di fronte alla crescita esponenziale di complessità, incertezze, contingenze, rischi molteplici e imprevedibili, in società sempre più interconnesse e globalizzate, ma anche differenziate funzionalmente e prive di un centro politico di governo¹⁶,

alla fiducia di origine hegel-marxista in un progresso immanente nella storia si è sostituito un pensiero della catastrofe che ha incatenato lo sguardo al solo presente. Il *presentismo*¹⁷ fagocita passato e futuro mentre ci intrappola in un eterno presente in continuo movimento eppure apparentemente imm modificabile. Così è diventato più facile immaginare la fine del mondo¹⁸ piuttosto che la possibilità di modificare il nostro modo di stare al mondo.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ G. Fazio, *Crisi di legittimazione. Attualità di un paradigma di teoria critica*, Castelvechi, Roma 2024, p. 22.

¹⁶ Ivi, p. 21.

¹⁷ Vd. F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Le Seuil, Paris 2003 (*Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, trad., it. di Leonardo Asaro, Sellerio, Palermo 2007).

¹⁸ Il rimando qui è alla celebre affermazione riportata da Mark Fisher “It’s easier to imagine the end of the world than the end of Capitalism.”. M. Fisher, *Capitalist Realism. Is there no alternative?*, Zero Books, Winchester (UK) 2009, capitolo I.

Crisi delle grandi narrazioni, crisi politica e crisi delle utopie si sovrappongono e si alimentano a vicenda gettando luce su uno scenario fortemente complesso che traccia delle importanti linee di problematizzazione – se non, appunto, di crisi – della forma città. Essa non è più dimora dello *zoon politikon* né espressione della comunità perfetta, ma è piuttosto il luogo dell'individualismo che si fa corale, del bene privato che vince su quello comune. Queste crisi interne alla forma città, che evidenziano almeno uno smarrimento della sua funzione politica e comunitaria, procedono di pari passo, intrecciandosi, con ulteriori fratture tra cui quella operata nei confronti della natura. La città è nella sua stessa origine un luogo spazialmente delimitato, fisicamente separato dal contesto agricolo e rurale circostante. La dimensione urbana porta dunque con sé, fin dal principio, una divisione con la dimensione naturale la quale costituisce ciò che rimane al di fuori della cinta muraria e ha caratteristiche diverse, strutture diverse, ritmi diversi. Questa divisione, tuttavia, non assume il carattere di una separazione; la città rimane legata alla dimensione naturale da cui dipende la sua stessa sussistenza. Ciò che si è verificato dalla rivoluzione industriale in poi è l'imporre di una (falsa) rottura che pone la natura in opposizione alla dimensione urbana. Quest'ultima, spazio della produzione e del consumo, diviene il luogo dell'economia in contrapposizione a una natura percepita come totale alterità, risorsa da sfruttare, o addirittura come nemica – si pensi ad esempio ai sempre più frequenti casi di disastri ambientali e ai danni economici e sul piano delle infrastrutture che essi causano.

Autori contemporanei tra cui John Bellamy Foster, Nancy Fraser e Brett Clark evidenziano il ruolo della società capitalista nell'imporre tale frattura che divide economia e natura, lavoro e natura, quindi, città e natura. Questa divisione ha poco a che fare con la strutturale linea di demarcazione tra la città e ciò che le sta fuori – al di qua e al di là delle mura – ma esprime invece una rottura radicale che genera una falsa dicotomia tra dimensione urbana e dimensione naturale. Alla base del sistema capitalista, secondo Bellamy Foster e Clark, non ci sarebbe soltanto lo sfruttamento del lavoro già evidenziato da Marx, ma anche e soprattutto un continuo processo di espropriazione che agisce a più livelli. L'espropriazione, che possiamo definire come una forma di appropriazione senza reciprocità e senza alcuna restituzione¹⁹, avviene in primo luogo nei confronti della natura che viene

¹⁹ J. B. Foster, B. Clark, *The Expropriation of Nature*, “Monthly Review”, 2018, 69 (Marzo), pp. 1-27, p. 1.

ridotta a “un rubinetto” che eroga energie e materie prime da un lato e a un “lavandino” che assorbe i rifiuti dall’altro – entrambe capacità di cui il capitale si appropria liberamente ma che non reintegra²⁰“. Su questo aspetto converge il pensiero di Nancy Fraser²¹ che inserisce la *contraddizione ecologica* tra le contraddizioni e le diverse crisi alimentate dal capitalismo²², insistendo nell’evidenziare come quest’ultimo agisca anche al di fuori della dimensione strettamente economica. L’espropriazione e le contraddizioni perpetrate dal e nel capitalismo hanno gradualmente determinato una rottura all’interno di quel *metabolismo*²³ esistente tra società e natura dando origine a una pluralità di divisioni che si sono consolidate e appaiono oggi insuperabili o, addirittura “naturali”. Tra queste rientra il dualismo città-natura che riproduce e spazializza la divisione tra sfera economica e ambiente naturale.

Riassumendo quanto percorso in questa prima fase di analisi critica, possiamo affermare che la città è non soltanto scenario di molteplici crisi, ma anche soggetto che le amplifica, le rende possibili e allo stesso tempo le subisce venendo da esse svuotata, sfigurata. Per restituire tale intreccio è utile richiamare una categoria elaborata da Edgar Morin nel quadro della sua teoria sulla complessità: la *polycrisi*²⁴. Quest’ultima indica un sistema in cui le

²⁰ G. Fazio, Op. cit., p. 197.

²¹ Vd. N. Fraser. *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It*. Verso, London 2022 (*Capitalismo cannibale: come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, trad. di Federico Lopiparo, Laterza, Roma 2023)

²² Oltre alla contraddizione ecologica Fraser evidenzia una contraddizione sociale-riproduttiva e una contraddizione politica. La prima riguarda in modo particolare la sfera del lavoro riproduttivo, anch’esso espropriato gratuitamente per permettere la sopravvivenza del sistema capitalista; la contraddizione politica sottolinea invece la limitazione della capacità di azione della politica e delle sue istituzioni in nome del mercato, vero detentore del potere.

²³ Il concetto di metabolismo e di rottura metabolica (*metabolic rift*) è stato ampiamente ripreso negli ultimi anni all’interno della riflessione critica e neo marxista. Oltre agli autori già citati va richiamato il lavoro di Kohei Saito che nel suo *Marx in the Anthropocene* propone una ripresa del marxismo in chiave ecologica mostrando come il pensiero marxista avesse riflettuto anche su diverse questioni legate all’ecologia e all’anticolonialismo. Vd. S. Kohei, 人新世の「資本論」, *Hitoshinsei no Shihonron*, Shueisha, 2020 (*Il Capitale nell’Antropocene*, trad. it. di Alessandro Clementi degli Abruzzi, Einaudi, Torino 2024).

²⁴ Termine oggi tornato in uso nel dibattito socio-filosofico grazie anche al suo recente utilizzo in A. Tooze, *Welcome to the world of the polycrisis*, “Financial Times”, 2022, 28

diverse crisi non soltanto convivono e si sommano, ma si legano, si sovrappongono l'un l'altra, amplificandosi e modificandosi a vicenda, dando vita a una situazione fortemente complessa in cui non è possibile pretendere di isolare un solo fattore. All'interno di un pensiero che intenda farsi carico di un ripensamento dello spazio urbano è necessario comprendere che dimensione economica, politica, sociale, ecologica determinano una pluralità di criticità e di crisi che si potenziano a vicenda e risultano interdipendenti. Non è perciò possibile teorizzare una trasformazione della città tenendo solamente conto, ad esempio, della crisi ecologica senza preoccuparsi di avviare dinamiche di democratizzazione e condivisione delle scelte o senza considerare la dimensione economica e le disuguaglianze sociali che la città, in quanto espressione del sistema capitalista, riproduce.

Oltre la Smart City: criticità e prospettive trasformative

Gli elementi analizzati fin qui ci aiutano a far luce sulle cause e sulla provenienza di quel senso di *Heimatlosigkeit* che abbiamo evidenziato all'inizio, su quella perdita del mondo che è anche perdita di futuro. Essi ci pongono di fronte un quadro intricato che diventa, se possibile, ancor più complesso se si guarda ad alcuni dati. Secondo il *World Cities Report 2024*²⁵ pubblicato da UN-Habitat (programma delle Nazioni Unite per gli insediamenti umani) la percentuale della popolazione mondiale residente nelle aree urbane è aumentata e aumenterà fino ad arrivare a più del 60% entro il 2030, con un picco oltre l'80% per le regioni più sviluppate. Sempre secondo questo report, le città sono allo stesso tempo le vittime e tra le maggiori promotrici del cambiamento climatico a causa delle enormi quantità di emissioni che producono ogni anno, emissioni che risultano anch'esse in costante aumento. Questi dati confermano quel doppio filo che lega il futuro dell'umanità al futuro delle città e a un profondo ripensamento del nostro modo di stare nel mondo. Di fronte a questa fotografia e allo scenario di crisi che abbiamo tracciato nelle pagine precedenti, le due principali categorie, quella della sostenibilità e della *smart city*, diffuse negli ultimi decenni come

ottobre, <https://www.ft.com/content/498398e7-11b1-494b-9cd3-6d669dc3de33> (ultimo accesso 08 giugno 2025).

²⁵ *World Cities Report 2024. Cities and Climate Action.* <https://unhabitat.org/wcr/> (ultimo accesso 08 giugno 2025).

mantra per la trasformazione del nostro modo di vivere mostrano, da sole, la loro debolezza.

Il termine sostenibilità, coniato nel 1712²⁶, è stato ampiamente ripreso nella seconda metà del secolo scorso, in modo particolare a partire dagli anni '60 e '70 con i primi movimenti ambientalisti, per arrivare alla sua condivisa definizione – legata al concetto di sviluppo – formulata a Stoccolma nel 1987 all'interno del rapporto *Our common future* (o *Rapporto Brundtland*): “Lo sviluppo sostenibile è uno sviluppo che soddisfi i bisogni del presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di soddisfare i propri²⁷”. Tale definizione, prosegue il report, contiene due concetti-chiave, cioè quello di *bisogni*, e in modo particolare di *bisogni essenziali* delle popolazioni più povere, e l'idea di *limite* imposto dalle capacità ambientali. Il concetto di *città intelligente* nasce proprio nel tentativo di rispondere alle esigenze dettate dalla sostenibilità ambientale. Il modello di città *smart* è strettamente legato allo sviluppo delle Tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT) grazie alle quali diverrebbe possibile raggiungere uno sviluppo insieme competitivo e sostenibile, migliorando allo stesso tempo le condizioni di vita. Nel sito ufficiale dell'Unione Europea troviamo la seguente definizione: “Una *smart city* è un luogo in cui le reti e i servizi tradizionali vengono resi più efficienti grazie all'uso di soluzioni digitali, a beneficio dei suoi abitanti e delle imprese²⁸”. Il modello presentato implica anche un migliore utilizzo delle risorse e una riduzione delle emissioni, una “amministrazione cittadina più interattiva”, “spazi pubblici più sicuri” e la capacità di rispondere alle esigenze “di una popolazione che invecchia”.

²⁶ Hans Carl von Carlowitz nel trattato *Sylvicultura oeconomica* utilizza il termine *Nachhaltigkeit* teorizzando che il ritmo dell'abbattimento degli alberi dovesse procedere con quello della loro rigenerazione per evitare di andare incontro a una penuria e a conseguenti difficoltà produttive ed economiche. Il concetto di sostenibilità porta dunque con sé un necessario ampliamento della prospettiva che va oltre il qui e ora e tiene conto del ritmo di rigenerazione naturale.

²⁷ *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, Table A.1: Basic Urbanization and Climate Change Indicators for Selected Available Years by Country and Region, 2000-2030, p. 294.

<https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf> (ultimo accesso 08 giugno 2025).

²⁸ https://commission.europa.eu/eu-regional-and-urban-development/topics/cities-and-urban-development/city-initiatives/smart-cities_it (ultimo accesso 08 giugno 2025).

La *smart city* si propone dunque come nuova forma della città in grado di rispondere alle sfide della sostenibilità e insieme alle problematiche politiche e sociali degli spazi urbani attraverso lo sviluppo tecnologico e una gestione responsabile delle risorse naturali e sociali. Essa mostra tuttavia delle importanti criticità che nascono dalla sua stessa definizione, troppo vaga e aleatoria, dall'eccessivo focus sulle tecnologie, da un approccio frammentato che si concentra su aspetti singoli (es. la mobilità, l'utilizzo delle risorse rinnovabili, la digitalizzazione dei servizi) e non tiene conto della complessità urbana e di quel sistema di policrisi che abbiamo sopra descritto. Inoltre i dati sembrano suggerire un'effettiva incapacità, almeno sino ad oggi, del modello *smart* di ridurre o contenere le emissioni. Parallelamente è divenuto palese il rischio che l'estensione di tale modello porta con sé, di accentuare il divario tra le città agevolando quei contesti urbani con una maggiore predisposizione alla digitalizzazione e discriminando quelli che non sono invece in grado – per questioni infrastrutturali, politiche, economiche e sociali – di compiere adeguatamente tale processo. Il *World Cities Report 2024* sottolinea come un modello di città *smart* che insista sulle tecnologie e sulla digitalizzazione non sia sufficiente a garantire un futuro resiliente al cambiamento climatico (*climate-resilient*); in certi casi, anzi, esso può persino risultare controproducente: “Ad esempio, alcune analisi suggeriscono che le *smart city* potrebbero rafforzare approcci tecnocratici alla gestione urbana che, nel complesso, ostacolano piuttosto che promuovere la sostenibilità²⁹”.

Le criticità legate al modello di città intelligente non devono però tradursi in rassegnazione, né in un totale rigetto della forma città. Altre strade vengono percorse, altri approcci appaiono maggiormente in grado di rispondere alle molteplici crisi e di aprire degli spiragli trasformativi. Tra questi in modo particolare la *Senseable city* e l'approccio SETS fondono prospettive teoriche e progetti pratici che tentano una visione integrata in grado di farsi carico della complessità delle città e del macrocontesto in cui sono inserite.

La *Senseable city* teorizzata da Carlo Ratti³⁰, nasce proprio dal tentativo di ampliare e ripensare il concetto della *smart city* unendo innovazione

²⁹ *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, p. 215.

³⁰ Direttore del *Senseable City Lab*, laboratorio interdisciplinare del MIT di Boston, fondato nel 2004. Vd. C. Ratti, M. Claudel, *The City of Tomorrow: Sensors, Networks, Hackers, and*

tecnologica, partecipazione e sostenibilità. Esplorando l'interazione tra persone, tecnologie e ambiente urbano questo approccio propone l'idea di una città allo stesso tempo "sensibile" – quindi attenta ai bisogni umani – e "capace di sentire" – cioè in grado di percepire e reagire a ciò che accade – in cui le scelte siano partecipate e condivise. L'obiettivo dichiarato del laboratorio diretto da Ratti, che ha ormai sedi in diverse parti del mondo proprio per rispondere all'esigenza di territorialità e compartecipazione, è quello di monitorare i cambiamenti della città, saperli anticipare e interpretare criticamente. Come si legge nella prima pagina del sito in cui viene presentato il progetto:

il laboratorio è caratterizzato da un approccio omni-disciplinare: parla la lingua di designer, pianificatori, ingegneri, fisici, biologi e scienziati sociali. [...] I *Senseable Global Labs* coinvolgono le città affinché diventino parte attiva della loro trasformazione, puntando a soluzioni mirate per un futuro più sostenibile e inclusivo³¹.

Il progetto si fonda sulla convergenza tra fisico e digitale: attraverso la raccolta di dati e la loro analisi si elabora una comprensione della città, quindi, delle sue criticità e delle sue potenzialità. Uno dei pilastri è il superamento della frattura tra naturale e artificiale attraverso l'ibridazione di queste due dimensioni non soltanto nei termini di una sovrapposizione, ma piuttosto di una compenetrazione e di una stretta correlazione. Quest'ultima è secondo Ratti possibile grazie all'intelligenza – naturale, artificiale e collettiva – che diviene filo di congiunzione. La città non è semplicemente uno spazio ma un organismo complesso e un *open-source real-time system*³² di cui diviene possibile comprendere dinamiche e funzionamenti. L'applicazione di questa ibridazione si attua attraverso due strategie simmetriche, ovvero l'integrazione dell'artificiale nel naturale e viceversa. Un esempio concreto in tal direzione è il progetto di riqualificazione urbana che verrà realizzato a Milano all'interno del programma *Reinventing Cities* con lo scopo di rigenerare spazi urbani. L'edificio progettato prevede uno spazio immobiliare

the Future of Urban Life, Yale University Press, New Haven and London 2016 (*La città di domani. Come le reti stanno cambiando il futuro urbano*, trad. di Emilia Benghi, Einaudi, Torino 2017); C. Ratti, *Urbanità. Un viaggio in quattordici città per scoprire l'urbanistica*, Einaudi, 2022.

³¹ <https://senseable.mit.edu/> (ultimo accesso 08 giugno 2025).

³² C. Ratti et al., *SENSEable city guide*, SA+P Press, 2011.

per uffici, eventi e laboratori di ricerca circondato da un parco verde pubblico, accessibile a tutti, che affianca la costruzione – a basso impatto ambientale – e sale fino al tetto. In questo modo spazio verde e costruzione artificiale verranno armonizzati e si completeranno a vicenda, abbattendo i confini tra l’uno e l’altro.

L’approccio SETS (Social-Ecological-Technological Systems) è invece promosso dalla UREx SRN³³ e propone un modello sistemico e interdisciplinare che insiste sulla necessità di un “ripensamento, una ri-analisi e un rifacimento delle città come sistemi sociali, ecologici e tecnologici³⁴”. Lo scopo è quello di trasformare la forma-città progettando e dando vita a spazi urbani che siano resilienti di fronte ai futuri eventi climatici estremi e che siano allo stesso tempo in grado di “fornire servizi ecosistemici³⁵, migliorare il benessere sociale e adottare nuove tecnologie in diverse modalità che apportino benefici a tutti i segmenti della popolazione urbana³⁶”. In questa visione sistemica sostenibilità, equità, giustizia e resilienza diventano obiettivi necessariamente interconnessi che possono essere raggiungibili solo attraverso la capacità di cogliere l’interdipendenza tra i tre grandi sistemi che agiscono nello spazio urbano: sistema sociale, sistema ecologico e sistema tecnologico. Il primo comprende la dimensione culturale, economica e di *governance*, il secondo quella ecologica, del clima e la dimensione biofisica, al terzo corrispondono le infrastrutture tecnologiche e ingegneristiche. La progettazione delle azioni da intraprendere deve tenere insieme queste dimensioni senza pretendere di isolarne solo alcune; ciò comporterebbe infatti il rischio di pratiche inefficaci o promotrici di iniquità e ingiustizia sociale. Per evitare tali rischi, uno dei pilastri di questo approccio è la co-progettazione che deve avere un carattere transdisciplinare e deve essere realizzata da esperti e urbanisti assieme alle comunità locali. La progettazione partecipata diviene fondamentale per l’effettiva efficacia delle soluzioni

³³ Ovvero *Urban Resilience to Extreme Events Sustainability Research Network*, rete di esperti ricercatori interdisciplinari provenienti da tutto il mondo.

³⁴ Z. A. Hamstead et al., *Resilient Urban Futures*, Springer, Cham (CH) 2021, p. 3.

³⁵ “I servizi ecosistemici sono stati definiti in molti modi, ma sono fundamentalmente i benefici che le persone e le città ricevono dagli ecosistemi e il contributo della natura alle persone”. Sono servizi ecosistemi ad esempio la produzione di cibo, l’assorbimento dell’acqua piovana, la regolazione del clima e la dimensione di ristoro legata a un parco o a un’attività all’aperto. A.A.V.V., *A social-ecological-technological systems framework for urban ecosystem services*, “One Earth”, 2022, 5 (20 maggio), pp. 505-518, p. 506.

³⁶ Z. A. Hamstead et al., Op. cit., p. 2.

proposte ma anche per l'elaborazione del senso di appartenenza a un determinato luogo (*sense of place*) che favorisce la creazione di comunità e una responsabilità condivisa.

Abitare nuovi futuri

La *Senseable city* e l'approccio SETS mostrano la necessità di ripensare la città attraverso un modello ibrido in grado di superare la frattura tra naturale e urbano e di farsi carico della città come sistema complesso su cui agiscono molteplici dimensioni, ciascuna con le proprie caratteristiche e criticità. In entrambe le proposte società, tecnologia e natura si compenetrano e si intrecciano per dare vita alla città del futuro, *smart*, sostenibile ma anche equa e partecipata.

Due elementi di riflessione emergono con chiarezza in conclusione. In primo luogo, entrambi gli approcci richiamano un'idea di futuro in cui la trasformazione è non soltanto possibile, ma *necessaria*. Verso di essa vengono tracciate delle vie da percorrere concretamente. I progetti già in atto o elaborati da entrambi gli approcci aprono uno spiraglio che può fornire nuova spinta a quelle energie utopiche che abbiamo detto essere in esaurimento, soffocate da visioni apocalittiche di una crisi senza via d'uscita. È fondamentale pensare che un futuro diverso per le nostre città – e per noi insieme a esse – sia possibile. Esso richiede un impegno collettivo che sollecita ciascuno, dalle singole comunità locali sino alle istituzioni statali e sovranazionali. Tale impegno può essere efficace solo se si separa il concetto di sostenibilità dal suo monogamo legame con lo sviluppo e lo si reinserisce all'interno di una rete di categorie tra cui quelle di giustizia sociale, equità, responsabilità e abitabilità.

Quest'ultima ci conduce alla seconda riflessione. Ciò che i due modelli mostrano, pur nella loro diversità, è la necessità di ripensare la città non soltanto come luogo della sostenibilità, ma anche come luogo dell'abitare, dimensione che concerne l'essere di ciascuno e che ha a che fare più con l'essere e con l'aver cura che non con il risiedere in un immobile. Il richiamo al senso di appartenenza a un luogo, alla creazione di comunità e alla responsabilità collettiva, come pure alla creazione di spazi condivisi che rispondano ai bisogni e alle esigenze locali possono essere letti come tentativi di risanare quell'abitare che nelle prime pagine abbiamo definito come difettoso o addirittura impedito al punto da farci percepire una perdita del mondo e delle possibilità di azione su di esso. Una trasformazione è davvero possibile se i progetti di urbanistica, nuove tecnologie e design procedono

parallelamente con un risanamento del rapporto ontologico tra l'uomo e i suoi luoghi, ovvero dell'abitare come paradigma ontologico. La costruzione di nuove città passa attraverso il recupero di quel doppio filo che lega, nella visione heideggeriana, il *Bauen* al *Wohnen*, il costruire all'abitare. Nel saggio *Costruire, abitare, pensare*³⁷ Heidegger muove la sua riflessione chiedendosi che cosa sia l'abitare e in che misura il costruire appartenga all'abitare. Se è infatti vero che il costruire ha come finalità l'abitare, non è però detto che ogni costruzione sia un'abitazione, né che ogni risiedere sia un abitare. Ponti, strade, dighe, ma anche centri commerciali e fabbriche, sono costruzioni ma non abitazioni. Possiamo passare tanto tempo in questi luoghi sino a dirci persino "di casa" in essi (uno degli esempi che fa Heidegger è quello del camionista che è "di casa" in autostrada) ma ciò non significa ancora che li abitiamo. Abitare ha a che fare con il nostro essere e stare nel mondo: "Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini siamo sulla terra, è il *Buan*, l'abitare. Esser uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare³⁸". Abitare è poter dire "io sono" e porta dentro di sé il senso del restare e dell'aver cura. Di conseguenza, un costruire che abbia come fine l'abitare così inteso non è riducibile alla sola azione di erigere degli edifici; esso è sempre un custodire.

Ripensare la città significa ripensare il modo in cui la abitiamo, quindi il modo in cui *siamo*. Il senso di responsabilità e di appartenenza nei confronti di un luogo divengono possibili se percepiamo che quel luogo ha a che fare con noi, con il nostro essere, e se infrangiamo, dunque, quella parete che ci scherma dall'esterno. Allo stesso tempo, la sostenibilità senza un profondo senso del custodire e dell'appartenere rischia di essere un concetto vuoto e di prestarsi a dinamiche solo apparentemente attente all'ambiente (in tal direzione è sufficiente pensare al *greenwashing* ovunque utilizzato da grandi realtà produttive al fine di mercificare anche l'attenzione per l'ambiente senza apportare, nei fatti, alcun miglioramento al processo di produzione e consumo capitalista fortemente inquinante).

In conclusione è possibile constatare che la città mantiene una potenzialità utopica non nonostante, ma proprio *grazie* al suo essere luogo in cui la crisi diviene manifesta, in cui si fa esperienza diretta delle crisi. Con la

³⁷ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in id. *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullinger 1954 (*Costruire, Abitare, Pensare*, in id. *Saggi e discorsi*, trad. di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 96- 108).

³⁸ Ivi, p. 97.

sua complessità e la sua carica conflittuale la città è luogo mai neutrale in cui la germinazione di novi futuri trae il suo *humus* dalla dialettica tra ciò che è stato e ciò che non è ancora. Per non tradire tale potenzialità trasformativa è necessaria però una nuova postura ontologica e politica che consideri l'abitare come un esercizio quotidiano di presenza, condivisione, azione e responsabilità. Recuperare l'abitare come categoria ontologica fondamentale comporta quindi uscire dall'ottica della mera efficienza, dello sviluppo e della produttività per ricostruire città che siano luoghi di relazioni significative e nuovi futuri.

AD CONTINENDOS HOMINES
*FABIO A. SULPIZIO**

Abstract

The article explores the genealogy of security governance through the theoretical lens of Michel Foucault, focusing on the role of the city as a space of biopolitics and surveillance. Starting with a comparison to Montesquieu, it investigates the shift from disciplinary forms of power, based on practices of punishment and spatial control, to techniques of governing the population and security, which configure an integrated biopolitical apparatus. The city thus becomes not only an object of regulation but also a site for the production of norms and power strategies that shape subjectivities and the management of social risks. The article contributes to a critical rereading of the Foucauldian paradigm, highlighting the complexity and ambiguity of contemporary governance techniques.

Keywords: Biopolitics, Surveillance, Governmentality, Modern city, Disciplinary power

Feci questa riflessione: la libertà è attaccata da ogni lato.
Coloro che vivono nella schiavitù, sono
altrettanto nemici dell'altrui libertà
quanto chi li tiranneggia
(Montesquieu, *Histoire véritable*)

Nella *Table ronde* pubblicata su “Esprit” nel 1972¹, riflettendo sul lavoro sociale e sul ruolo dell’operatore sociale che “è sempre collocato

* Professore di Storia della Filosofia, Università del Salento.

¹ *Table ronde: réclusion et capitalisme* (conversazione con Jean-Marie Domenach, Jacques Donzelot, Michel Foucault, Jacques Julliard, Philippe Meyer, René Pucheu, Jean-René Tréanton, Paul Virilio), in “Esprit”, 1972, n. 413, pp. 678-703. Cito dalla traduzione italiana parziale in M. Foucault, *Il filosofo militante. Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977*, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 49-70; cfr. Jean-Pierre Le Goff, *La gauche à l'agonie?*, Paris, Perrin, 2017, pp. 97-114.

presso un' autorità qualsiasi"², Paul Virilio nota come sembri allo stato attuale impossibile

Ricrearci e “animarci” da soli. È terribile, è un traffico d' influenze, è tutto il problema questo processo alle intenzioni che l' operatore sociale implicitamente ci fa, attraverso la sua funzione, attraverso la massa degli operatori sociali, noi non possiamo accettarlo. Questo è il problema del lavoro sociale. Si procede come se la società non si creasse da sola, come se fosse trattata, agita, unicamente dall' esterno. Si direbbe che si passi attraverso tre stadi: l' autoregolazione delle società primitive, la regolazione delle nostre società, e che ci si diriga verso una specie di deregulation, attraverso l' urbanizzazione di cui voi parlavate prima, e che è essa stessa un fenomeno nuovo, dato che si parla oggi di città mondiali³,

Il successivo intervento di Michel Foucault sposta l' attenzione sul lavoro sociale che viene iscritto all' interno di una funzione che, negli ultimi secoli, non ha mai smesso di modificarsi per assumere nuove dimensioni

La funzione di sorveglianza-correzione. Sorvegliare gli individui, e correggerli, nei due sensi del termine, vale a dire punirli o pedagogizzarli. Questa funzione di sorveglianza-correzione è stata assicurata, ancora nel XIX secolo, da diverse istituzioni, tra le altre dalla Chiesa, poi dagli istitutori. Si dice che l' operatore sociale è partito da un sostegno volontario a un' azione di eliminazione, della tubercolosi e delle malattie veneree; ma io mi domando se la sua origine non sia piuttosto nella funzione di educatore⁴.

² Intervento di P. Thibaud, in Ivi, p. 61. Thibaud continua subito dopo: “Penso che sia una regola assolutamente generale. Nelle prigioni è abbastanza chiaro, nelle imprese anche. L' operatore sociale non ha l' autorità, ha una certa libertà d' azione, ma non l' autorità” (Ibidem).

³ Intervento di P. Virilio, in Ivi, p. 62.

⁴ Intervento di M. Foucault, in Ibidem. Foucault poi continua: “In effetti egli ha avuto questo ruolo, a fianco del curato, di fronte al curato, contro il curato; la Repubblica si è sviluppata attraverso la loro opposizione. Ancora nel XIX secolo questa funzione di sorveglianza-correzione era relativamente autonoma in rapporto al potere politico. Il potere politico godeva della loro opposizione, dei loro conflitti, della loro autonomia, mentre ora riprende in mano tutto strettamente; e in una maniera tanto più rigorosa in quanto gli stanno sfuggendo da una parte la Chiesa, dall' altra gli intellettuali. Il grande tradimento degli intellettuali in relazione

Qui in maniera chiara Foucault, proprio nella misura in cui sembra allontanarsi dalla suggestione di Virilio sulle città mondiali, definisce alcuni momenti di quel percorso di ricerca intrapreso già da qualche anno e che lo porterà a quello che ritengo sia il suo testo più rilevante: *Sorvegliare e punire*. Sorvegliare gli individui e correggerli, sia nel senso della punizione sia nel senso pedagogico (ma altresì ortopedico⁵), è il primo fuoco della ricerca che Foucault sta portando avanti almeno dal corso su *La società punitiva*⁶.

La città, però, negli anni successivi acquista una funzione centrale nelle analisi foucaultiane, anche se non sempre verrà posta in primo piano. Analogamente all'ospedale della *Nascita della clinica*⁷, la città sembra presentarsi come il luogo in cui si può realizzare l'idea di una adeguazione perfetta o quasi fra l'osservazione empirica e il linguaggio, ovvero il luogo in cui tutto il visibile non è semplicemente enunciabile, ma è visibile proprio nella misura in cui è enunciabile. Era questo il senso del celebre passo di Montesquieu: "Quand j'arrive dans une ville, je vais toujours sur le plus haut clocher ou la plus haute tour, pour voir le tout ensemble, avant de voir les parties; et, en la quittant, je fais de même, pour fixer mes idées"⁸.

allo Stato borghese è sanzionato dal fatto che si fa giocare agli operatori sociali il ruolo che l'istitutore, il professore di scuola secondaria, l'intellettuale non giocano più da un certo tempo, e il paradosso è che questi operatori sociali sono formati da questi intellettuali. Di qui il fatto che l'operatore sociale non può tradire la funzione che gli è stata data" (Ivi, pp. 62-63).

⁵ La suggestiva figura, la n. 30, che Foucault inserisce a conclusione di una serie di *planches*, tratta dall'opera di N. Andry, *L'orthopédie ou l'art de prévenir et de corriger dans les enfants les difformités du corps. Le tout par des moyens à la portée des pères & des mères, & de toutes les personnes qui ont des enfants à élever*, t. I, Bruxelles, Georges Fricks, 1743, pagina senza numero tra le pp. 252 e 253. Foucault cita, in *Sorvegliare e punire*, dall'edizione del 1749 mentre io ho usato quella precedente. Si può notare che le *planches* scelte da Foucault iniziano con il frontespizio dell'opera di Andry, con il motto "Haec est regula recti", e si chiudono con la penultima *planche* di Andry del volume citato. Cfr., Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1992, in cui le *planches* scelte da Foucault sono raggruppate tutte tra le pp. 122-123.

⁶ Cfr., M. Foucault, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, edizione stabilita da Bernard E. Harcourt sotto la direzione di François Ewald e Alessandro Fontana, edizione italiana a cura di Deborah Borca e Pier Aldo Rovatti, Milano, Feltrinelli, 2019.

⁷ Cfr., M. Foucault, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, Torino, Einaudi, 1998.

⁸ C.-L. de Montesquieu, *Voyages, publiés par le Baron Albert de Montesquieu*, Paris-Bruxelles, Picard et Gounouilhou, p. 208.

Contrariamente a quanto si riteneva ovvio nella prima età moderna, in cui partendo dall'esempio cartesiano la fondazione della città doveva servire da modello per la rifondazione della scienza e della filosofia⁹, a perdere di senso è l'idea di centro che dovrebbe fornire un basamento morale della città. Si abbozza, così, una subordinazione del tema della città a un determinato ideale della "razionalità felice o, se si preferisce, della felicità razionale"¹⁰.

Queste città senza storia

hanno la funzione di porre in evidenza la perfetta trasparenza della città rispetto ai principî che ne sono alla base. Sono questi stessi principî che presiedono alla società nel suo complesso e la città è soltanto una sorta di spazializzazione di valori sociali, morali ed estetici, la loro rappresentazione nello spazio. Così, le linee e le forme regolari, i quadrati, i cerchi, i cubi, ecc. sono altrettanti segni che ci consentono di leggere nello spazio l'ordine, o piuttosto l'idea di ordine che presiede alla vita sociale [...]. Le piazze quadrate o rotonde, i viali ampi e dritti, la simmetria e la varietà, la pavimentazione in pietra o in marmo, ecc., non si limitano a introdurre un ordine nella città, ma sono anche e soprattutto altrettanti segni visibili dell'ordine razionale cui essa è subordinata¹¹.

Ma se ancora nell'immaginario utopico settecentesco il progetto della città nuova è caratterizzato da una "vera e propria ossessione del centro – il centro

⁹ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, parte II, in René Descartes, *Opere (1637-1649)*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 37: "non vi è tanta perfezione nelle opere composte di più parti e fatte da mani di diversi maestri, quanta se ne trova in quelle cui uno solo ha lavorato. Così, si vede che gli edifici cominciati e portati a termine da un unico architetto, sono di solito più belli e meglio ordinati di quelli che molti hanno cercato di riaggiustare servendosi di vecchie mura costruite per altri fini. Così, quegli antichi centri che all'inizio erano solo borghi e sono divenuti col passare del tempo grandi città, sono, di solito, così mal proporzionati rispetto alle piazzeforti che un ingegnere traccia a suo piacimento in una pianura, che anche se, considerando gli edifici ciascuno per sé, vi si trova spesso tanta o più arte che in quelle delle piazzeforti, tuttavia, quando si vede come tali edifici sono stati sistemati – qui uno grande, là uno piccolo – e come rendono le vie curve e diseguali, si potrebbe dire che sia stato il caso piuttosto che la volontà di uomini che si siano serviti della ragione, ad averli disposti in tal modo".

¹⁰ B. Baczko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dei lumi*, Torino, Einaudi, 1979, p. 322.

¹¹ *Ibidem*.

della Città deve essere anche quello della Francia”¹², si avverte comunque uno slittamento dello sguardo dall’organizzazione razionale dello spazio urbano a una interpretazione potremmo dire funzionale dello spazio vissuto e utilizzato dagli uomini; tale sguardo in un primo momento si sofferma su quello che è il tema cardine della filosofia politica del XVIII secolo, ovvero la sicurezza, intesa anzitutto nella interpretazione fornita da Montesquieu come vera realizzazione della libertà politica¹³. Vale la pena ricordare, infatti, come il pensiero filosofico e politico di Montesquieu sia fortemente centrato sul problema della legittimazione del diritto penale¹⁴, al punto che l’articolazione del concetto di libertà viene specificato nel libro dodicesimo dello *Spirito delle leggi* proprio in questa direzione:

ce n’est pas assez d’avoir traité de la liberté politique dans son rapport avec la constitution; il faut la faire voir dans le rapport qu’elle a avec le citoyen [...]. La liberté philosophique consiste dans l’exercice de sa volonté, ou du moins (s’il faut parler dans tous les systèmes) dans l’opinion où l’on est que l’on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l’opinion que l’on a de sa sûreté. Cette sûreté n’est jamais plus attaquée que dans les accusations publiques ou privées. C’est donc de la bonté des lois criminelles que dépende principalement la liberté du citoyen¹⁵.

Corollario di queste affermazioni, quella secondo cui quando le leggi criminali fanno derivare la giusta punizione dalla particolare natura del

¹² Ivi, p. 306. E poi: “Il centro denuncia in tal modo una duplice funzione simbolica. I valori incarnati nel Monumento [un Monumento alla gloria dei difensori della patria, n.d.a.] irraggiano nell’intero paese; ma questo è anche il nucleo ove si concentrano i sentimenti più nobili che animano i cuori di tutti i patrioti” (Ivi, p. 307).

¹³ Charles-Louis de Montesquieu, *De l’esprit des lois*, Livre XI, chapitre 6, in Montesquieu, *Oeuvres complètes*. Texte présenté et annoté par Roger Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard, 1951, t. II, p. 397: “La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d’esprit qui provient de l’opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu’on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu’un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen”.

¹⁴ Cfr., M. A. Cattaneo, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, Napoli, ESI, 2000.

¹⁵ C.-L. de Montesquieu, *De l’esprit des lois*, Livre XII, chapitres 1- 2, cit., pp. 430-431.

crimine, abbiamo davvero il trionfo della libertà¹⁶. Continuando Montesquieu annota che si possano individuare quattro classi di crimini: quelli contro la religione, contro i costumi, la tranquillità e la sicurezza dei cittadini. Tralasciando i primi due i crimini che appartengono alla terza classe

sont ceux qui choquent la tranquillité des citoyens; et les peines en doivent être tirées de la nature de la chose, et se rapporter à cette tranquillité, comme la prison, l'exil, les corrections et autres peines qui ramènent les esprits inquiets et les font rentrer dans l'ordre établi¹⁷.

È però il passo successivo che ci permette di comprendere davvero il punto nodale della questione:

Je restreins les crimes contre la tranquillité aux choses qui contiennent une simple lésion de police: car celle qui, troublant la tranquillité, attaquent en même temps la sûreté, doivent être mises dans la quatrième classe. Les peines de ces derniers crimes sont ce qu'on appelle des supplices. C'est une espèce de talion, qui a fait que la société refuse la sûreté à un citoyen qui en a privé, ou qui a voulu en priver un autre. Cette peine est tirée de la nature de la chose, puisée dans la raison et dans les sources du bien et du mal. Un citoyen mérite la mort lorsqu'il a violé la sûreté au point qu'il a ôté la vie, ou qu'il a entrepris de l'ôter. Cette peine de mort est comme le remède de la société malade. Lorsqu'on viole la sûreté à l'égard des biens, il peut y avoir des raisons pour que la peine soit capitale; mais il vaudrait peut-être mieux, et il seroit plus de la nature, que la peine des crimes contre la sûreté des biens fût punie par la perte des biens; et cela devroit être ainsi, si les fortunes étoient communes ou égales. Mais, comme ce sont ceux qui n'ont point de biens qui attaquent plus volontiers celui des autres, il a fallu que la peine corporelle suppléât à la pecuniaire. Tout ce que je dis est puisé dans la nature, et est très favorable à la liberté du citoyen¹⁸.

¹⁶ Ivi, p. 433. E ancora: "Tout l'arbitraire cesse; la peine ne descend point du caprice du législateur, mais de la nature de la chose; et ce n'est point l'homme qui fait violence à l'homme" (Ibidem).

¹⁷ Ivi, pp. 434-435.

¹⁸ Ivi., p. 435.

Questo *excursus* montesquieiano credo ci permetta di focalizzare meglio il problema della *sûreté* per come comincia a essere teorizzato nel XVIII secolo, quando, oltretutto e ancora nelle pagine dell'autore dello *Spirito delle leggi*, a questo si affianca il problema della popolazione¹⁹. Come è stato notato, tra gli altri da Domenico Felice, quest'ultimo tema si inserisce in un piccolo trattato di economia politica composto dai precedenti libri dedicati al commercio (libri XX-XXI), alla moneta (libro XXII), e infine alla popolazione (libro XXIII), a rimarcare la funzione che l'economia ha nel pensiero dell'autore²⁰.

È mia opinione che la riflessione che Foucault sviluppa intorno alla origine della città moderna sia in qualche modo un controcanto a questi temi che troviamo sviluppati in Montesquieu, ma che certo non appartenevano solo a lui. In particolare: il problema della sicurezza, il correlato tema della sorveglianza e infine quello della pena ridefiniscono il campo di applicazione delle operazioni che vengono demandate alla *police*. Stuart Elden²¹ ha osservato come gli studiosi abbiano a lungo “privilegiato la figura del Panopticon nell'opera dello studioso francese, senza però considerare l'importanza di altre sue analisi. Sebbene non intenda in questa sede aggiungere altro, mi stupisce che venga spesso data una lettura parziale al capitolo di *Surveiller et punir* in cui appare il *Panopticon*, intitolato appunto *Panotticismo*. L'analisi della città appostata mi sembra, infatti, un esempio di sorveglianza della società ancora più pertinente” mentre “l'interrelazione tra la peste, il *Panopticon* e i meccanismi della polizia è tanto un modo più accurato di vedere il lavoro di Foucault sulla sorveglianza, quanto un modo che consente, auspicabilmente, di utilizzare quest'opera al meglio”²². Il saggio di Stefano Catucci, *Michel Foucault filosofo dell'urbanismo*²³, inquadra ancora meglio il problema:

¹⁹ Cfr., *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec le nombre des habitants*, in *De l'esprit des lois*, op. cit., chapitre 23, pp. 682-713. Il termine popolazione, è noto, è assente nell'opera di Montesquieu, mentre in compenso nelle *Lettere persiane*, in particolare nella *Lettera CXVII* compare il termine *dépopulation*, quando l'autore della lettera (Usbek) si interroga sui motivi per cui ai suoi tempi il mondo sarebbe stato tanto meno popolato dei tempi antichi.

²⁰ Cfr. D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013, p. 149.

²¹ S. Elden, *Sorveglianza, sicurezza, spazio*, in *Lo sguardo di Foucault*, a cura di Michele Cometa e Salvo Vaccaro, Roma, Meltemi, 2007, pp. 109-134.

²² Ivi, p. 109.

²³ S. Catucci, *Michel Foucault filosofo dell'urbanismo*, in Ivi, pp. 61-83.

nel pensiero di Foucault la città non costituisce esclusivamente un esempio fra gli altri, né solo una metafora spaziale il cui significato possa essere semplicemente assimilato a quello di altre. A mano a mano che il problema del potere viene portato al centro della sua ricerca, il problema della città mostra invece di occupare un ruolo sempre più specifico, con tutte le relazioni che essa incarna e con le tecniche di governo che richiede²⁴.

Se fin dalla *Storia della follia* molti sono gli spunti che permettono di delineare una specie di prospettiva filosofica sull'urbanismo, che accompagnano e quasi affiancano le analisi e le diagnosi di Foucault sulle metamorfosi di quelli che oramai siamo soliti chiamare sistemi di potere dal Medioevo all'età moderna, fino all'avvento della società industriale e della società di massa. Come nella *Storia della follia* spetta forse a Descartes il merito di aver operato una frattura (epistemologica) con la riflessione precedente, con la sua manifesta predilezione per le piazzeforti rispetto a quelle città che aveva avuto modo di conoscere e visitare. Tuttavia, alla città spetta anche ricoprire il ruolo, ovviamente non esclusivo, di luogo privilegiato, o di fuoco per tornare all'immagine precedente, per comprendere e analizzare le pratiche di governo, adombrate ad esempio da Montesquieu; ovviamente il primo passo che sovviene è in *Sorvegliare e punire*, quando il vero e proprio stato di emergenza instaurato nella città colpita dalla peste fornisce un "modello descrittivo del primo insorgere del sistema disciplinare, inteso come un "blocco" perché ancora appoggiato al ruolo dell'autorità sovrana, mentre il *Panopticon* di Jeremy Bentham rappresentava ai suoi occhi "il diagramma del potere moderno" proprio perché emblema di un passaggio ulteriore, quello che trasforma lo stato d'eccezione in automatismo, in procedura quotidiana di funzionamento della macchina sociale"²⁵. Poi, i testi dei corsi al *Collège de France*, approfondiscono aspetti che in *Sorvegliare e punire* restano sullo sfondo, elaborando una visione nuova secondo la quale la città diventa il centro di preoccupazioni sociali da cui emergono quelle preoccupazioni di carattere biopolitico che interessano le ricerche foucaultiane di questi anni.

È mia intenzione però soffermarmi sul tema della sicurezza perché ritengo che sia quello più interessante nel "quadro che sto cercando per sommi

²⁴ Ivi, p. 61.

²⁵ Ivi, p. 63

capi di delineare. La città è anzitutto il luogo in cui gli uomini sono messi in sicurezza, nel doppio senso del termine: nelle città la vita media è molto più lunga, vivono più al sicuro, hanno garanzie che fuori delle mura sono loro negate. Sono altresì messi in sicurezza nel senso che sono controllati e posti, nei limiti sempre cangianti del potere, in condizione di non nuocere eccessivamente”²⁶.

Nella lezione dell’11 gennaio 1978 del corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*²⁷, approcciando in poche pagine una possibile “società della sicurezza”, Foucault indica quattro tratti generali dei dispositivi che egli sta delineando:

- 1) in linee molto generali, gli spazi di sicurezza;
- 2) il problema di come trattare l’aleatorio;
- 3) la forma di normalizzazione specifica della sicurezza – diversa da quella disciplinare;
- 4) la correlazione tra tecniche di sicurezza e popolazione, che di questi meccanismi risulta essere soggetto e oggetto.

In altre parole, scrive Foucault “vorrei affrontare l’emergere non solo della nozione, ma della realtà della popolazione. Si tratta di un’idea e di una realtà senza dubbio moderne rispetto al funzionamento politico, ma anche rispetto al sapere e alla teoria politici anteriori al XVIII secolo”²⁸.

Se la sovranità sorge perché si esercita all’interno di un territorio, e se sicurezza e disciplina implicano entrambe una ripartizione spaziale, è diverso

²⁶ È curioso da questo punto di vista leggere l’inizio dei *Tre moschettieri* di Alexandre Dumas: “In quel tempo ci si spaventava con molta facilità e quasi tutti i giorni una città o l’altra registrava nei propri archivi fatti di questo genere. C’erano i signori che guerreggiavano fra loro; c’era il Re che faceva guerra al Cardinale; c’era lo Spagnuolo che faceva guerra al Re. Poi, oltre a queste guerre celate o pubbliche, segrete o palesi, c’erano i ladri, i mendicanti, gli Ugonotti, i lupi e i servi che facevano guerra a tutti. I cittadini s’armavano sempre per difendersi dai ladri, dai lupi, dai servi; spesso dai signori e dagli Ugonotti, qualche volta dal Re; mai però dal Cardinale o dagli Spagnuoli” (A. Dumas, *I tre moschettieri*, Milano, Mondadori, 1999, p. 7). Al di là dell’ironia dumasiana, è facile scorgere tutto un elenco di pericoli che vengono definiti, circoscritti e in certa misura neutralizzati nella città moderna.

²⁷ Cfr., M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 13-31.

²⁸ Ivi, p. 21.

il loro modo di trattare lo spazio e questa differenza è particolarmente evidente e rilevante se guardiamo alle città²⁹.

Ancora nel XVII secolo e all'inizio del XVIII la città si caratterizzava per una specificità giuridica e amministrativa che la isolava o la definiva in maniera molto netta rispetto alle altre estensioni territoriali. Si distingueva, ancora, per la chiusura all'interno di uno spazio murario e ristretto nel quale la funzione militare non era assolutamente l'unica. A questo si deve aggiungere l'eterogeneità economica e sociale, accentuata rispetto alla campagna.

I problemi legati però allo sviluppo degli stati amministrativi e, soprattutto, la crescita del commercio e della demografia urbana ponevano il problema della sua restrizione e della sua chiusura all'interno delle mura e così ad entrare in crisi fu proprio l'isolamento spaziale della città³⁰.

L'esempio della città di Richelieu, eretta dal nulla al confine tra la Turenna e il Poitou, ispirata alla forma dell'accampamento romano, che in quell'epoca serviva da modello nell'istituzione militare come strumento fondamentale di disciplina è rivelatore. È lo stesso che in *Sorvegliare e punire* viene presentato come punto di riferimento per descrivere le procedure di *quadrillage* per mezzo delle quali il sistema disciplinare dispiega tutta la sua potenza. È ancora lo specchio di un ordine che in *Sorvegliare e punire* era il principale strumento di difesa dalla peste: alla peste risponde l'ordine della città e nella città.

La funzione dell'ordine è quella di risolvere tutte le confusioni: quella della malattia, che si trasmette quando i corpi si mescolano; quella che male

²⁹ Ib.: “mentre la sovranità si esercita entro i limiti di un territorio, e la disciplina sul corpo degli individui, la sicurezza si esercita sull'insieme della popolazione. Limiti del territorio, corpi degli individui, insieme della popolazione, certo, ma il punto non è questo”. Oltretutto il problema della molteplicità, insiste Foucault, appare già a proposito della sovranità e della disciplina. Quella molteplicità che Montesquieu aveva messo all'ordine del giorno con la riflessione sulle varie forme della sicurezza.

³⁰ Ivi, pp. 22-23: “la crescita del commercio e, nel XVIII secolo, della demografia urbana ponevano il problema della sua restrizione e della sua chiusura all'interno delle mura. Lo stesso problema derivava dallo sviluppo delle tecniche militari. La necessità, poi, di scambi economici permanenti con l'ambiente circostante per garantire la sussistenza e con territori più lontani per mantenere le relazioni commerciali, mal si adattava all'isolamento spaziale proprio della città. Nel XVIII secolo si impone l'esigenza dell'apertura spaziale, giuridica, amministrativa ed economica della città; occorre risituare la città in uno spazio di circolazione”.

che si moltiplica quando la paura e la morte cancellano gli interdetti. Contro la peste, che è miscuglio, la disciplina fa valere il suo potere che è di analisi.

Il sogno politico della peste, di cui parla Foucault in *Sorvegliare e punire*, si presentava in opposizione alla festa collettiva di carattere quasi orgiastico con la quale la peste viene evocata (si pensi per esempio alla scena della peste nel *Nosferatu* di Werner Herzog), ma piuttosto calcando sulle divisioni rigorose; non le leggi trasgredite, ma la penetrazione fin dentro ai più sottili dettagli dell'esistenza, del regolamento, mentre a fare da intermediario, dice Foucault, c'era una gerarchia completa, garante del funzionamento capillare del potere; non le maschere messe e tolte, ma l'assegnazione a ciascuno del suo vero nome, del suo vero posto, del suo vero corpo, della sua vera malattia³¹.

La peste ha suscitato gli schemi disciplinari, che richiama separazioni multiple, mentre la lebbra origina la forma generale della separazione e della esclusione: "Piuttosto che la divisione massiccia e binaria tra gli uni e gli altri, essa [la peste], richiama separazioni multiple, distribuzioni individualizzanti, una organizzazione in profondità di sorveglianze e di controlli, una intensificazione ed una ramificazione del potere"³².

Il sogno politico derivante dall'esclusione del lebbroso è quello di una comunità pura, come puro è forse il mondo esterno alla città, refrattario a ogni disciplinamento, al punto che come la peste anche tutto ciò che viene da fuori (mendicanti, contadini, eccetera) sono il sintomo di un pericoloso disordine che va arginato:

³¹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, op. cit., p. 216: "La peste come forma, insieme reale e immaginaria, del disordine ha come correlativo medico e politico la disciplina. Dietro i dispositivi disciplinari si legge l'ossessione dei 'contagi', della peste, delle rivolte, dei crimini, del vagabondaggio, delle diserzioni, delle persone che appaiono e scompaiono, vivono e muoiono nel disordine". Ancora in questo caso, la moltiplicazione dei casi, indice del disordine della peste, non può che essere arginata mediante un principio di ordine capillare e – per tornare a Montesquieu – a una pretesa *nature de la chose*. Vale per Montesquieu ancora, ovviamente operata la giusta contestualizzazione, quello che è centrale in Foucault: le categorie giuridiche dell'esclusione hanno sempre i loro corrispettivi medici o clinici. Quello che trae spesso in inganno è che i termini giuridici sono per lo più stabili e costanti, mentre le categorie cliniche sono relativamente instabili e si sono rinnovate rapidamente.

³² *Ibidem*.

nel profondo degli schemi disciplinari, l'immagine della peste vale come quella di tutte le confusioni e di tutti i disordini; così come l'immagine della lebbra, del contatto da recidere, è all'origine degli schemi di esclusione³³.

Ma l'evento essenziale con cui bisogna fare i conti, nel pensare la città come luogo sicuro e disciplinato, nel XVIII secolo è la demolizione delle mura. Si tratta di un problema cruciale delle città del '700 quello che si pone in occasione di questo evento: permettere la sorveglianza dopo che la demolizione delle mura, resa necessaria dallo sviluppo economico, aveva reso impossibile la chiusura serale della città (quella chiusura che per un ostinato anti-cittadino come Rousseau segna l'inizio della sua vita da ramingo), o comunque un'attenta vigilanza diurna delle strade, con il conseguente aumento dell'insicurezza causato dall'afflusso di popolazioni nomadi, mendicanti, vagabondi, ladri, assassini che potevano venire dalle campagne. La tranquillità evocata da Montesquieu era adesso messa in questione dalla natura stessa della nuova città, in cui il tema della sicurezza diventa essenziale.

E quindi, cosa si intende per sicurezza? Perché se la libertà è la sicurezza, secondo Montesquieu, la sicurezza non è necessariamente la libertà o quantomeno il rapporto non è affatto immediato.

Per rispondere a questa domanda Foucault parte dalla considerazione di una legge penale articolata nella semplice forma del divieto: "non uccidere", "non rubare" e a questo divieto è associato uno specifico castigo: l'impiccagione, il bando, l'ammenda. Una seconda modulazione però si fa presto avanti:

la stessa legge penale, accompagnata dalle stesse punizioni, ma questa volta il dispositivo è inserito, da un lato, in una serie di sorveglianze,

³³ Ivi, p. 216. E ancora: "La città appestata, tutta percorsa da gerarchie, sorveglianze, controlli, scritturazioni, la città immobilizzata nel funzionamento di un potere estensivo che preme in modo distinto su tutti i corpi individuali – è l'utopia della città perfettamente governata. La peste (almeno quella che resta allo stato di previsione) è la prova nel corso della quale si può definire idealmente l'esercizio del potere disciplinare. Per far funzionare secondo la teoria pura i diritti e le leggi, i giuristi si ponevano immaginariamente allo stato di natura; per veder funzionare le discipline perfette, i governanti postulavano lo stato di peste" (Ivi, pp. 216-217)

controlli, sguardi, divisioni spaziali che permettono di capire, prima che accada il fatto, se il ladro ruberà ecc.; dall'altro, all'estremità opposta, il castigo non è il solo momento spettacolare e definitivo dell'impiccagione, dell'ammenda o del bando, ma consiste essenzialmente in una pratica come la reclusione in carcere, che esige l'applicazione sul colpevole di una serie di esercizi, lavori, tutto un procedimento di trasformazione che prende forma nelle cosiddette tecniche penitenziarie: lavoro obbligatorio, moralizzazione, correzione³⁴.

Infine, c'è una terza modulazione in cui l'applicazione della legge penale, l'organizzazione della prevenzione e del castigo correttivo sono dettate da altre questioni come: qual è il tasso medio di criminalità per questo tipo di reati? Come è possibile prevedere statisticamente se ci sarà una certa quantità di furti in un dato momento, in una certa società, in una città precisa, in città o in campagna, in questa o quella classe sociale?³⁵

La casistica presentata da Foucault è dettagliatissima ma

in generale, il problema che si pone è come mantenere un tipo di criminalità all'interno di limiti economicamente e socialmente accettabili e intorno a una media che si riterrà ottimale per un certo funzionamento sociale³⁶.

Questa terza forma caratterizza non il codice legale e neanche il meccanismo disciplinare, ma il dispositivo di sicurezza, quell'insieme cioè di fenomeni che Foucault si appresta a studiare.

Per dirla in maniera generale, il dispositivo di sicurezza inserirà innanzitutto il fenomeno in questione, il furto, all'interno di una serie di eventi probabili. In secondo luogo, inserirà anche le reazioni del potere a tale fenomeno in un calcolo dei costi. Infine, invece di instaurare una divisione binaria tra ciò che è permesso e ciò che è vietato, determinerà una media considerata ottimale e poi fisserà i limiti dell'accettabile, oltre i quali il fenomeno non dovrà più accadere. Si

³⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit., p. 16.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

delinea perciò una distribuzione completamente diversa delle cose e dei meccanismi³⁷.

I dispositivi di sicurezza indispensabili alla nuova forma della città elaborano, fabbricano, organizzano, pianificano un ambiente ancor prima che la nozione si sia formata e definita. L'ambiente sarà esattamente ciò in cui avviene la circolazione: circolazione di uomini, di mezzi, di merci, ma anche di agenti patogeni, di disordine. La questione diventa particolarmente evidente nel caso analizzato da Foucault, ovvero la città di Nantes che nel XVIII secolo era in pieno sviluppo commerciale e in stretti rapporti con l'Inghilterra, il che spiega anche come mai il modello sia schiettamente inglese.

Il primo problema che ci si propone di risolvere a Nantes è come eliminare gli ammassamenti e lasciare il posto alle nuove funzioni amministrative ed economiche; come regolare il rapporto con la campagna circostante e, infine, come prevedere la crescita urbana. Il processo che venne messo in atto fu di non alterare la fisionomia della città alla ricerca di una qualche forma simbolicamente significativa ma di iniziare a pensare la città a partire dalle strade. Quindi si tracciarono assi di attraversamento della città e vie abbastanza larghe da assicurare quattro funzioni essenziali: anzitutto l'igiene, l'aerazione, lo sgombero di tutte quelle sacche di miasmi nocivi presenti nei quartieri troppo affollati, dove le abitazioni sono ammassate l'una sull'altra. Vengono di fatto poste qui le basi per le grandi inchieste sull'igiene pubblica proposte dalla Société Royale de Médecine di qualche decennio dopo³⁸, quando l'attenzione posta all'igiene pubblica per prevenire epidemie ed epizoozie diventerà un elemento essenziale nelle politiche sulla sicurezza. In secondo luogo, è indispensabile garantire il commercio interno alla città, e quindi permettere una circolazione sempre piana e senza eccessive turbolenze. Quindi, bisogna collegare la rete di vie alle strade esterne, così da facilitare l'arrivo o la partenza delle merci dall'esterno o verso l'esterno, il tutto senza però venir meno al controllo della dogana. Infine, come si è detto sopra, è necessario elaborare una nuova strategia di sorveglianza, in seguito alla demolizione delle mura:

³⁷ Ivi, p. 17.

³⁸ Cfr., *La médicalisation de la société française. 1770-1830*, a cura di Jean-Pierre Goubert, Waterloo – Ontario, Historical Reflections Press, 1982.

si trattava insomma di organizzare la circolazione, di eliminare i pericoli, di separare la buona circolazione da quella cattiva, potenziando la prima e riducendo la seconda. Inoltre occorre regolare gli accessi all'esterno per tutto ciò che riguardava i consumi e il commercio della città³⁹.

Quest'ultimo punto è particolarmente rilevante: la città è il luogo del consumo o meglio è il luogo in cui il consumo trova la sua sede naturale. La produzione delle campagne è mirata anzitutto a rifornire la città di tutto ciò che questa non può produrre da sola, ma perché la città prosperi ha bisogno di una regolamentazione sempre vigile sugli accessi ai consumi della città, affinché non si disperda all'esterno, o comunque non venga dissipata, quella circolazione che rende la città viva.

Soprattutto, la città – e qui forse è un momento di distacco dal sogno politico della peste – non può pensarsi immobile; anzi essa si “concepisce in sviluppo. Un certo numero di cose, di avvenimenti, di condizioni si verificheranno o si produrranno, che cosa bisogna fare per affrontare in anticipo gli eventi ignoti”⁴⁰. Questi eventi ignoti sono in parte prevedibili e orientabili con un piano regolatore, ma quel che conta in questa nuova prospettiva è che, possiamo dire in anticipo, si delineano i luoghi, i percorsi, le aree in cui la “cattiva circolazione” può muoversi senza eccessivi problemi e senza che sia di ostacolo alla “buona circolazione”, mantenendo al contempo un essenziale bacino di mano d'opera pronta all'uso. La dimensione della sicurezza “rinvia perciò a eventi possibili, a ciò che è temporaneo e aleatorio, e che bisogna inscrivere in uno spazio dato”⁴¹.

Quel che la città impone è un deciso cambio di paradigma rispetto alla prospettiva disciplinare che sembra dominare nella funzione del governo. In realtà, la disciplina può operare in uno spazio vuoto, artificiale, che è necessario costruire completamente e dalle fondamenta. Quindi indiscutibilmente va bene in un quadro carcerario, o negli ospedali per come si verranno a configurare entro qualche decennio, o negli asili per gli alienati – e forse va ancora bene per quelle città che nascono come piazzeforti cartesiane. La sicurezza, per parte sua, proprio perché si definisce in rapporti già dati (si pensi ancora a Montesquieu) è costretta a confrontarsi e a tenere

³⁹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit., p. 27.

⁴⁰ Ivi, p. 28.

⁴¹ Ivi, p. 29.

conto di alcuni dati materiali, come l'ubicazione, lo scolo delle acque, l'aria e quindi sfrutta elementi già esistenti. A questo bisogna aggiungere che obiettivo della sicurezza, come si è già visto sopra, non è mai quello di ricostruire i gli elementi di partenza per raggiungere la perfezione, come lo è per le città disciplinari. Si tratta soltanto di ottenere il massimo dagli elementi positivi per circolare al meglio, e minimizzare, per contro, i rischi e gli inconvenienti quali il furto, le malattie e così via, consapevoli che non sarà mai possibile eliminare completamente questi rischi, ovvero che il rischio zero non esiste: "Non si lavora perciò solo su dati naturali, ma anche su quantità che sono relativamente modificabili, sebbene non del tutto. E proprio questa impossibilità di risoluzione definitiva del problema fa sì che la sicurezza operi sulla probabilità"⁴².

A questo punto, nel momento in cui si interviene per strutturare, modificare, rifondare una città è necessario che gli elementi della città spicchino soprattutto per la loro versatilità:

che cos'è una buona strada? Una strada in cui sarà possibile la circolazione dei cosiddetti miasmi e, quindi, anche delle malattie; di qui la necessità di gestirla in funzione di questo ruolo fondamentale, benché poco desiderabile. La strada è anche il luogo di transito delle merci, dove sorgono i negozi. Vi passano inoltre ladri e agitatori⁴³.

La strada, l'intrico delle strade, permette non solo il manifestarsi epifanico di tutti quei fenomeni che abbiamo appena visto, ma li costituisce e li dirige: non li può eliminare e probabilmente la loro eliminazione non è neanche desiderabile, ma può renderli in qualche modo funzionali all'equilibrio attivo della città. Questo perché si lavora in prospettiva del futuro, ovvero la città non può più concepirsi e strutturarsi sulla base di una percezione statica, che risponda perfettamente soltanto a una funzione del momento. È fondamentale e fondante per la città che questa si apra a un avvenire non completamente controllato e non controllabile, anzi non misurato e tanto meno misurabile. Una saggia organizzazione è quella che tiene conto di ciò che potrà accadere e, altresì, pone precisi argini affinché altre cose non possano accadere. Tra queste ultime quelle inevitabili conseguenze che si verificano in situazioni in cui un insieme di elementi

⁴² Ivi, p. 28.

⁴³ Ivi, pp. 28-29.

naturali (fiumi, paludi, vulcani – da questo punto di vista le ricerche condotte a Napoli sull’impatto delle eruzioni vulcaniche e la loro diffusione del dibattito medico francese sono ancora da approfondire) entra in contatto con un insieme di elementi artificiali come agglomerati di individui, di abitazioni, di negozi e piccole fabbriche, senza contare la presenza degli animali indispensabili sia in città sia fuori città, dando vita a un circolo di malattia, morte, esalazione, circolazione dei miasmi, nuovi contagi che sembrano non finire mai.

L’ambiente rende conto perciò del fenomeno di circolazione delle cause e degli effetti, e si delinea infine come un campo di intervento in cui, anziché trattare gli individui come insieme di soggetti di diritto capaci di azioni volontarie, come nel caso della sovranità, o come molteplicità di organismi, come corpi pronti a eseguire le prestazioni richieste, come nel caso della disciplina, occorrerà trattarli invece come una popolazione, cioè come un complesso di individui profondamente, essenzialmente, biologicamente legati alla materialità in cui esistono. L’ambiente designa quella zona di interferenza tra gli eventi prodotti da individui, popolazioni e gruppi, e gli eventi quasi naturali che accadono intorno ad essi⁴⁴.

Questi eventi quasi naturali definiscono in realtà non soltanto la città o l’ambiente cittadino, ma sono filosoficamente ripensati da Jean-Jacques Rousseau nelle prime pagine dell’*Emile*, quando cerca di porre sotto una nuova luce, e di ripensare, quel problema tecnico posto dalla città che consiste nell’irruzione del problema della “naturalità” della specie umana all’interno di un ambiente artificiale⁴⁵. Citando poi le *Recherches et considérations sur la population de la France* (1778) di Jean-Baptiste Moheau, viene riaffrontato un tema che è ancora legato alla filosofia di Montesquieu, ovvero la relazione tra popolazione, governo e ambiente:

Se il principio sconosciuto che forma il carattere e gli spiriti dipende dal clima, dal regime alimentare, dagli usi, dall’abitudine a certe azioni,

⁴⁴ Ivi, p. 30.

⁴⁵ Ibidem: “Questo irrompere della naturalità della specie nell’artificialità politica di un rapporto di potere mi sembra un fatto fondamentale su cui ritornerò”, all’interno di questo corso e poi nel corso successivo sulla nascita della biopolitica ovvero del biopotere.

si può dire che i sovrani, attraverso leggi sagge, istituzioni utili, la soppressione delle imposte che mortificano le capacità umane e, infine, attraverso l'esempio che essi stessi danno, governano l'esistenza fisica e morale dei loro sudditi. Forse un giorno si potrà trarre profitto da tali mezzi per modificare a piacimento i costumi e lo spirito della nazione⁴⁶.

Secondo Moheau se il sovrano vuole cambiare la specie umana deve agire sull'ambiente. Tuttavia, tale intervento sembra consolidarsi all'interno di un orizzonte in cui due elementi, come due fuochi dell'ellisse, devono restare costanti: uno è l'uomo, di cui Foucault ne *Le parole e le cose* aveva detto che è un'invenzione tutto sommato abbastanza recente, non è pensabile se non all'interno della città, ma non la polis greca, quanto la nuova città in cui la sicurezza diventa l'ordito delle relazioni sociali e la chiave di volta della possibilità di governo e autogoverno; l'altro fuoco è proprio la città, la nascita della città moderna che però, come adombrato da Virilio, sembra ormai declinare verso una forma nuova, difficilmente immaginabile all'epoca e in cui la *sûreté* diventa una costruzione sociale a bassa intensità: la ridefinizione degli spazi urbani, funzionale a una segregazione, separazione ed esclusione di ciò che prima poteva entro certi limiti circolare liberamente o quasi, attuata attraverso formule retoriche quali il decoro, punta a una nuova distribuzione degli spazi sul principio dentro/fuori, città/natura che non riescono in alcun modo a comprendere e concettualizzare le nuove realtà come quelle delle megalopoli. La fine della città, per come l'abbiamo conosciuta, potrebbe portare alla morte dell'uomo per come lo abbiamo costruito; in Foucault per quanto l'argomento non venga affrontato direttamente nelle sue opere maggiori, e solo in maniera apparentemente marginale nel corso sulla Sicurezza il problema della città – della sua rinascita, della sua definizione e del suo sviluppo – delinea indiscutibilmente uno dei cardini centrali dell'esperienza moderna.

⁴⁶ Citato in Ivi, p. 31.

OPACITÀ ALGORITMICA E OPACITÀ DECISIONALE.
IL PROBLEMA DEL *MACHINE LEARNING*
NELL'URBANOCENE
FRANCESCO TERENCE*

Abstract

The contribution critically analyzes the interaction between smart cities and machine learning in the era of the Urbanocene, highlighting the implications of the increasing datafication of urban living. The adoption of predictive models based on artificial intelligence transforms the city into a complex and automated system characterized by algorithmic and decision-making opacity. Three fundamental issues emerge: the reduction of urban experience to observable and traceable data; the systemic vulnerability of the city heightened by interconnection and computational complexity; and the loss of transparency and accountability in urban governance, delegated to opaque algorithmic decision-making processes. Through a critical reflection inspired by Simondon and Stiegler, a conceptual distinction between smart cities and artificial intelligence is proposed, aiming to preserve the human dimension in urban management.

Keywords: Algorithmic opacity, Decision-making opacity, Smart city, Machine learning, Urbanocene

Introduzione

L'obiettivo di questo contributo è valutare il rapporto tra *smart city* e intelligenza artificiale nell'ambito della transizione digitale e, più specificamente, dell'Urbanocene¹. Il ricorso alla nozione di “smart city”

* Dottorando in Filosofia, Università degli Studi “G. D’Annunzio” di Chieti-Pescara.

¹ Il termine “Urbanocene” indica qui un’epoca della storia in cui la città costituisce l’ecosistema dominante e la principale forza che plasma il mondo umano. Si tratta di un termine desunto dalla spinta progressiva degli esseri umani ad aggregarsi in città sempre più grandi in cui la dominanza urbana, la centralità delle infrastrutture e la produzione di dati sono alcuni degli aspetti fondamentali. Per un maggiore approfondimento si veda G. West, *Scala. Le leggi universali della crescita, dell’innovazione, della sostenibilità e il ritmo di vita degli organismi delle città, dell’economia e delle aziende*, Mondadori, Milano 2018, cap. 5.

sembrerebbe implicare l'adozione, nel contesto urbano, di modelli basati sul *machine learning* e sul *deep learning*. Da un lato, risulta infatti difficile immaginare una *smart city* che non si affidi a tali modelli; dall'altro, essi esistono soltanto grazie a una densa rete di dati e correlazioni su cui possono essere addestrati, la datificazione dell'abitare urbano rappresenta uno degli esempi più emblematici in quanto costituisce una fonte inesauribile da cui tali modelli possono attingere. Nonostante ciò, l'implicazione apparentemente immediata che collega *smart city* e intelligenza artificiale costituisce un aspetto problematico le cui conseguenze rendono necessaria una delimitazione concettuale dei due ambiti.

Le *smart cities* nascono infatti come progetti orientati al benessere collettivo e finalizzati a rendere gli spazi urbani più efficienti e conformi alle esigenze dei cittadini, sfruttando tecnologie avanzate – come *ICT* (*Information and Communication Technologies*) e *IoT* (*Internet of Things*) – per l'ottimizzazione di servizi e infrastrutture. Al contrario, gli odierni modelli di *machine learning* costituiscono un sistema di elaborazione e analisi dei dati che, nella sua configurazione attuale e in base alla sua natura predittiva, non si limita a supportare la *governance* urbana, ma rischia di decentrare l'umano rispetto alla sua posizione di responsabilità, trasformando la città in un sistema guidato da logiche computazionali opache².

Sulla base di tale panorama concettuale, possono essere individuati tre ordini di problemi che emergono dall'incontro tra intelligenza artificiale e *smart city*. Il primo ha a che fare con la datificazione dell'abitare, ossia la maniera in cui i modelli impiegati nella *smart city* riducono l'abitare umano a una sequenza di dati osservabili, tracciabili, commercializzabili; il secondo problema riguarda invece la maniera in cui muta la città in sé, come sistema inanimato e automatizzato: la sua vulnerabilità sistemica, ossia la possibilità che l'elevata complessità introdotta dai modelli di *machine learning* amplifichi effetti e correlazioni originariamente inerenti a uno spazio molto ristretto della *smart city*, provocandone la propagazione incontrollabile su tutto il sistema-città; infine, un problema che emerge dal rapporto stesso tra l'essere umano datificato e la *smart city* governata attraverso i modelli di *machine learning*: l'opacità decisionale prodotta dalla delega di scelte urbane ad algoritmi privi di trasparenza e di responsabilità.

² Cfr. F. Pasquale, *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2016.

Il contributo è diviso in altrettante sezioni che esaminano i tre ordini di difficoltà in cui si articola il rapporto tra *smart city* e *machine learning*, proponendo infine sulla scorta delle riflessioni di Gilbert Simondon e Bernard Stiegler, una distinzione di dominio tra i due concetti che permetta di preservare la *smart city* dalla sua riduzione a città governata dall'intelligenza artificiale.

La datificazione dell'abitare umano

La problematicità filosofica del rapporto tra *smart city* e intelligenza artificiale emerge per la prima volta in un contributo del 2020 per l'*Oxford Handbook of Ethics of AI* in cui Ellen P. Goodman afferma: “L'intelligenza artificiale sta arrivando in città, sta arrivando per la città”³. Con questa espressione l'autrice del contributo evidenzia la potenzialità dei modelli di *machine learning* e la loro centralità per il futuro della *smart city*. Per Goodman, se l'intelligenza artificiale possa costituire una tecnologia “per” o “contro” la *smart city* dipende dall'impiego dei *big data* e delle tecnologie di *Internet of Things*: la questione decisiva si gioca sulla gestione dei modelli e sull'interpretabilità dei loro *output*, ossia lo scenario cambia radicalmente nel caso in cui questi strumenti siano gestiti da privati che fondano il loro monopolio sull'impossibilità di interpretare gli algoritmi, oppure se sarà scelta la strada di fondare il loro utilizzo su trasparenza e interpretabilità, permettendo il controllo condiviso dei cittadini della vita della *smart city*, impiegando tali tecnologie per il bene sociale⁴. Goodman contrappone due scenari: uno distopico, in cui le città si configurano come immense piattaforme per la sorveglianza e il profitto delle *big tech*, e il secondo, più auspicabile, in cui si affermano politiche interne alla *smart city* in grado di

³ E. P. Goodman, *Smart City Ethics. How “Smart” Challenges Democratic Governance*, in M. D. Dubber, F. Pasquale e S. Das (a cura di), *The Oxford Handbook of Ethics of AI*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 823-839

⁴ Anche Luciano Floridi, pur non riferendosi direttamente al contesto urbano, si inserisce in questa visione basata sulle pratiche che si instaurano intorno ai modelli attraverso il richiamo al concetto di *AI4SG (Artificial Intelligence for Social Good)* e l'introduzione di un quadro etico che distingue tra cattive pratiche, in base alle quali l'intelligenza artificiale è utilizzata impropriamente, e buone pratiche, che rendono invece possibile l'impiego dei modelli in vista del bene sociale. Cfr. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022, pp. 177-258.

tutelare il potere pubblico, i dati dei cittadini e rendere possibili nuovi modelli di sviluppo urbano.

Alla radice di questa visione critica si trovano due importanti studi condotti in ambito urbanistico e giuridico. Il primo è una ricerca condotta da studiosi della Duke University nel 2013 che, prendendo a riferimento il caso della *smart city* coreana di Songdo, individua una traslazione dall'analisi del territorio all'analisi dei dati⁵. Per gli autori di questo studio, la poliedricità del triplice rapporto tra popolazione, infrastrutture e territorio sembrerebbe appiattirsi nella *smart city* al risultato di una datificazione unilaterale in cui l'abitare è ridotto a una serie di dati interpretabili dalla macchina. Di conseguenza la *governance* urbana subisce una trasformazione radicale: essa muta da una gestione della complessità dell'abitare alla modellizzazione di un unico flusso di informazioni articolate in codice binario. Il secondo contributo è di Lilian Edwards, studiosa di diritto del web e delle intelligenze artificiali, e scorge nella *smart city* “un pericolo progressivo dal punto di vista giuridico per la *privacy* e la sorveglianza settoriale”⁶. L'autrice afferma che la *smart city* costituisce senza ombra di dubbio una soluzione ad alcuni dei più grandi problemi della nostra società – tra i suoi vantaggi cita l'efficientamento energetico, la creazione di un ambiente sostenibile, il mantenimento della sicurezza pubblica e la possibilità di proteggere le nuove generazioni dalla depressione e dalla solitudine, oltre a una riduzione non trascurabile degli incidenti stradali – tuttavia, la stessa *smart city* rappresenta un progetto inconciliabile con gli obiettivi della normativa europea sulla *privacy*⁷. La *smart city* è guidata, secondo Edwards, da logiche algoritmiche

⁵ Cfr. O. Halpern, J. LeCavalier, N. Calvillo e P. Wolfgang, *Test-Bed Urbanism*, in “Public Culture”, 2013, 25(2), pp. 273-306.

⁶ L. Edwards, *Privacy, security and data protection in smart cities: a critical EU law perspective*, in “European Data Protection Law Review”, 2016, 2(1), pp. 28-58.

⁷ Edwards pubblica il suo *Privacy, security and data protection in smart cities* nel 2016, all'indomani dell'entrata in vigore del GDPR, acronimo di *Regolamento Generale sulla Protezione dei Dati*, ossia il Regolamento (UE) 2016/679 del Parlamento Europeo e del Consiglio. Nonostante i modelli di *machine learning* non fossero oggetto di tale regolamento, il recente *AI ACT* dell'Unione Europea (Regolamento UE 2024/1689 del Parlamento Europeo e del Consiglio) dimostra essenzialmente come Edwards l'ipotesi di Edwards regga il confronto con la realtà: il regolamento sulla *privacy* si scontra in maniera pressoché inconciliabile con il progetto di integrarlo con l'utilizzo effettivo dei modelli di intelligenza artificiale.

non interpretabili e sarebbe necessaria legiferare in vista di una trasparenza algoritmica perché essa continui ad essere uno spazio abitabile da cittadini liberi⁸. Una delle principali preoccupazioni di Edwards è costituita dal fatto che i dati sono raccolti nello spazio pubblico attraverso reti di sensori e *Internet of Things*, ma sono conservati in database privati dove possono essere aggregati ed analizzati trasformando gli spazi pubblici in “private-public-places”⁹, arrivando infine a trasformare la città in ciò che Finch e Tene hanno definito “Metropticon”¹⁰.

Entrambi i contributi richiamati, sebbene risalenti ad un periodo storico antecedente alla disponibilità su larga scala dei modelli di intelligenza artificiale basati sul *machine learning*¹¹, rilevano già i pericoli che possono sorgere dal loro impiego nel contesto della *smart city* e prefigurano la possibilità che la grande quantità di dati raccolti dai sensori installati nell’ambiente urbano potessero configurarsi come uno sfruttamento da parte di privati dei dati raccolti nello spazio pubblico. Tuttavia, sebbene abbiano rilevato la problematica della datificazione dell’abitare, il presupposto condiviso da tutti questi contributi è che la *smart city*, per la sua natura, non possa fare a meno di impiegare per i propri fini i modelli di intelligenza artificiale; la grande quantità di dati prodotta all’interno della *smart city* ha infatti bisogno di essere analizzata da algoritmi in grado di gestire la sua complessità. Il rapporto tra *smart city* e modelli di *machine learning* sembrerebbe dunque configurarsi in base a questa visione come un problema politico che riguarda il governo democratico della città e la *privacy* dei suoi cittadini¹². Se impiegata in ambito urbano l’intelligenza artificiale rischia infatti di depotenziare i cittadini rispetto alle loro prerogative politiche e di esporne le vulnerabilità¹³. Lo sviluppo della *smart city* solleva preoccupazioni

⁸ Riguardo la manipolazione algoritmica si veda anche T. Cohen, *Regulating Manipulative Artificial Intelligence*, “SCRIPTed”, 2023, 20 (1), pp. 203-242.

⁹ Ivi, p. 286.

¹⁰ K. Finch, O. Tene, *Welcome to the Metropticon: Protecting Privacy in a Hyperconnected Town*, in “Fordham Urb. L.J.”, 2014, pp. 1581-1615.

¹¹ Cfr. S. Rowhas, *AI: the future of humanity*, in “Discover Artificial Intelligence”, 2024, 25(4).

¹² Cfr. Zuboff S., *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Profile Books, New York 2019.

¹³ Cfr. A. Dezfouli, R. Nock e P. Dayan, *Adversarial Vulnerabilities of Human Decision-Making*, in “Proceedings of the National Academy of Sciences”, 2020, 117(46), pp. 29221-29228.

normative per la salute del governo democratico e della libertà individuale. L'avvicinamento progressivo delle intelligenze artificiali alla *smart city* sembrerebbe essere caratterizzato, tanto per Goodman quanto per Edwards, da un duplice processo di privatizzazione e di assimilazione del modello della città a quello di una piattaforma dati. Questo processo convergerebbe infine in una posizione svantaggiosa per i cittadini che si troverebbero depotenziati di fronte alle grandi aziende informatiche in una posizione svantaggiosa basata sulla dipendenza della *smart city* sui sistemi proprietari di archiviazione dei dati e elaborazione degli stessi.

Nonostante il chiaro valore analitico delle preoccupazioni di Goodman e Edwards, la loro impostazione rimane piuttosto riduttiva in quanto assume che la *smart city* debba necessariamente essere governata da un unico modello di intelligenza artificiale che processi al proprio interno la totalità dei dati prodotti nel contesto della città stessa, come se la complessità degli eventi dell'ambiente urbano non potesse essere gestita altrimenti. In realtà, è evidente come il concetto di *smart city* non corrisponda a quello di "città algoritmica" e che sia necessario distinguere i due ambiti per fondare un uso etico dei modelli di intelligenza artificiale nel contesto urbano¹⁴.

La vulnerabilità sistemica della smart city

Il secondo problema prodotto dall'introduzione dei modelli di intelligenza artificiale nella *smart city* è che essi trasformano quest'ultima in un sistema caratterizzato da vulnerabilità sistemica. Per comprendere in cosa consista la vulnerabilità sistemica è necessario anzitutto confrontarsi con la nozione di rischio sistemico. Si tratta di una categoria descrittiva, di ampio successo soprattutto in ambito normativo, emersa anzitutto nel campo degli studi economici – si pensi ad esempio alla crisi del 2008 in cui la stretta interdipendenza dei sistemi bancari ha provocato effetti di propagazione catastrofici sull'intero sistema finanziario¹⁵ – ma che ha in seguito trovato ampio successo in diversi campi del sapere, come le scienze sociali, la fisica, l'informatica e le scienze ambientali. La categoria di rischio sistemico è usata

¹⁴ Per una critica approfondita del concetto si veda S. Lazar, *Governing the Algorithmic City*, in Id., *Connected by Code: How AI Structures, and Governs the Way we Relate*, Oxford University Press, Oxford, preprint, <https://arxiv.org/pdf/2410.20720>.

¹⁵ Cfr. S. L. Schwarcz, *Systemic Risk*, in "Georgetown Law Journal", 2008, 97, pp. 193-249.

per descrivere la possibilità che un sistema sia messo a rischio nella sua totalità da fenomeni apparentemente marginali che si producono al suo interno¹⁶. Ciò accade perché l'estrema complessità del sistema non permette di individuare al suo interno quali sono i rapporti rilevanti e dunque di prevedere con certezza quali effetti seguiranno una causa e la possibilità che tali effetti si propaghino a cascata arrivando a interessare il sistema nella sua totalità.

Silvia Dadà, analizzando l'*AI ACT*¹⁷ dell'Unione Europea, riconosce che il vasto impiego del concetto di rischio sistemico nasconde una trasformazione in atto del concetto di vulnerabilità: ciò che permane al di là della tassonomia dei rischi condotta all'interno del documento è che a risultare come vulnerabile non è “soltanto l'essere umano, ma anche l'ambiente in cui è inserito e gli altri enti con cui si pone in relazione”¹⁸. Sulla scorta di questa definizione, a configurarsi come vulnerabile nella transizione digitale, dunque, non sarebbe soltanto l'essere umano, ma l'ambiente stesso che lo circonda: pertanto anche la città in quanto luogo per eccellenza dell'abitare umano diverrebbe un sistema vulnerabile con l'introduzione dell'intelligenza artificiale al proprio interno.

La *smart city* attraverso l'adozione dei modelli di *machine learning* si caratterizza infatti come un sistema complesso in grado di esporre l'essere umano ad ulteriori vulnerabilità. L'introduzione dei modelli di *machine learning* nella *smart city* aumenta a dismisura la complessità di quest'ultima facendo in modo che l'abitare umano diventi caratterizzato da vulnerabilità sistemica. Tali modelli amplificano infatti la complessità relazionale del contesto urbano. I grandi sistemi di *deep learning*, costituiti da reti neurali con una quantità smisurata di parametri e circuiti di *feedback* opachi generano una densità di interdipendenze tale che un singolo errore locale può propagarsi lungo l'intero ecosistema-città, innescando effetti a cascata difficilmente controllabili. Questo rischio di propagazione non deriva da eventi esterni, ma dalla stessa architettura complessa che consente al modello

¹⁶https://council.science/wp-content/uploads/2020/06/Systemic-risk-briefing-note-Annex-1_List-of-current-definitions.pdf.

¹⁷ Cfr. *Artificial Intelligence Act (Regulation (EU) 2024/1689)*, *Official Journal version of 13 June 2024*, in “Interinstitutional File”, 2021/0106(COD). <https://artificialintelligenceact.eu/the-act>.

¹⁸ S. Dadà, *Vulnerabilità digitale. Etica, intelligenza artificiale e medicina*, Mimesis, Milano 2024, p. 146.

di apprendere e coordinare funzioni urbane eterogenee. L'opacità epistemica che contraddistingue tali reti rende di fatto impossibile mappare preventivamente tutte le traiettorie causali: la città diventa un sistema in cui la vulnerabilità emerge come una proprietà intrinseca della complessità.

Nell'epoca dell'Urbanocene una simile vulnerabilità rischia di rendere inabitabile la città stessa. Se il governo della città è affidato a modelli di intelligenza artificiale la *smart city* sembrerebbe dunque tradire il concetto stesso di città trasformandosi in una forma apparente di abitabilità fondata in realtà sul perturbante, la costante minaccia che la città sia messa in pericolo da effetti imprevedibili e inaspettati. Tuttavia, è necessario ricordare che non è la *smart city* in quanto tale a essere caratterizzata da vulnerabilità sistemica, bensì soltanto quella configurazione che delega la *governance* urbana a modelli predittivi estremamente complessi, privi di trasparenza e di meccanismi che permettano di interpretare le decisioni assunte all'interno dei modelli stessi.

L'opacità decisionale

Il rapporto che si instaura tra datificazione dell'abitare umano e vulnerabilità sistemica trova la propria radice nel problema dell'opacità epistemica. Quest'ultima rappresenta una caratteristica dei modelli di intelligenza artificiale. Paul Humphreys definisce un processo come caratterizzato da opacità epistemica se, data l'esistenza di un agente cognitivo in un lasso di tempo limitato, tale agente cognitivo non è in grado di conoscere in quel determinato tempo tutti gli elementi epistemologicamente rilevanti del processo in questione¹⁹. Ciò significa che se non esiste un essere umano che sia in grado, in un dato momento, di accedere o comprendere tutti i passaggi, i dati o le trasformazioni interne che compongono un processo computazionale, allora quel processo è epistemicamente opaco.

Nel caso dei modelli di intelligenza artificiale, e in particolare dei modelli basati su *machine learning* o *deep learning*, questa opacità costituisce una caratteristica intrinseca dei modelli stessi: il numero dei parametri su cui si strutturano, la complessità del grafo in cui si articola la rete, e l'interazione non-lineare tra variabili rendono impossibile per chiunque accedere a una

¹⁹ Cfr. P. Humphreys, *The philosophical novelty of computer simulation methods*, in "Synthese", 2009, 169, pp. 615-626.

ricostruzione interpretabile del perché un determinato *output* sia stato prodotto a partire da uno specifico input dato al modello²⁰. Ciò costituisce una sfida fondamentale non soltanto sul piano empirico della ricerca, in cui gli sforzi sono concentrati intorno alla costruzione di modelli interpretabili di intelligenza artificiale (*XAI*)²¹, ma soprattutto sul piano filosofico perché rende impossibile l'attribuzione concreta della responsabilità, la garanzia di una vera giustizia algoritmica o il controllo umano sui domini modellati nei sistemi di intelligenza artificiale²². Il motivo per cui i modelli particolarmente efficaci di *deep learning* non sono interpretabili è perché si costituiscono da sé attraverso un algoritmo su un insieme gigantesco di dati, classificandoli e strutturando dei parametri strettamente interconnessi tra loro sulla base delle correlazioni individuate. Tali parametri che costituiscono il sistema sono totalmente privi di un'etichetta che indichi a che valore corrisponda ciascun nodo e perché sia connesso proprio in quel modo ai propri corrispettivi del livello precedente o successivo del modello²³.

Potrebbe sembrare che il problema dell'opacità epistemica possa essere facilmente risolto attraverso la costruzione dei modelli interpretabili di intelligenza artificiale. In realtà, il problema è radicato nella natura stessa dei modelli e ha a che fare con la delega della responsabilità da parte dell'essere umano ad automatismi il cui risultato è imprevedibile. Ciò appare chiaro dalla riflessione di due importanti filosofi: Gilbert Simondon e Bernard Stiegler.

²⁰ Cfr. J. Burrell, *How the machine 'thinks': Understanding opacity in machine learning algorithms*, in "Big Data & Society", 2016, 3(1), pp. 1-12.

²¹ È disponibile una grandissima quantità di letteratura sullo sviluppo di modelli di intelligenza artificiale interpretabili (*XAI*, *explainable artificial intelligence*). Per una trattazione approfondita che contenga i principali riferimenti bibliografici si veda L. Longo *et al.*, *Explainable Artificial Intelligence (XAI) 2.0: A manifesto of open challenges and interdisciplinary research directions*, in "Information Fusion", 2024, p. 106.

²² Cfr. F. Rudy-Hiller, *The Epistemic Condition for Moral Responsibility*, in "The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition)", a cura di E. N. Zalta e U. Nodelman.

²³ Cfr. A. Vaswani, N. Shazeer, N. Parmar, J. Uszkoreit, L. Jones, A. N. Gomez, L. Kaiser, I. Polosukhin, *Attention is all you Need*, in "Advances in neural information processing systems", 2017, p. 30.

Simondon: progettazione e transindividualità

Simondon nel suo *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* descrive l'evoluzione dell'oggetto tecnico come un processo che si verifica per convergenza e per adattamento a sé²⁴. Tale processo evolutivo è caratterizzato da un duplice movimento di differenziazione e concretizzazione, due logiche apparentemente contraddittorie, ma strettamente legate l'una all'altra:

La differenziazione è possibile poiché essa permette di integrare nel funzionamento d'insieme, in maniera cosciente e calcolata in vista di un risultato necessario, gli effetti correlativi del funzionamento globale che erano bene o male corretti con dei palliativi separati dal compimento della funzione principale²⁵.

La costituzione dell'oggetto tecnico descritta da Simondon implica che sia presente un principio di risonanza interna, risultato del lavoro umano che avvicina la forma alla materia²⁶. Con tali concetti Simondon vorrebbe indicare il fatto che nella progettazione dell'oggetto tecnico è già contenuta l'intenzione del risultato. Scrive infatti: "l'uomo, nel lavoro, modella la materia secondo una forma, con la quale, essendo un'intenzione di risultato, avviene una predeterminazione di ciò che occorre tenere al termine dell'opera secondo i bisogni preesistenti"²⁷. E aggiunge poi:

per costruire l'oggetto tecnico che funzionerà, l'uomo ha bisogno di rappresentarsi il funzionamento che coincide con l'operazione tecnica, che lo compie. Il funzionamento dell'oggetto tecnico fa parte dello stesso ordine di realtà, dello stesso sistema di cause e di effetti dell'operazione tecnica; non vi è più eterogeneità tra la preparazione dell'operazione tecnica ed il funzionamento dell'operazione, che prolunga il funzionamento tecnico come il funzionamento anticipa l'operazione: il funzionamento è operazione e l'operazione funzionamento²⁸.

²⁴ G. Simondon, *Del Modo di esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Napoli 2020, p. 22.

²⁵ Ivi, p. 33.

²⁶ Cfr. ivi, p. 260.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ivi, pp. 261-262.

L'autore stabilisce dunque un'identità nell'oggetto tecnico tra operazione, intesa come preparazione del funzionamento, e il funzionamento stesso.

Il modo degli esistenza degli oggetti tecnici individuato da Simondon è apparentemente lo stesso che regola la struttura dei modelli creati attraverso algoritmi di *machine learning* e *deep learning*, tuttavia il principio di organizzazione interna non è mirato ad un fine esterno al modello: la differenziazione dei singoli elementi è il risultato dell'analisi statistica di un aggregato meramente accidentale, non sono presenti processi di convergenza che precludono il singolo elemento dall'influenzare la funzione nel suo intero²⁹. Il funzionamento dei modelli di intelligenza artificiale procede dal basso all'alto, dalla propagazione dell'*input* sulla serie di parametri senza l'attivazione di processi enattivi che possano organizzare il funzionamento interno di tali modelli in vista di un fine specifico. L'intelligenza artificiale è dunque un oggetto tecnico che viola dunque il principio simondoniano secondo cui l'organizzazione interna dell'oggetto tecnico avverrebbe in vista di un fine ben preciso che è il risultato della costante individuazione tra oggetto tecnico ed esperienza umana. Ciò si accorderebbe con quanto scrive Simondon riguardo l'alienazione prodotta dagli oggetti tecnici di cui non è possibile ottenere un'adeguata comprensione epistemica del loro funzionamento: “gli oggetti tecnici che producono più alienazione sono anche quelli che sono destinati a degli utilizzatori ignoranti. Tali oggetti si degradano progressivamente”³⁰.

Il concetto introdotto da tale alienazione si riferisce alla mancanza di *transindividualità*³¹. Con tale termine Simondon descrive

una relazione che non metta gli individui in rapporto per mezzo della loro individualità costituita che li separa gli uni dagli altri, né per mezzo di ciò che vi è di identico in ogni soggetto umano, per esempio le forme *a priori* della sensibilità, ma per mezzo del carico di realtà pre-individuale, del carico di natura che è conservato con l'essere individuale e che contiene potenziali virtualità. L'oggetto che risulta

²⁹ Cfr. H. Schmidgen, *Inside the Black Box: Simondon's Politics of Technology*, in “SubStance”, 2012, 41, pp. 16-31.

³⁰ G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, cit., p. 263.

³¹ Cfr. K.D. Martin, *Individuation (Simondon)*, in Id., *Technik als Problem des Ausdrucks: Über die naturphilosophischen Implikationen technikphilosophischer Theorien*, transcript Verlag, Bielefeld 2023, pp. 225-260.

dall'invenzione tecnica porta con sé qualche cosa dell'essere che l'ha prodotto, esprime di tale essere ciò che è meno attaccato ad un *hic et nunc*. Si potrebbe dire che vi è della natura umana nell'essere tecnico; nel senso in cui la parola di natura potrebbe essere impiegata per designare ciò che resta d'originale, di anteriore perfino all'umanità costituita nell'uomo; prodotta dall'oscurità interna degli oggetti tecnici³².

La mancanza della transindividualità prodotta dall'opacità epistemica delle intelligenze artificiali tradisce l'essenza stessa della città. Quando l'intelligenza artificiale è impiegata per mettere in atto automatismi che regolano l'abitare umano il funzionamento di un singolo parametro può mettere a repentaglio il risultato atteso dall'intera funzione e di conseguenza sull'intero sistema-città all'interno del quale opera. Ne segue che l'opacità epistemica da cui sono caratterizzati i modelli di intelligenza artificiale è in realtà un'opacità algoritmica. I modelli di intelligenza artificiale trasparenti (XAI) renderebbero interpretabile a posteriori il funzionamento di un determinato modello, ma non potrebbero comunque agire sulle decisioni prese da quest'ultimo. Con l'implementazione di tali modelli all'interno della *smart city* è quest'ultima a subire lo stesso destino trasformandosi da progetto mirato a migliorare la qualità dell'abitare dell'essere umano a uno spazio imprevedibile in cui la forma non coincide con la materialità reale dell'oggetto tecnologico.

Stiegler: l'impossibilità di un'organologia

Bernard Stiegler approfondisce la problematica posta da Simondon interrogandosi sulle implicazioni della sua analisi sul modo di esistenza degli oggetti tecnici e approfondendo come la rete e le più recenti tecnologie influiscano sui processi di transindividuazione umani. Stiegler, di fronte ai nuovi processi di transindividuazione prodotti nel mondo contemporaneo, sostiene la necessità di un'organologia:

nell'epoca del web e dei nuovi processi di transindividuazione che esso produce, l'ipermaterialità del sapere deve essere studiata come la condizione della costruzione delle forme razionali del sapere e del

³² G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, cit., pp. 265-266.

sapere in generale. È necessario situare lo studio dell'ipermaterialità del sapere all'interno della struttura di una *organologia generale* che studi i supporti e gli strumenti di ogni forma del sapere³³.

Per Stiegler, di fronte alla realtà della rete, è fondamentale fondare il discorso di un'organologia che studi le relazioni tra le forme di sapere³⁴. Il problema delle intelligenze artificiali e del loro uso nelle *smart city* è che tali modelli si strutturano sì come delle reti interconnesse, ma è impossibile fondare al loro interno un'organologia come quella prospettata da Stiegler proprio perché è impossibile individuare delle relazioni chiare e distinte all'interno di tali sistemi.

È quanto rileva lo stesso Stiegler nella sua riflessione sulle *società automatizzate* quando afferma:

l'incanalamento delle pulsioni attraverso l'applicazione di algoritmi matematici al controllo sociale automatizzato non può far altro che spingere queste pulsioni a un livello altamente pericoloso, disintegrando – e creando così quelli che Félix Guattari chiamava “dividui”. Con l'avvento della lettura e della scrittura reticolare attraverso reti rese accessibili a tutti [...] le tecnologie digitali hanno condotto le società iperindustriali verso un nuovo stadio di proletarizzazione – attraverso il quale l'era iperindustriale diventa l'era della stupidità sistemica³⁵.

Tale stupidità sistemica a cui si riferisce Stiegler è una condizione in cui l'intelligenza della comunità è disinnescata, mentre i dati comportamentali sono convogliati in cicli predittivi che alimentano l'infrastruttura algoritmica stessa. Il risultato non è semplicemente un essere umano meno consapevole, ma un mutamento concettuale dal concetto di individuo a quello introdotto da Guattari di “dividuo”. Si tratta per Stiegler di un soggetto frazionato la cui identità è definita da vettori di profilazione e non più da appartenenze

³³ B. Stiegler, *Il chiaroscuro della rete*, a cura di P. Vignola, Kainos, Lecce 2014.

³⁴ Cfr. A. Žukauskaitė, *Organism-Oriented Ontology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2023, pp. 96-114.

³⁵ B. Stiegler, *Automatic Society. Volume 1: The Future of Work*, a cura di D. Ross, Polity, Cambridge 2017.

condivise³⁶. Stiegler scrive che il digitale ci forza a un'individuazione collettiva, ma coercitivamente. A partire da questa individuazione possiamo acquisire libertà e agentività attraverso il controllo cognitivo sulle funzioni della tecnologia. Quando tale controllo cognitivo ci è impossibile, ciò di fronte a cui ci troviamo è un determinismo interconnesso (*networked determinism*)³⁷.

La prospettiva di Stiegler raggiunge il suo culmine nello scenario urbano. Nel 2019 Stiegler scrive:

in riferimento alla nostra epoca, la 'smart city' implica una nuova intelligenza che sembrerebbe costituire una nuova forma di urbanizzazione: l'urbanizzazione digitale. Tali questioni non possono essere affrontate in maniera indipendente da quelle che scaturiscono più in generale all'interno dell'economia dei dati, e della 'robo-luzione' che stanno riplasmando e sconvolgendo l'intero panorama macro-economico³⁸.

[...] Per quanto riguarda noi, abitanti delle città del XXI secolo, stiamo entrando nell'era delle città automatiche, e oltre a questa delle economie automatiche, basate sull'economia dei dati. Che posto rimane in questa situazione per il 'governo'? E se c'è un posto del genere che cosa costituisce un buon governo? Chiamiamo queste regioni urbane automatizzate 'città intelligenti'. Ma cosa renderebbe una città veramente intelligente? Quale sarebbe il suo rapporto con gli automatismi? E tra una città intelligente e una città automatica, si tratta necessariamente di una questione di scelta? Chiediamoci in primo luogo, che cosa sarebbe una città veramente intelligente e anche più in generale, che cosa ha a che fare una città con l'intelligenza³⁹.

Queste domande lasciate volutamente aperte da Stiegler, ci spingono a ridefinire il concetto stesso di intelligenza nell'ambiente urbano. Una "città veramente intelligente" non può essere semplicemente una città che

³⁶ Cfr. S. Manche, *The problem is proletarianisation, not capitalism. A critique of Bernard Stiegler's contributive economy*, in "Radical Philosophy", 2021, 2, pp. 38-49.

³⁷ Cfr. R. Hassan, *The Condition of Digitality. A Post-Modern Marxism for the Practice of Digital Life*, University of Westminster Press, Londra 2020, pp. 159-189.

³⁸ B. Stiegler, *The Neganthropocene*, a cura di D. Ross, Open Humanities Press, Londra 2018, p. 120.

³⁹ Ivi, pp. 122-123.

automatizza funzioni, raccoglie dati o ottimizza risorse, ma deve essere una città che conserva e potenzia l'agentività della comunità umana che abita la città, che permetta una transindividuazione, la partecipazione e lo strutturarsi di un'organologia. L'intelligenza, in questo senso, non è riducibile alla capacità computazionale dei suoi sistemi, ma deve essere intesa come facoltà riflessiva, come possibilità di mettere in discussione i propri automatismi e ridefinire continuamente gli obiettivi del vivere comune. Una *smart city* davvero intelligente è una città capace di apprendere, non solo in senso algoritmico, ma anche etico e politico; una città che non sacrifica la responsabilità sull'altare dell'efficienza, non sacrificando la trasparenza in nome della predittività. In questo scenario, il "buon governo" richiamato da Stiegler coincide con la capacità di mantenere aperto il legame tra tecnologia e decisione, evitando che l'automazione elimini lo spazio del dissenso, della decisione e della responsabilità condivisa.

L'opacità epistemica dell'intelligenza artificiale proietta la logica della rete individuata da Stiegler nello spazio urbano ponendoci di fronte all'agentività di logiche computazionali opache che nel loro strutturarsi intorno a un'insieme di dati contingenti aumentano in maniera drastica la complessità del sistema aprendolo a nuove forme di vulnerabilità e nuovi processi di individuazione e proletarizzazione dell'umano. Tuttavia, attraverso la distinzione effettuata da Stiegler tra città davvero intelligente e città automatica, possiamo comprendere che il dominio della *smart city* riguarda la progettazione partecipata dello spazio urbano orientata al benessere collettivo, mentre quello dell'intelligenza artificiale concerne l'elaborazione automatica di dati tramite modelli predittivi. Confondere i due ambiti rischia di tradire la forma stessa della città. È invece possibile impiegare piccoli modelli di intelligenza artificiale per compiti specifici senza per questo delegare la governance urbana agli algoritmi: la *smart city* può integrare tecnologie intelligenti mantenendo il controllo umano sulle decisioni fondamentali.

Conclusione

L'analisi ha mostrato come la relazione tra *smart city* e intelligenza artificiale debba evitare di assimilare la città intelligente a una città automatica, governata da logiche algoritmiche opache e sottratte al controllo umano. La datificazione dell'abitare, la vulnerabilità sistemica della città potenziata dalle

intelligenze artificiale e l'opacità epistemica dei modelli predittivi rappresentano i sintomi di una trasformazione profonda, in cui l'obiettivo originario della *smart city* rischia di fraintendere del tutto la forma della città: da progetto volto a migliorare la qualità della vita urbana a sistema che depotenzia i cittadini, ne fraziona l'individualità e li espone a processi di opacità decisionale.

Attraverso le riflessioni di Simondon e Stiegler è stato possibile evidenziare le necessità di distinguere tra l'uso della tecnica come supporto all'individuazione e la sua trasformazione in automatismo che esclude l'umano dalla propria stessa città. Mentre Simondon denuncia la perdita di comprensibilità dell'oggetto tecnico e una conseguente mancanza di transindividuazione, Stiegler evidenzia come l'opacità algoritmica contribuisca alla "stupidità sistemica", rendendo impossibile la costruzione di un'organologia che rendi evidenti i rapporti tra le parti. La *smart city* può ancora costituire lo spazio per un abitare più a misura dell'umano, ma soltanto a patto che sia preservata dalla presenza di algoritmi opaci e impiegati in modo indiscriminato diminuendo le capacità decisionali dell'essere umano.

AL DI LÀ DEL NORMALE E PATOLOGICO*
FIORELLA BATTAGLIA**

Abstract

This article presents the debts that the psychopathologies of both Minkowski and Jaspers owe to the idea of the psychophysical unity of the human being as a central intuition of phenomenology and Bergsonism. It is well known that Max Scheler and Henri Bergson sought to give substance to the psychophysical unity of the human being, resisting reductionist temptations. It was precisely this idea that attracted the interest of both Minkowski and Jaspers. Scheler, in fact, attempted to confer psychophysical concreteness to this unity, which extends from the biological to the most sophisticated forms of intelligence and the emotional world, and presents itself at all levels of observation as a temporal flow in which life is configured. Bergson, on the other hand, referred to the immediate data of consciousness understood in their multiplicity and to the fluidity of lived time. In turn, both Minkowski and Jaspers—although in different ways—sought to understand the unity of the person, a unity of meaning in experiences that each time defines a world independently of the preconceived schemas of pathology and normality.

Keywords: Psychophysical unity, Naturalism, Psychopathology, Phenomenological philosophy

La fenomenologia come reazione al naturalismo organicista

Valeria Babini nella sua magistrale ricostruzione della storia della psichiatria, ha evidenziato l'affermarsi del paradigma naturalista. Questa evoluzione è comprensibile alla luce delle scoperte che in quegli anni si andavano facendo e, ci precisa la Babini:

* Le citazioni dal *Trattato di psicopatologia* di Eugène Minkowski riportano tra parentesi il numero di pagina e si riferiscono all'edizione del 1973 curata da Mario Francioni pubblicata da Feltrinelli Editore.

** Professoressa di Filosofia Morale, Università del Salento e Ludwig-Maximilians-Universität, München.

lo spostamento dall'osservazione della malattia alla ricerca delle sue cause, che è la caratteristica più evidente della psichiatria europea di quegli anni, è senz'altro connesso all'effetto dei recenti successi ottenuti dalla medicina nel campo della anatomia patologica e, più in particolare per la psichiatria, alla risonanza della 'scoperta' dell'origine organica della demenza senile¹,

o di quella della natura luetica della paralisi progressiva. È in questo panorama che si comprende come nella prima metà del secolo scorso molti psichiatri hanno intravisto nella fenomenologia di Edmund Husserl (il cui sviluppo risale agli inizi del secolo) un nuovo approccio metodologico alla comprensione del "vissuto" del paziente psichiatrico². Stiamo parlando dell'esigenza ricorrente di adattare le sofisticate procedure descrittive della fenomenologia che ha spinto alcuni psicopatologi ad accogliere rapidamente anche le suggestioni della filosofia dell'esistenza (*Dasein*) di Martin Heidegger³ e a dar corso, con Ludwig Binswanger⁴, alla corrente della psicopatologia esistenziale. Tuttavia, l'incontro della teorizzazione psichiatrica con il pensiero filosofico ha portato a riflessioni indubbiamente originali, al punto che lo stesso Husserl a più riprese si è preoccupato di precisare la distanza tra la "sua" fenomenologia e le interpretazioni di coloro che, dal versante della psicopatologia, ad essa si richiamavano.

Di questo problema sembra essere consapevole Minkowski, il quale, proprio nelle pagine introduttive del primo capitolo del libro terzo del suo *Trattato di psicopatologia*, avverte la necessità di distinguere il "metodo fenomenologico dalla fenomenologia trascendentale di Husserl" (p. 353).

¹ V.P. Babini, *La psichiatria*, in *Storia delle scienze*, vol. 4, *Natura e vita*, a cura di P. Corsi e C. Pogliano, Einaudi, Torino 1994, pp. 402-437, p. 410.

² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1 Halle a.d.S. 1913, pp. 1-323. (tr. it., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 2001).

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927.

⁴ L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1989.

Non è comunque solo da Husserl che prende le distanze, viste le puntuali riflessioni su ciò che lo separa anche dalle concezioni di Karl Jaspers⁵.

L'estrema permeabilità al pensiero filosofico della sua psicopatologia, mostrata anche dai richiami che in più occasioni fa a Bergson⁶ e a Scheler⁷, indica il bisogno che egli avvertiva di un diverso quadro teorico, che sostituisse cioè il modello dell'uomo-natura⁸ impostosi come base concettuale nella psichiatria del tempo. Allora il paradigma dominante di riferimento, nonostante l'autorità culturale che stavano acquisendo le teorie psicodinamiche di Freud e dei suoi allievi⁹, era quello di Wilhelm Griesinger, secondo il quale anche le malattie mentali, come quelle neurologiche, sono "malattie del cervello", riconducibili in ultima istanza a lesioni o affezioni del sistema nervoso e in particolare dell'encefalo. Il volume *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten* di Griesinger, del 1845¹⁰, è in effetti una pietra miliare nell'evoluzione della psichiatria e sancisce la conclusione del dibattito sulle cause, psichiche o fisiche, della malattia mentale, che aveva visto schierati su fronti contrapposti tanti psichiatri francesi e tedeschi di fine Settecento e inizio Ottocento¹¹, portando a compimento il percorso, iniziato alla fine Settecento, attraverso il quale la follia si è affrancata dalle concezioni fanatico-religiose precedenti¹². Sebbene con modalità deboli sul piano teorico, la cui valenza scientifica sarà messa in dubbio dalla riflessione

⁵ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin 1913 (tr. it., *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964).

⁶ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, Paris 1889 (tr. it., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di G. Celli, Bruno Mondadori, Milano 2002).

⁷ M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di L. Pusci, con introduzione di G. Morra, Città Nuova, Roma 1980.

⁸ C. Pogliano, *L'uomo-natura: storia di un idolo scientifico*, in *Storia delle scienze*, vol. 4, *Natura e vita*, a cura di P. Corsi e C. Pogliano, Einaudi, Torino 1994, pp. 438-535.

⁹ H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, Bollati-Boringhieri, Torino 1976.

¹⁰ W. Griesinger, *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, A. Krabbe, Stuttgart 1845.

¹¹ S. Poggi, *Omnia vincit animus. Terapia morale e malattie dei nervi nella psichiatria tedesca tra Sette e Ottocento*, in *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, a cura di C. Bertani e M.A. Pranteda, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 285-302.

¹² C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989.

psichiatrica successiva, Philippe Pinel nel suo *Traité médico-philosophique* del 1801¹³, dichiarando guaribile la follia con il “trattamento morale”¹⁴, aveva inaugurato la fisicalizzazione e la medicalizzazione degli alienati, anche se bisogna attendere la diffusione dell’opera di Franz Joseph Gall¹⁵ e di Johann Caspar Spurzheim¹⁶, perché si imponga la convinzione, poi sistematizzata da Griesinger, per la quale la sede di tutte le malattie mentali è nel cervello. In questa prospettiva le contaminazioni filosofiche della psichiatria del Novecento, a partire da Jaspers, possono essere inquadrare in un nuovo capitolo della disputa sul ruolo della dimensione “psichica” della malattia mentale rispetto a quella “fisica”¹⁷. Minkowski su questo punto sembra avere idee molto chiare se, quando prende in considerazione de Clérambault¹⁸ non per dividerne le idee ma per trarne un “insegnamento prezioso”, ritiene di dover precisare: “Se non seguiamo le concezioni organiciste di de Clérambault, non vuol dire che con questo ci dichiariamo seguaci della presunta psicogenesi. Per il momento, la questione genetica resta fuori discussione. Si tratta in primo luogo di inquadrare i fenomeni psicopatologici che ci troviamo di fronte” (pp. 368-369). Questi cenni sullo sviluppo del pensiero psichiatrico consentono di inquadrare l’insistenza di Minkowski su alcuni temi di questo capitolo del suo *Trattato*, primo tra gli altri la critica al concetto di “causa”. Quando affronta il problema metodologico della ricerca della genesi della malattia e denuncia le debolezze del paradigma causale, Minkowski si muove, come accennato, sullo sfondo della epistemologia psichiatrica scaturita dal sorgente organicismo, che trovava nel manuale di Griesinger la sua sistemazione più completa. Egli non risparmia critiche verso l’impoverimento che si produce con l’abbandono dell’osservazione a favore dell’indagine sulle cause, accolta invece dai contemporanei e successori di

¹³ Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l’aliénation mentale, ou la manie*, Richard, Caille et Ravier, Paris 1801.

¹⁴ R. Bonito Oliva, *Il concetto di psichiatria morale di Ph. Pinel ed alcuni problemi dell’antropologia settecentesca*, in “Atti dell’Accademia di scienze morali e politiche”, XCI (1980) Napoli, pp. 357-388.

¹⁵ F.J. Gall, *L’organo dell’anima. Fisiologia cerebrale e disciplina dei comportamenti*, a cura di C. Pogliano, Marsilio, Venezia 1985.

¹⁶ J.C. Spurzheim, *Observations on the Deranged Manifestations of Mind, or Insanity*, Marsh, Capen & Lyon, Boston 1833.

¹⁷ G. Cusinato, *La psicopatologia di Karl Jaspers e i disturbi dell’ordo amoris nella prospettiva di Max Scheler*, in “Studi jaspersiani”, V (2017) Napoli-Salerno, pp. 35-58.

¹⁸ G. de Clerambault, *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris 1942, 2 voll.

Griesinger con un entusiasmo così grande da far trascurare ogni argomentazione psicologica, pur presente nel manuale, per enfatizzare in modo unilaterale il programma riduzionistico di una psichiatria fondata sul cervello o, al massimo, sul sistema nervoso.

L'indipendenza di psicopatologia e psicologia

L'intento di Minkowski nel *Trattato di psicopatologia*, pubblicato nel 1966, ma iniziato nel 1948 a seguito della sollecitazione di Louis Lavelle (p. 29), è innanzitutto quello dichiarato in modo esplicito nel primo capitolo del libro primo, di rendere autonoma la psicopatologia dalla psicologia, sovvertendo il loro rapporto fino ad allora non dissimile da quello che nella medicina lega la patologia alla fisiologia. La *psicopatologia fenomenologica e strutturale*, nella proposta di Minkowski, quindi non accetta di ancorarsi al quadro di riferimento della psicologia, ma, partendo direttamente dalla clinica, si propone una elaborazione ed una sistematizzazione autonome delle osservazioni sui vissuti del paziente, potenzialmente normative anche per la stessa psicologia. Nel primo capitolo del libro primo del *Trattato*, che è stato mirabilmente commentato in questa edizione da Romolo Rossi¹⁹ ed al quale è necessario un riferimento per comprendere pienamente questo capitolo, Minkowski enuncia il suo programma secondo il quale si ripromette l'abbandono delle posizioni fino ad allora consolidate: "Si afferma dunque la necessità di *approfondire la natura* dei fatti psicopatologici, prima di darne una spiegazione e anzi addirittura prima di raggrupparli" (p. 49). Alla base di questa posizione c'è il tentativo di individuare e analizzare i fenomeni, cogliendoli in primo luogo nella loro relazione con il "tutto della vita", o come egli lo chiama, con il "campo vitale". In questo progetto si colloca la sua ambizione di giungere ad una ridefinizione del significato stesso di "coscienza", che egli non intende come funzione psichica accanto alle altre, ma come concetto complesso con cui si indica un "fenomeno fondamentale", in prima approssimazione assimilabile al fenomeno del vissuto. Per questa ragione lo psicopatologo non può arrestarsi alla "differenza tra stimoli" o alle "perturbazioni di funzioni isolate", in quanto concetti sganciati dall'esperienza vissuta. Ciò che comunque più colpisce è il sovvertimento del

¹⁹ R. Rossi, *Commento al capitolo 1. Posizione della psicopatologia, sua autonomia*, in *Rileggendo Minkowski*, a cura di E. Smeraldi, Excerpta Medica, Milano 2003, vol. I, pp. 18-23.

paradigma, che ritroviamo esplicito nelle sue parole: “Ripetiamolo ancora una volta, qui cerchiamo di vedere che cosa la ‘patologia’ della coscienza può rivelarci sulla sua stessa natura” (p. 44).

Tra i meriti della fenomenologia, Minkowski insiste sulle potenzialità di fornire lo strumentario concettuale e metodologico sufficiente a superare la prospettiva causale e a realizzare così il programma della sua *psicopatologia fenomeno-strutturale*. La ricerca delle cause, infatti, fa spostare l’attenzione dal fenomeno alle sue condizioni, favorendo l’illusoria convinzione di poterne sapere di più su un determinato avvenimento conoscendone l’origine che non soffermandosi sull’evento stesso. Questo modo di procedere, invalso nel concatenamento dei “fatti” di natura esteriore e oggettiva, è diventato così comune da essere esteso anche alla connessione dei “fatti” interiori e soggettivi. Minkowski avverte invece che l’operazione di spostamento dal fatto alla sua “origine” e alle sue “condizioni” ci congeda troppo in fretta dal fenomeno e dalla sua complessità e ci consegna una realtà più misera, che mantiene solo quanto può essere conservato in forma schematica, in luogo della ben più ampia ricchezza del fenomeno. Lo spostamento quindi avvia una *trasfigurazione* del fenomeno stesso, tutta a suo discapito.

Sviluppando alcune riflessioni già anticipate nel primo capitolo del libro primo anche qui nel libro terzo, Minkowski richiama il ruolo della semeiotica clinica ribadendo la necessità di cogliere i sintomi nella loro “connessione vitale”, al di là cioè del significato che può essere loro attribuito dalla psicofisiologia. “Vitale” è tutto ciò che esula dalle semplici informazioni di ordine sensoriale e mette in rapporto con la persona che vive; in questa dimensione egli non include solo i sensi ma anche le diverse attività motorie, perché in ciascuna di esse si realizza un modo di esistenza al mondo, di cui troviamo la traccia nel linguaggio e nella ricchezza che la narrazione può dispiegare”. Minkowski dà una descrizione molto suggestiva – anche nella costruzione sintattica – della complessità con cui intendere la vita: “Essa non si limita al semplice fatto di essere in vita, ma in più comporta anche gli appelli che la vita ci lancia ad ogni istante, appelli che ci richiedono non soltanto di farle fronte adattandoci ad essa, ma che ci impegnano anche a costruire ogni volta di nuovo la vita umanamente, almeno nella misura del possibile; in breve, di viverla” (p. 11).

In definitiva potremmo dire che la fenomenologia agisce innanzitutto con l’esortazione a rallentare, a sospendere la ricerca, con l’invito invece a

soffermarsi sul fenomeno stesso. Prima cioè di spostare lo sguardo altrove, verso le cause, le origini e le condizioni, di distogliere l'attenzione dal fenomeno, bisogna conoscere il fenomeno stesso nella specificità dei suoi elementi e nel rapporto che intrattiene con la trama generale dell'esistenza. Il rimanere presso il fenomeno, tuttavia, non deve far scivolare verso la china che Minkowski ritiene pericolosa, quella cioè di un "eccessivo psicologismo" (p. 353). Sebbene insomma i fenomeni siano enucleabili dall'osservazione e dalla "storia della vita", non si deve restare legati a questa, occorre andare al di là della vita individuale, per cogliere la loro portata generale, il loro essere segni di correlazioni fondamentali. Quest'aspetto dei fenomeni che l'analisi mette in luce, insieme con il loro carattere "elementare", come vedremo, costituisce il tratto *strutturale* della fenomenologia di Minkowski, per il quale in fondo è prioritario il riferimento all'esistenza in generale e non il concatenamento con i fatti in cui i fenomeni si sono presentati e cioè con la vita individuale. Ci sembra di poter affermare allora che il suo tentativo si caratterizza proprio per questa propensione a stabilire un ambito fondamentale che trascende l'individualità e l'empiria.

La sua fenomenologia, che si pone in modo esplicito il compito *prima* di individuare i fenomeni e *poi* di classificarli, non può contare su una teoria precostituita della realtà, i cui elementi semplici sono i fenomeni. Per quanto il fenomeno, nella prospettiva costruttivista appena sfiorata, appaia necessariamente complesso, esso è invece allo stesso tempo semplice ed elementare in una modalità non altrimenti specificabile se non come la "sua maniera". I fenomeni, tuttavia, non sono da confondere con gli elementi semplici che costituiscono la realtà, sebbene anch'essi rivendichino per sé la "semplicità", non come prodotto di un procedimento artificioso ma in riferimento al mondo della vita. Solo in virtù di questo riferimento, il fenomeno può fregiarsi dell'appellativo di "fondamentale" ed essere a buon diritto anche "semplice ed elementare" (p. 354).

Per questa prospettiva, Minkowski oltre che a Husserl si dichiara debitore anche a Bergson e in particolare al suo *Saggio sui dati immediati della coscienza*, che gli consente di stabilire, a suo dire, una equivalenza tra i "dati" e i "fenomeni fondamentali"; di entrambi si devono cercare gli aspetti essenziali, quelli che rimangono celati al modo di vedere abituale, perché pregiudizialmente condizionato dalla mediazione e perciò da sospendere e da mettere tra parentesi. Si dichiara debitore a Bergson anche per la riflessione sul tempo, che non può essere considerato come tempo spazializzato, in cui i

fenomeni si presentano immobili, quasi “cristallizzati”, ma inteso come durata, cioè come “tempo vissuto”.

*Le differenze con Jaspers*²⁰.

Nel paragrafo successivo Minkowski confronta il suo progetto “fenomeno-strutturale” con la proposta jaspersiana, che egli ritiene pregiudicata da un eccessivo psicologismo. Secondo la sua lettura nella *Psicopatologia generale* Jaspers attribuisce una rilevanza eccessiva al lato soggettivo dei sintomi, prevedendo addirittura una distinzione dei sintomi oggettivi da quelli soggettivi²¹ e non è sufficientemente deciso nel rigettare la semeiotica psichiatrica dominante. Questa irresolutezza, che lo avrebbe condotto a produrre una sistemazione solo provvisoria dei fenomeni, lo ha indotto, secondo lui, nell’errore di attribuire lo stesso valore fenomenologico a manifestazioni di diversa natura. Per lui, le osservazioni compiute da Jaspers sono ben lungi dal configurare una conoscenza fenomenologica; esse forniscono piuttosto un diario ricco d’insegnamenti psicologici, che è documento profondamente umano ma non ancora fenomenologico²². Ciò vale anche per le accurate descrizioni del malato; questi è fonte feconda per la conoscenza psicologica e sorgente insostituibile per il materiale necessario alla elaborazione fenomenologica. In altri termini mentre le conoscenze psicologiche dipendono dalla sistematicità descrittiva dell’uomo malato quelle fenomenologiche invece sorgono dal modo in cui lo si prende in considerazione, dall’atteggiamento cioè con il quale lo si guarda. È lo sguardo, in definitiva, che origina la “visione fenomenologica”. Il problema essenziale non è produrre un’osservazione più accurata o più attenta; con lo sguardo fenomenologico entra in gioco la possibilità di attingere “le caratteristiche essenziali dei fenomeni che compongono la vita” (p. 356).

²⁰ F. Miano, *Esistenza e comunicazione nella filosofia di Karl Jaspers* in “Acta Philosophica” (2019), pp. 145-149.

²¹ K. Jaspers, *Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie* in “Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie” 9, Berlin u. Leipzig 1912, pp. 391-408 (tr. it., *L’indirizzo fenomenologico in psicopatologia*, in *Scritti psicopatologici*, a cura di S. Achella e A. Donise, Guida, Napoli 2004, pp. 27-50).

²² M. Anzalone, *Tra indeterminatezza e arbitrio. Jaspers e l’“arte” di scrivere Krankengeschichten*, in *Studi Jaspersiani*, Volume XI (2023), Patografie 1922-2022, pp.13-30.

L'osservazione fenomenologica prende sì le mosse dall'osservazione comune ma solo per superarla in direzione della "visione d'essenza" (*Wesensschau*) indicata da Husserl. Le riflessioni che Minkowski poco dopo sviluppa confermano ancora una volta l'importanza che egli attribuisce al valore della *visione* che punta all'essenziale. Questa in nessun modo è da confondere né con il metodo induttivo, che ha bisogno di un grande numero di occorrenze, né con la valorizzazione dell'"individuale": ciò che conta è la tipicità del caso, ciò che da esso può essere estratto in quanto "caso puro".

Prima di affrontare l'analisi di un caso clinico, come esempio della applicazione del suo metodo fenomeno-strutturale, Minkowski sente la necessità di una distinzione tra l'ambito psicologico e quello psicopatologico non priva di ripercussioni sull'analisi fenomenologica. Infatti, se l'analisi degli eventi psicologici consente di presentare i fenomeni fondamentali, come è ad esempio per la simpatia, questo non vale per il versante psicopatologico, ove è necessario il contatto diretto con il malato. Nel tentare di dare una spiegazione a questa differenza, Minkowski fa ricorso alle peculiarità della psicopatologia, ai mondi "strani", per i quali inizialmente non esistono vie di accesso e non è dato il passaggio alla comprensione. Anche se egli non dispera di poterlo identificare e percorrere, per il momento è costretto a limitarsi agli aspetti descrittivi: "A un tratto, senza che io sappia troppo il perché, ho l'intuizione di aver colto sul vivo l'insieme, di trovarmi di fronte al *disturbo fondamentale*" (p. 357). Egli accosta la comprensione fenomenologica all'intuizione artistica, della quale condivide l'acutezza dello sguardo che si dirige direttamente verso l'essenza delle cose in attesa di tradursi in evidenza scientifica e di esprimersi nel linguaggio ad essa proprio.

I punti di contatto con Jaspers

Entrando nel vivo della descrizione clinica Minkowski si sofferma anche sulle caratteristiche delle idee deliranti, nettamente distinte da quelle che lui chiama morbose. In accordo con la posizione di Jaspers, infatti, le idee morbose possono essere in qualche modo collegate con gli affetti, gli istinti, i desideri e i timori dell'individuo, mantengono insomma una continuità con la sua vita; per le idee deliranti invece non è possibile comprenderne la "persistenza assoluta e rigida", senza ipotizzare un cambiamento della personalità. Il mutamento non è descrivibile né tanto meno spiegabile; di fronte all'irriducibilità della convinzione delirante, Minkowski non può fare

a meno di dichiarare lo scacco. Il primo caso, con il quale ha avuto inizio l'analisi fenomeno-strutturale, riguarda un delirio melanconico, con manifestazioni, si direbbe oggi, incongrue dell'umore, accompagnato cioè da idee di persecuzione ed elementi interpretativi ben strutturati. L'osservazione è avvenuta in circostanze molto particolari, con intere giornate trascorse con il paziente, durante le quali la discordanza gli è apparsa in tutta la sua chiarezza: “[nel paziente] Vi sono due melodie umane che si affrontano in pieno disaccordo per la maggior parte del tempo” (p. 359). Le giornate del paziente sono interamente scandite dall'alternanza del fondo melanconico con gli elementi interpretativi; questa, tuttavia, sembra rimanere in qualche modo a sua disposizione, per cui il fondo melanconico viene chiamato in causa ogni qual volta la tensione tra medico e paziente diviene insopportabile, dando così l'impressione di un residuo contatto umano e di frammenti di comunicazione.

Il cambiamento della personalità inerente al delirio è ancora più evidente quando l'analisi si rivolge alla struttura del tempo vissuto; questo appare costantemente attraversato e irrigidito dalla malattia in quanto il delirio permea ogni dimensione temporale cristallizzandola: “L'avvenire è sbarrato dall'idea dell'imminente castigo, il passato è immobilizzato ed esaurito dalle idee di colpa, il presente è negato sotto forma di idee d'indegnità (conformi alla colpevolezza) e di rovina” (p. 361). Sembrano mancare del tutto nel delirio proprio il desiderio, lo slancio e l'apertura al futuro; in altre parole, “il dinamismo della vita”. Anche nel dolore dei melanconici, si presentano i medesimi fenomeni collegati alla struttura del tempo, caratterizzato da una singolare “fissità”. Insomma, spiega Minkowski, si può dire che le idee deliranti “non si muovono più” (p. 364) e che “nel nostro malato, il pensiero sgorga nello spazio verso l'infinito senza riuscire a fermarsi, in un'ottica personale, al valore esatto di ciascun fatto o di ciascun oggetto, mentre l'avvenire è del tutto ostruito” (p. 365). Non è quindi solo la temporalità a soffrire, anche l'assenza di un riferimento alla propria esistenza impoverisce l'esperienza del paziente: “La vita non ne risulta ampliata, estesa; anzi si restringe” (p. 365). Le interpretazioni deliranti, che sono caratterizzate dalla completa mancanza del *caso*, della *contingenza*, degli *eventi fortuiti*, producono un'ulteriore diminuzione del campo vitale. Questa semplificazione si esprime nella perdita di individualità cui le persone e le cose vanno incontro quando il pensiero procede per analogie e similitudini; allora il campo dei significati subisce inevitabilmente “un impoverimento, un

restringimento, un'immobilizzazione, un livellamento verso il basso, per così dire, e in esso il significato unico e universale avrà necessariamente carattere negativo, sarà dovuto ad una forza ostile" (p. 367).

Nel suo tentativo di comprensione del delirio, Minkowski comunque non si accontenta della sola analisi fenomenologica, egli passa al vaglio i contributi degli psicopatologi del suo tempo senza trascurare coloro che per impostazione sembrerebbero lontani dal suo pensiero; ne è esempio de Clérambault del quale, al di là della sua "concezione neurologica" (p. 370) e in vista della discontinuità tra mondo delirante e mondo morboso, da lui stesso delineata, e più in generale tra versante psicologico e psicopatologico, accoglie la "personalità secondaria" o "neoplasica", che vive "accanto al soggetto pensante" con la sua "ideazione autonoma e coerente e inoltre progressiva", "creata per così dire completamente dal processo morboso" (p. 369). La personalità secondaria di de Clerambault serve a Minkowski anche per giustificare la cautela indispensabile quando si pone in relazione il mondo della malattia con quello della vita normale e si interpretano i "mondi morbosi" come "degradazione della struttura rispetto al tempo vissuto originariamente da una parte, e allo spazio vissuto dall'altra" (p. 370).

Il primo capitolo del libro terzo, ricco di riferimenti ai contributi degli psichiatri a lui contemporanei, fornisce tra l'altro a Minkowski anche spunti interessanti per la riflessione sui rapporti tra versante psichico e biologico, che prende le mosse dalla discussione della patogenesi della psicosi epilettica. L'applicazione della sua analisi alla psicosi epilettica non gli preclude la considerazione che il biologico al tempo stesso "presenta un lato psichico", che vi sia cioè una coesistenza "fianco a fianco di questi due aspetti" (p. 374). Egli accetta chiaramente che "allo psicologico corrisponde costantemente un fattore somatico" (p. 374) lasciando intravedere la consapevolezza dell'intersecazione dei diversi piani delle conoscenze che gli permette di recuperare, accanto all'analisi fenomeno strutturale, tutto il versante degli studi psicobiologici. In questa prospettiva ci sembra di potere inscrivere Minkowski nella tradizione del "pluralismo metodologico" di stampo jaspersiano²³.

²³ G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 23-35.

L'autonomia della psicopatologia

Il capitolo sull'analisi fenomeno-strutturale apre il libro terzo del suo *Trattato*, che è dedicato alle “Nuove vie di approccio e evoluzione delle vie antiche”; lasciandoci intravedere le suggestioni del dialogo tra posizioni diverse e successivi sviluppi, muove a spingere lo sguardo in avanti, fino alla psichiatria attuale, alla ricerca delle tracce del pensiero di Minkowski, della sua eredità nella ricerca odierna.

A partire dagli anni '70 del secolo scorso la psichiatria ufficiale si è gradualmente riconosciuta nelle concezioni psicometriche della psichiatria nordamericana che trovano nella nosografia del DSM, manuale statistico diagnostico dei disturbi mentali ripetutamente aggiornato²⁴, e nella decima edizione della classificazione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità delle malattie²⁵, l'espressione più compiuta. Entrambi i manuali fanno ricorso al metodo clinico descrittivo. L'osservazione, con la rinuncia programmatica alla ricerca delle cause, è lo strumento con cui si individuano e si raggruppano i sintomi necessari per definire un disturbo e differenziarlo dagli altri. Questa impostazione, che si definisce in modo esplicito “eziologicamente neutrale”, potrebbe lasciar supporre un'affinità con l'analisi fenomeno-strutturale di Minkowski. Ma l'analogia è solo apparente e si ferma all'“indifferenza” per la ricerca sulle cause. L'osservazione del fenomeno, che tende alla visione d'essenza, diviene qui descrizione di sintomi, tessere elementari del mosaico diagnostico basato sul modello ordinativo sindromico, che definisce i disturbi in base all'espressività clinica. Il vissuto del corpo del paziente bulimico, elemento fondamentale dell'analisi fenomenologica, diviene qui controllo del peso e *item* sull'induzione del vomito, che contribuiscono a definire i sottotipi Con Condotte di Eliminazione e Senza Condotte di Eliminazione, non dissimili dalla “cinoressia” e dalla “licoressia” ricordate da Descuret nella sua *Medicina delle passioni*²⁶. La “descrizione minuziosa di ciò che il soggetto

²⁴ American Psychiatric Association. Committee on Nomenclature and Statistics, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 3rd Edition, Washington DC 1980; 3rd Edition, Revised, Washington DC 1987; 4th Edition, Washington DC 1994; 4th Edition, Text Revision, Washington DC 2000 (tr. it. *DSM-IV-TR. Manuale diagnostico statistico dei disturbi mentali*, Masson, Milano 2001).

²⁵ International Classification of Diseases, Eleventh Revision (ICD-11), World Health Organization (WHO) 2019/2021 <https://icd.who.int/browse11>.

²⁶ G.B.F. Descuret, *La Médecine des passions*, Béchet jeune et Labé, Paris 1841 (tr. it., *La medicina delle passioni*, Le Lucerne, Milano 2023).

prova”, pur con i rischi di psicologismo che Minkowski intravede nell’accuratezza dell’osservazione di Jaspers, nel DSM e nell’ISCD 10 diviene terminologia scarna, levigata, priva di qualità narrative, assimilabile al codice matematico delle formule intenzionalmente volta a creare un linguaggio comune tra gli psichiatri. La “visione di essenza”, che nulla condivide con il metodo induttivo né con la enfaticizzazione dell’individuale, perché punta alla tipicità del caso, e a ciò che da esso può essere ricavato in quanto “caso puro”, nella psichiatria descrittiva dei due manuali, è rimpiazzata dalla significatività statistica e a sua volta dalla numerosità dei rilievi, dalla rappresentatività del campione e dalla omogeneità dei dati. Nella tassonomia clinico-descrittiva attuale, fondata sui criteri diagnostici definiti operativamente e dagli strumenti standardizzati di valutazione modellati su di essi, ciò che non soddisfa i criteri minimi anziché al centro dello sguardo da cui scaturisce il disturbo fondamentale è relegato nella categoria, anch’essa standardizzata, del “Non Altrimenti Specificato”.

La distanza che separa Minkowski dalla nosologia attuale è ancora maggiore, se misurata in rapporto alla concezione del tempo. Nella riflessione fenomenologica il tempo spazializzato, che immobilizza i fenomeni paralizzandoli, lascia il campo all’esperienza della “durata”, al tempo vissuto. Nella tassonomia psichiatrica neokraepeliniana del DSM e dell’ICD 10, la dimensione longitudinale della storia clinica del paziente, valorizzata da Kraepelin²⁷, è ridotta al fotogramma dell’indagine trasversale o, al massimo, del periodo minimo delle manifestazioni cliniche necessario per soddisfare il criterio temporale di molti disturbi. L’adattamento sociale precedente la valutazione clinica attuale viene indagato retrospettivamente ma non oltre l’ultimo anno e comunque è collocato in un asse diverso da quello dei raggruppamenti sindromici.

L’intento di Minkowski di rendere autonoma la psicopatologia è sconosciuto alla psichiatria attuale che è invece indissolubilmente ancorata al modello medico dei rapporti fisiologia-patologia, e quindi al ruolo normativo della psicologia. Il metodo psicometrico, ed ancor più i nuovi campi delle neuroscienze, con il loro potenziale di sviluppo delle conoscenze sui correlati molecolari delle funzioni mentali, richiedono prepotentemente il riferimento ad intervalli di variabilità psicologica, rispetto ai quali misurare la deviazione, che, sotto forma di iper-, ipo-, para- o dis-, finisce così per inerire ad ogni

²⁷ E. Kraepelin, *Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*, Barth-Verlag, Leipzig 1909-1915,4 voll.

condizione psicopatologica. Se per Minkowski i mondi strani della bizzarria e della stravaganza o la personalità neoplasica potevano convivere con la vita mentale abituale e addirittura fornirle elementi preziosi alla sua comprensione, dopo le “rivoluzioni psichiatriche” succedute alla diffusione delle teorie psicomodinamiche ed ai progressi della psicofarmacologia, la psichiatria non può fare a meno di un modello normativo cui indirizzare i cambiamenti che è in grado di ottenere nei suoi pazienti, in molti casi non più condannati all'appiattimento o all'omologazione ma restituiti all'autodeterminazione e alla propria libertà.

L'abisso tra la psicopatologia fenomeno-strutturale di Minkowski e la psichiatria clinico-descrittiva attuale sembrerebbe insuperabile, se non trovassimo in Minkowski stesso elementi per una lettura meno radicale: nel presentare la sua opera, infatti, egli avverte il pericolo che il metodo fenomenologico possa essere frainteso e che invece di configurare una reale e percorribile alternativa epistemologica possa essere tacciato di “metafisica”. Egli ricorda che i destinatari del suo *Trattato* non sono i medici ma i filosofi e che proprio per volgersi a loro ha privilegiato un'esposizione in cui “la psicopatologia resta solidale alla filosofia” (p. 30). Coerentemente la scelta lo ha spinto ad accentuare il lato umanistico a discapito di quello biologico: “Ho voluto scrivere una *Psicopatologia* – egli ci spiega– cioè in primo luogo mi sono preoccupato di quanto in essa vi è di psicologico. Ne è derivata una situazione a prima vista paradossale: i dati neurobiologici si sono trovati relegati nello sfondo, come se non esistessero neppure. Lungi da me la tendenza a sospendere nel vuoto lo psichico; credo però che lo ‘psichico’ trovi il proprio fondamento non soltanto nelle relazioni organopsichiche, bensì anche nei rapporti interumani originari e fondamentali” (p. 32).

Questa dichiarazione dai toni autocritici cancella il sospetto che Minkowski abbia trascurato il versante organico e ci spinge ad accostarlo a Jaspers nella disponibilità, invero in lui non esplicita, ad accogliere la prospettiva del “pluralismo metodologico”. In questo modo l'accentuazione dello “psicologico” può essere più correttamente inquadrata come intento di umanizzazione della psichiatria, e non come disancoraggio dalla normatività, che lo studio della psicologia può fornire e verso la quale lo psichiatra e lo psicologo clinico tentano di indirizzare i cambiamenti che si propongono di ottenere, quali che siano i mezzi, molecolari, psicologici o transferali, che le diverse metodologie mettono loro a disposizione e di cui scelgono di avvalersi.

La psichiatria di oggi ha acquisito che anche l'esperienza psicotica più impermeabile alle sue possibilità di intervento non intacca la dignità dell'uomo, che anche la regressione estrema non trasforma il paziente in alienato. È un punto di arrivo che sarebbe superficiale ritenere scontato ed irreversibile, che è stato raggiunto con il contributo di fattori diversi, tra i quali quelli scientifici hanno avuto un ruolo certamente rilevante. Tra questi riteniamo di poter annoverare anche il pensiero di Minkowski e più in generale della psicopatologia fenomenologica. Senza la loro lezione forse non avremmo appropriatamente sviluppato quel dialogo "a due voci" che nasce dall'incontro umano del medico con il paziente, il cui superamento non è prevedibile nemmeno con lo sviluppo più sofisticato delle neuroscienze e la definizione anche più precisa dei correlati della vita mentale. Senza il suo pensiero anche la psichiatria del DSM dovrebbe forse interrogarsi sul rischio di arretrare a semplice inventario di disturbi e la prassi clinica su quello di perdere la tensione per la ricerca di quanto "vi è ancora di vivo nel paziente" (p. 33), tensione che ha consentito di superare l'atteggiamento paternalistico della psichiatria preterapeutica e di sostituirlo con il rispetto per la dignità di ogni essere umano vulnerabile.

EDITH STEIN E EDMUND HUSSERL. SCAMBI FILOSOFICI ANTONIO CALCAGNO*

Abstract

This article reflects on *Edith Stein and Edmund Husserl. Philosophical Exchanges* by Angela Ales Bello (translated by Antonio Calcagno), highlighting three central and original contributions. First, it reevaluates the philosophical relationship between Husserl and Stein, emphasizing Stein's commitment to Husserl's transcendental turn, contrary to interpretations that portray her as a realist phenomenologist. Second, it outlines a shared perspective of "transcendental realism," where the world's meaning is constituted in relation to the subject without falling into subjectivist idealism. Lastly, the paper underscores Stein's original contributions, particularly her dual anthropology, her phenomenology of the person and sociality, and her integration of phenomenology with Christian metaphysics. Ales Bello's work emerges as a milestone in Husserl and Stein scholarship.

Keywords: Phenomenology, Transcendental, Transcendental realism, Person and anthropology, Christian philosophy

È stato un piacere tradurre il libro di Angela Ales Bello *Edith Stein and Edmund Husserl. Philosophical Exchanges*, (Translated by Antonio Calcagno Lexington, London 2025), perché ho imparato molto dalle sue analisi e dalle sue nuove scoperte. Se dovessi citare le conclusioni importanti e originali dell'opera, elencherei i seguenti tre contributi.

In primo luogo, la professoressa Ales Bello, attraverso la sua lettura acuta e critica delle opere di Husserl e della Stein, riposiziona lo scambio filosofico tra Husserl e la Stein. Si può dire che gran parte degli studi esistenti sul rapporto tra Stein e Husserl lo presentano come un rapporto stretto ma irto di tensioni filosofiche, in particolare sulla natura e sulla spiegazione della svolta trascendentale di Husserl, ad esempio nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* e nelle *Meditazioni cartesiane*.

* Professore di Filosofia Contemporanea King's University College, affiliato all'University of Western Ontario (Western University) in Canada.

DOI Code: 10.1285/i18285368aXXXIXn109p259

A volte, nella ricerca, troviamo la Stein come una realista fenomenologica, o eidetica o vicina al tipo di Monaco, che non è decisamente una fenomenologa trascendentale; piuttosto, abbraccia o si avvicina a un approccio fenomenologico realista in e attraverso il suo rapporto con i suoi stretti colleghi e amici Jean Héring e Hedwig Conrad-Martius, rifiutando così la fenomenologia trascendentale di Husserl. Questa posizione viene spesso giustificata citando la famosa lettera della Stein a Roman Ingarden, in cui afferma la necessità, nelle Idee II di Husserl, di concetti autonomi di natura e soggettività, nonché lo sviluppo del concetto di *Wesenheit* o *Wesenheiten* della Stein in Essere finito ed eterno. Ma Ales Bello dimostra che tali letture non tengono conto di ciò che troviamo sia nei testi di Stein sia in quelli di Husserl. Ella mostra come la Stein, contrariamente a quanto sostenuto da alcuni studiosi, debba essere letta come una discepola fedele di Husserl, che ha seguito e accettato la sua svolta trascendentale. Anzi, ha lavorato per difenderlo e promuoverlo.

Ma il modo in cui intendiamo la filosofia trascendentale husserliana deve essere distinto anche dalle interpretazioni correnti del suo pensiero - riprenderò questo punto più avanti. La Professoressa Ales Bello scrive:

concludendo distinguerei due ambiti di analisi nella Stein: quello legato alla soggettività come base per un'indagine antropologica e quello legato alla natura. Nel primo la Stein segue sempre il maestro fino alle sue ultime opere, sostenendo che un'indagine valida deve passare attraverso la riduzione fenomenologica, infatti, proprio all'inizio dell'*Excursus* scrive che il suo tentativo di chiarire l'attività formativa dello spirito "acquisterà forza di fronte all'argomentazione fenomenologica - trascendentale soltanto se esso stesso, per quanto di fatto ammissibile, viene attuato in riduzione fenomenologica, così come sono stati attuati i precedenti sforzi per la chiarificazione delle specie sensibili, quell'analisi fenomenologica della percezione"¹.

Certamente ci si potrebbe chiedere a quale delle due riduzioni fenomenologiche ella si riferisca, se a quella eidetica o a quella trascendentale. "Tutti i fenomenologi, anche quelli diffidenti nei confronti di

¹ A. A. Bello, *Edith Stein and Edmund Husserl. Philosophical Exchanges*, translated by Antonio Calcagno, Lexington, London 2025, p.74.

Husserl, sono tali perché accettano la riduzione all'essenza. Ritengo che la Stein abbia accettato anche la riduzione trascendentale, quella che mette in evidenza la sfera degli *Erlebnisse* coscienziali e non solo nelle opere maggiormente fenomenologiche, ma anche nelle ultime, come in *Essere finito e Essere Eterno*². Per La Professoressa Ales Bello, Stein e Husserl espongono e sviluppano entrambi una linea trascendentale in filosofia, ed è in questo quadro che vanno collocate le loro rispettive somiglianze e differenze.

Se Stein e Husserl condividono un impegno trascendentale, dobbiamo chiederci quale sia la struttura di questa prospettiva trascendentale condivisa, una prospettiva che emerge quando entrambi i filosofi sviluppano le rispettive filosofie nel corso della loro vita. La svolta trascendentale di Husserl è segnata da un confronto con Kant, come dimostra la Professoressa Ales Bello nel suo libro, e con Cartesio. La Stein rafforza la sua posizione trascendentale attraverso la sua lettura delle opere di Tommaso d'Aquino. È in questo quadro trascendentale che possiamo cogliere il secondo importante contributo della Professoressa Ales Bello, la quale sostiene insistentemente che Stein e Husserl sono realisti trascendentali, e questa posizione è nuova nell'ambito della ricerca. Come giustifica la sua affermazione? Ella sostiene che esistono due tipi di idealismo. In primo luogo, l'idealismo in sé, cioè un idealismo puro in cui gli oggetti sono afferrati intellettualmente ed esistono, in primo luogo, come apparizioni nella mente, anche se possono avere qualche legame con una realtà esterna alla mente. Husserl parla di *Leitfaden* nelle sue prime opere. Questa forma di idealismo è esemplificata dalla posizione di Kant. La seconda forma di idealismo è quella profondamente legata a un soggetto, una persona, che Ales Bello chiama *quoad nos*, una forma di idealismo che è in relazione con noi. È questo idealismo specifico che troviamo in Husserl e Stein, sostiene la professoressa.

Questa forma di idealismo non scinde il fenomenico e il noumenico, il soggetto e l'oggetto, la persona e il mondo, in due regni distinti; piuttosto, il mondo e la realtà oggettiva sono già presenti, già dati, ancor prima che un soggetto ne sia consapevole. Soggetto e mondo, soggetto e oggetto sono inestricabilmente legati *ab initio*. Scrive Ales Bello:

il mondo esiste, ma non come qualcosa che sta lì già pronto, al contrario è sempre in correlazione con noi, non possiamo fare a meno di noi, ogni

² Ibidem.

adeguazione sorge come conferma nostra, è nostra sintesi nel senso proprio di questa correlazione; non si tratta di due universi che si fronteggiano, ma di uno scambio dinamico. Questo non significa che creiamo l'esistenza, ma il cercare che cosa è in sé indipendentemente da noi è assolutamente arbitrario, siamo noi che riconosciamo l'esistenza. Riconoscere non significa proiettare ciò che ci piace - questo è anche possibile -, ma sappiamo distinguere le due operazioni della proiezione e del riconoscimento³.

Se il mondo e i suoi oggetti esistono già, il compito del soggetto è quello di cogliere il significato di quel mondo che si dà a noi al nostro interno, alla nostra stessa coscienza. Ascoltiamo ancora la Professoressa Ales Bello:

si può osservare che, in realtà, Husserl non ha mai inteso dire, in primo luogo, che il valore di qualcosa dipende solo dall'accordo intersoggettivo, cadendo, quindi, in una sorta di convenzionalismo e, in secondo luogo, neppure che la coscienza soggettiva e la coscienza in senso intersoggettivo, siano l'essere assoluto⁴.

Per quanto riguarda il senso e il valore delle cose, essi non sono proiezioni arbitrarie degli esseri umani. Se operiamo la riduzione fenomenologica, noi fissiamo l'attenzione sugli atti che compiamo, non facciamo più uso della cosa reale, ma per questo non la ripudiamo, spostiamo semplicemente il nostro punto di vista. La cosa sussiste sempre in parentesi e possiamo procedere ad analizzare che cosa significhi, ad esempio, il senso della cosa oppure il senso della percezione stessa della cosa e il modo in cui è data alla coscienza.

La seconda questione, quella relativa al tema dell'assolutezza della coscienza, richiede una chiarificazione, perché si tratta, appunto, di un'assolutezza *quoad nos*, relativamente a noi, tant'è vero che l'Assoluto è Dio, colto attraverso la coscienza, ma mai identificato con essa. Leggiamo un testo di Husserl molto significativo. Dopo aver sostenuto che le teleologie presenti nel mondo empirico o nel mondo culturale ci costringono a porre la questione del fondamento, che non può consistere in una causa nel senso naturale, ma un essere divino esterno al mondo, Husserl scrive:

³ Ivi, p.71.

⁴ Ivi, p.72.

qui ci interessa solo notare che questo essere divino sarebbe trascendente non solo rispetto al mondo, ma manifestamente anche rispetto alla coscienza “assoluta”. Sarebbe dunque un “assoluto” in senso totalmente diverso dall'assoluto della coscienza, come d'altra parte sarebbe un essere trascendente totalmente diverso rispetto alla trascendenza nel senso del mondo⁵.

Se ammettiamo che la scissione soggetto-oggetto, così come viene ripresa in una forma tradizionale di idealismo, per esempio quella di Kant, la relazione tra soggetto e oggetto completamente trascendente non è sostenibile a causa di una realtà preesistente e precosciente (come scopriamo nella descrizione di Husserl sulla sintesi passiva, come è ben spiegato in varie opere di Ales Bello), in cui sia il soggetto che il mondo, il soggetto e la natura, formano intrinsecamente una sola realtà. Non si può mai escludere il mondo dall'esistenza, come sostengono molti interpreti di Husserl. Questa visione è respinta dall'Autrice, come abbiamo visto. Il compito del fenomenologo, allora, diventa quello di cogliere il senso di questa realtà così come ci appare, *quoad nos*. Noi, sapienti fenomenologi, decidiamo di prendere posizione e di dare un senso a ciò che viviamo e sperimentiamo ed è proprio attraverso questo esame dell'esperienza vissuta che arriviamo a capire cosa sono le cose, così come le sperimentiamo e le viviamo, compresi noi stessi, perché ci scopriamo persone segnate da un nucleo di personalità animato dall'unione e dall'intreccio sostenuto dei nostri corpi, della psiche e degli spiriti vissuti. Dobbiamo fermarci qui e chiederci: cosa c'è di trascendentale in questa struttura integrale che la professoressa Ales Bello ci offre attraverso la sua lettura di Husserl? Se intendiamo per trascendentale il significato di “condizioni per la possibilità che” qualcosa sia o accada, allora la creazione di senso o costituzione, che è il concetto operativo chiave della fenomenologia, è condizionata dal *quoad nos* del soggetto, che sta già vivendo in un mondo. È questo *quoad nos*, il perno trascendentale, che contraddistingue l'idealismo husserliano. E troviamo conferma di questa posizione nella filosofia della Stein stessa, soprattutto quando si confronta con Tommaso d'Aquino. Ales Bello considera l'uso della *species intelligibilis* da parte della Stein nel suo impegno con la filosofia scolastica come una chiave per cogliere il riavvicinamento trascendentale tra Husserl e la Stein. Ella sostiene che: è chiaro, allora, che quando la Stein incontra una posizione

⁵ Ibidem.

filosofica realistica, come quella di Tommaso, è spinta ulteriormente ad assegnare alla realtà una sua struttura autonoma e dal punto di vista gnoseologico nell'*Excursus* è già contenuta in nuce l'accettazione del criterio dell'*adaequatio*, che sarà pienamente assimilato in Essere finito e Essere eterno.

Nel § 10 del cap. 5 di quest'opera Edith Stein distingue la verità logica, quella ontologica e quella trascendentale, seguendo perfettamente Tommaso d'Aquino e sostenendo che la verità logica “pone l'ente in relazione con un pensiero che si modella su di esso”⁶. Quella trascendentale è data dal fatto che “l'adequazione dell'ente con un pensiero di questa o di quella specie ha sempre un fondamento nell'ente stesso”⁷ e, proprio per questa ragione, è anche verità ontologica. Qui si può notare la ripresa consapevole del trascendentale, così come era usato nel pensiero medievale. La Stein ribadisce che la verità trascendentale nel senso più proprio indica che ogni ente, nei termini della filosofia scolastica, ha un significato, è intellegibile, ed è afferrabile, quindi, è in relazione con lo spirito, è una manifestazione per lo spirito ed il termine manifestazione ci rimanda alla posizione fenomenologica. Si può notare che fino all'ultimo la Stein vuole mantenere un legame con la fenomenologia, il manifestarsi dell'ente al pensiero, della cosa con le sue caratteristiche essenziali è, anche se non esplicitamente sottolineato, un punto di contatto. Tuttavia, il trascendentale torna ad essere connesso alla questione ontologico-metafisica e il “passo indietro” verso il pensiero medievale è compiuto.

Passiamo ora al terzo contributo originale del libro della Professoressa Ales Bello. Oltre a mostrare ai lettori nuovi aspetti della filosofia di Husserl, qui troviamo anche un'analisi dei punti di convergenza e di divergenza tra Husserl e Stein, che contribuiscono a illuminare non solo la stretta collaborazione tra Husserl e Stein, ma anche l'unicità della filosofia di Stein rispetto a Husserl. In cosa consiste il contributo inedito di Stein? La Professoressa Ales Bello mette in luce i numerosi contributi steiniani, che comprendono: un'originale descrizione della persona umana, un'antropologia duale, una metafisica e una filosofia cristiane e una discussione fenomenologica stratificata della socialità e dello Stato. Ales Bello mostra come la Stein abbia ricevuto e accettato le principali intuizioni husserliane, sia rimasta fedele ad esse, ma abbia anche avanzato la propria posizione unica

⁶ Ivi, p.74.

⁷ Ivi, p.75.

sui temi e gli argomenti citati. Nel libro di Ales Bello è notevole il rifiuto di dividere il primo lavoro fenomenologico della Stein dalle sue opere cristiane successive, tra cui Essere finito ed Essere eterno e la struttura della persona umana. In effetti, nel libro si insiste sul fatto che la Stein deve essere considerata come una pensatrice di armonia, che cerca di conciliare, forse anche di sintetizzare, i suoi incontri con la fenomenologia e la filosofia scolastica, pur rimanendo sempre fedele al progetto di Husserl.

Non posso dilungarmi su ciascuno dei temi citati, ma vorrei soffermarmi sulle questioni della personalità, della socialità e dell'intersoggettività e dell'antropologia duale, tutte trattate da Ales Bello nel suo eccellente volume. Per quanto riguarda la personalità, è opportuno sottolineare fin da subito che la Stein non è l'unica fenomenologa personalista della prima tradizione fenomenologica. Il tema della personalità si è ampiamente sviluppato in pensatori come Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand, Max Scheler, Gerda Walther (allieva della Stein) e Husserl. La Stein è certamente in conversazione con molti di questi pensatori. Che cosa c'è di unico nella visione di Stein sulla persona? La Professoressa Ales Bello sottolinea due aspetti significativi: in primo luogo, l'idea di un nucleo di personalità, che Stein, ispirandosi a Pfänder, amplifica collegandolo alla vita dello spirito che è in una relazione unica con Dio; in secondo luogo, c'è l'introduzione della nozione cristiana di anima, che è fortemente influenzata dal dialogo di Stein sia con Hedwig Conrad-Martius che con Teresa d'Avila. Nella personalità steiniana, la possibilità di una relazione profonda e personale con Dio diventa possibile e questa stessa relazione viene a definire la nostra vita in modo significativo, offrendo a ciascuno di noi la possibilità reale di un'autentica trascendenza e varie possibilità etiche, ad esempio l'evitare il male, in quanto nocivo. La Stein sviluppa, inoltre, un'analisi multipla della socialità che esplora non solo la psiche e le strutture spirituali della società e della comunità, ma anche quelle dello Stato. Sebbene in Husserl si trovino ricchi studi sull'intersoggettività e sulla socialità, ad esempio nei testi *Gemeingeist I e II*, l'approccio della Stein situa in ultima analisi all'interno delle sue strutture sociali gli aspetti unici della personalità umana, dello spirito e della nostra relazione con Dio. Anche nel trattato di Stein sullo Stato, come sottolinea la Professoressa Ales Bello, troviamo una visione dello Stato come entità radicata nelle persone che portano in sé la vita dello Stato, in contrapposizione al semplice resoconto giuridico. Il trattamento dello Stato da parte di Husserl era in gran parte profilattico, nel

senso che egli vedeva lo Stato come un ente che manteneva la pace tra i cittadini, usando in ultima analisi la forza per limitare la potenziale aggressività e violenza umana. Karl Schühmann legge gli scritti di Husserl sullo Stato in termini hobbesiani. Nel racconto di Stein sullo Stato è notevole l'inversione della sua tradizionale forma di socialità in una forma comunitaria, rendendo così lo Stato steiniano profondamente personalista. Oltre ai ricchi e originali resoconti sulla socialità che troviamo nell'incontro di Stein con Husserl, troviamo anche quella che Ales Bello chiama un'antropologia duale. In questo caso, la persona umana è strutturata dal genere e si muove tra tratti essenziali maschili e femminili. Husserl non aveva quasi nulla da dire filosoficamente sulle differenze di genere, ma la Stein introduce nella fenomenologia una posizione inedita della differenza sessuale. Il libro di Ales Bello sottolinea l'importanza del contributo della Stein, soprattutto nell'ambito dei dibattiti odierni sulla sessualità e sul genere.

Alla fine, la Stein si presenta come una filosofa dell'armonia, che cerca di sintetizzare e unificare la fenomenologia husserliana e la filosofia cristiana. È fedele al suo maestro, Edmund Husserl, e accetta grosso modo il progetto trascendentale di Husserl, anche se la Stein lo rinegozia nella e attraverso la sua filosofia cristiana. Riflettendo sul questo libro ci si deve interrogare sui punti inconciliabili tra i progetti dei due filosofi, punti che non possono essere armonizzati. Per esempio, possiamo dire che la concezione cattolica di Dio della Stein permette a lei e ai suoi lettori di entrare in una relazione più profonda e personale con Dio rispetto alla concezione di Husserl del divino come forza teleologica che struttura la realtà? Non vediamo forse la persona di Cristo con più forza nella filosofia della Stein che in quella di Husserl? Inoltre, non troviamo in Stein le basi per una fenomenologia della mistica, come fa Gerda Walther quando legge e indaga l'opera del suo maestro Stein? Inoltre, cosa ne pensiamo del rifiuto e della critica di Husserl all'antropologia filosofica e dell'accettazione e dell'elaborazione di Stein? Lascio queste domande all'Autrice. Il suo libro è una guida e una risorsa importante per gli studiosi e i filosofi che si trovano a navigare nei complessi e ricchi strati filosofici che costituiscono la fenomenologia e la filosofia husserliana e steineriana. Sono profondamente grato alla Professoressa Ales Bello per averci regalato quest'opera magistrale, che senza dubbio cambia il modo in cui dobbiamo leggere e comprendere sia Husserl che Stein.

LA FENOMENOLOGIA DELLA MORTE. UNA RIFLESSIONE
SULLA CONRAD-MARTIUS DI ANGELA ALES BELLO
*NICOLETTA GHIGI**

Abstract

This contribution analyzes the theme of death through phenomenology, focusing on the thought of Angela Ales Bello and Hedwig Conrad-Martius. By examining *Ti racconto l'aldilà*, Ghigi explores death as a transition to a new form of life and temporality. The Husserlian approach, as interpreted by Ales Bello, allows for a subjective, mystical, and ontological inquiry into death. Central to this is Conrad-Martius's concept of entelechy, which views reality as a vital dynamism animated by spiritual forces. Matter is thus seen as meaningful energy oriented toward evolution. Death becomes transformation and regeneration. The entelechial soul naturally seeks a new body. This phenomenological-Christian perspective offers a philosophical understanding of the afterlife and bodily resurrection, reinterpreting human destiny in light of the invisible and eternal.

Keywords: Phenomenology of death, Angela Ales Bello, Hedwig Conrad-Martius, Entelechial soul, Trans-physical ontology

La possibile descrizione dell'esperienza di morte

Prima di iniziare la mia riflessione su alcuni aspetti di una fenomenologia “della morte” in *Ti racconto l'aldilà. Fenomenologia della vita umana ante mortem e post mortem* di Angela Ales Bello e Anna Maria Sciacca¹, vorrei chiarire che il testo intende affrontare la questione con un approccio scientifico all'*ante mortem* e al *post mortem*, non formulando ipotesi o offrendo soluzioni definitive “esatte” e assolute. Piuttosto la sua scientificità è quella proposta dall'approccio fenomenologico husserliano, ossia quella di una *descrizione dettagliata e regressiva di una esperienza che è stata vissuta*,

* Professoressa di Filosofia Teoretica, Università degli Studi di Perugia.

¹ A. Ales Bello, A.M. Sciacca, *Ti racconto l'aldilà. Fenomenologia della vita umana ante mortem e post mortem*, Castelveccchi, Roma 2023.

per alcuni, *direttamente* in stati di quasi-morte, di avvicinamento alla morte o di ritorno alla vita della persona dall'esperienza di morte; per altri, *indirettamente* durante la vita, nei casi, ad esempio, di una particolare forma di comunicazione con i morti, da cui si ricevono indicazioni; per altri, ancora, *direttamente* ma in maniera *mediata*, per volere di Dio. Si pensi all'assaggio della *visione mistica* di Dio secondo Stein, in cui il *ricongiungimento* tra anime della *visione beatifica* con il Creatore è anticipato, già in vita, da una percezione spirituale, mistica².

L'approccio husserliano, seguito da Ales Bello, ha di mira proprio la descrizione fenomenologica di tutte queste possibilità, muovendo da queste principali questioni che lo stesso Maestro si pone:

e la morte? Si tratta di un addormentarsi dal quale non è più possibile risvegliarsi? O forse l'impossibilità di risvegliarsi è solo un caso? Come muore l'io stesso? Possiamo dire che l'io con tutto quanto egli ha acquisito nei suoi comportamenti è un non più? Qual è la differenza di senso presupposta tra un non essere più, e un non essere affatto? Che tipo di temporalità, che tipo di esistenza?³.

La questione urgente da chiarire, seguendo Husserl, è se effettivamente un Io, portatore di un'essenza, fautore delle sue proprie posizioni e di un unico modo di stare al mondo, possa mai morire. E, qualora debba morire, quale sia la qualità di un simile "addormentarsi". Se pertiene ad una certa dimensione temporale oppure riguardi un addormentarsi *per il mondo* che si trasforma in un vivere *altro*, in una dimensione temporale differente. Questa serie di interrogativi, avverte ancora Husserl, comprende "tutte le monadi dormienti (i cui corpi sono decaduti e quelle che eventualmente non hanno ancora ottenuto un corpo: le monadi dei defunti e quelle dei non ancora nati)"⁴. Si affronta così il problema dell'incorporazione delle monadi che verranno, di altri spazi in cui esse aspettano e del mantenimento dell'identità di ciascuna monade nel suo stato di passaggio dal sonno alla veglia e dalla veglia ad una nuova acquisizione corporea.

² Cfr. E. Stein, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr.it. L. Vigone, Città Nuova, Roma 1988, p. 64.

³ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, in "Husserliana" XLII, R. Sowa und T. Vongehér (Eds.), Dordrecht, Springer 2014, p. 22.

⁴ Ivi, p. 157.

Il problema del passaggio temporale diviene un problema ontologico: l'Io resta in qualche modo, ma la dimensione deve essere un'altra. Un tempo e uno spazio nuovi in cui il corpo possa dirsi differente, benché ciò che quella corporalità nel suo transito mondano ha acquisito, resti in suo possesso. Ma come possiamo offrire una descrizione di questa differente temporalità ontologica?

Questo interrogativo apre a Husserl nuovi e continui scenari, ai quali trova forse una risposta più immediata la sua stessa diretta esperienza di morte, recuperata da Schumann con l'aiuto di fonti dirette: «13 aprile 1938. *Husserl intorno alle ore 14.30 a suor Klara Immisch che si prendeva cura di lui*: “Quello che è stato e quello che sarà. Vita e morte come l'ultimo tendere della mia filosofia. Ho vissuto da filosofo e voglio tentare di morire da filosofo”. E ancora poco più tardi a sua moglie: “Dio mi ha accolto nella Grazia. Egli mi ha concesso di morire». E infine, svegliandosi da un sonno profondo, racconta Van Breda, una mattina rivolgendosi alla moglie “con un'espressione di felicità da pelle d'oca sul volto, e a braccia aperte disse: “Ho visto qualcosa di straordinariamente meraviglioso. No, non posso dirti nulla. No”⁵.

Stando al vissuto della morte di Husserl, possiamo dire che fino alla fine della sua vita terrena egli avvia tentato di descrivere “da filosofo” le sue esperienze, le sue percezioni. Egli si riferisce ad una continuità tra il suo passato e il futuro. Annuncia poi il proprio *passaggio*, affermando di volerlo compiere da filosofo, ossia forse descrivendo, restando lucido nei confronti di una esperienza mai immaginata. In una sorta di quasi-dialogo con Dio, egli parla di una Sua presenza, della Grazia in cui Dio lo accoglie, concedendogli di morire. Infine, dopo un sonno molto profondo, annuncia di aver preso parte ad un'esperienza del tutto particolare: ha visto/percepito/vissuto, da filosofo, qualcosa di straordinariamente meraviglioso che tuttavia non può raccontare neppure alla cara Malvine.

Che cosa può aver visto il filosofo Husserl? Cosa può aver esperito direttamente con sensi “potenziati” da non poter narrare o descrivere? Mancano forse i nomi alla filosofia? Deve restare un qualcosa di misterioso? È un'esperienza troppo bella da poter condividere? Gli è stato chiesto di non anticipare nulla a chi ancora dovrà arrivare?

⁵ K. Schumann, *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag 1977, pp. 488-489.

L'esperienza della vita. Materia e energia

Mi sembra che a queste domande Ales Bello trovi una risposta che sappia descrivere fenomenologicamente le possibilità per la temporalità di una nuova vita, facendo riferimento sia alle esperienze di chi, come Husserl, ha riportato la narrazione del momento del passaggio ad una differente temporalità, sia riprendendo la filosofia della vita di Conrad-Martius, la quale apre strutturalmente ad una relazione più profonda con il fondamento. Alla base del suo pensiero, vi è la premessa che la vita sia qualcosa di più essenziale rispetto alle definizioni mondane. Essa è un continuo rimandare che eccede e sorpassa l'umana comprensione. Per tali ragioni, non può essere descritta soltanto in termini materialistici e meccanicistici, come notava anche Husserl nella *Crisi delle scienze europee*, addossando alle filosofie di Cartesio e Galileo il "fatale pregiudizio" di una razionalizzazione e quantificazione della vita. Tale processo di "matematizzazione della natura" investe ogni ente vivente e la vita stessa con "la supposizione che la coesistenza della totalità infinita dei suoi corpi nella spazio-temporalità fosse, in sé considerata, una coesistenza matematicamente razionale"⁶.

La natura è una consistenza materiale organica e inorganica. Tuttavia, così come l'ha intesa Conrad-Martius, essa non può essere liquidata in analisi quantitative. La materia contiene elementi *trans-fisici*⁷ come l'energia che, come spiega Stein, è anche potenza spirituale.

Un blocco di granito, scrive, è un che di materiale-*stoffliches*. In esso non percepiamo niente di una spiritualità personale. Attribuire a esso anima e vita è una mera costruzione della fantasia. Esso è una formazione (*Gebilde*), vale a dire, è 'formato'. Ciò non solo vuol dire che ha una configurazione spaziale descrivibile geometricamente, ma che è costituito secondo un principio strutturale proprio che, appunto, chiamiamo 'forma' o specie [...]. Quel qualcosa di cui stiamo trattando, nella sua specifica peculiarità, è *piena di senso*, e ci parla in un modo che gli è proprio. Quella solidità e quella mole incrollabili non sono semplicemente qualcosa che cade sotto i nostri sensi e che possiamo stabilire intellettualmente come un fatto – ne siamo colpiti

⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1987, p. 89.

⁷ A. Ales Bello, A.M. Sciacca, *Ti racconto l'aldilà. Fenomenologia della vita umana ante mortem e post mortem*, cit., p. 25.

interiormente, in esso ci si manifesta qualcosa, vi leggiamo qualcosa [...]. Il significato simbolico e quello pratico sono intimamente connessi, rispondono l'uno all'altro, ed entrambi rimandano a qualcosa che è al di sopra di loro, lasciano presagire la presenza di uno spirito personale, che sta dietro al mondo visibile e che ha conferito a ogni realtà il suo senso⁸.

Allo stesso modo, come sottolinea Ales Bello, Conrad Martius rintraccia nell'universo un senso ultra fisico e non quantificabile, intendendo con ciò far emergere la posizione “secondo la quale ci sono nella natura forme di carattere qualitativo che la connotano”, ad esempio la forza di inerzia, che non è esterna, ma interna ai corpi⁹.

In accordo con la teoria dei quanti, con la fisica quantistica, ella ritiene che non si possa pensare al mondo soltanto come organizzato da un punto di vista meccanicistico. La materia non può essere intesa solo in termini materialistici: essa, come sostiene Edith Stein, è da interpretare fondamentalmente anche come forza vitale o “energia”, ma in un senso moderno, secondo la fisica quantistica.

L'energia della vita: la realtà

Partendo dagli spunti di Driesch in cui si parlava di una realtà ulteriore rispetto a quella psichica e a quella spirituale che sorregge e guida l'organismo nel corso del suo sviluppo, la cosiddetta attività “psicoide”, in *L'autocostituzione della Natura*, Conrad-Martius inserisce il concetto di entelechia che la avvicina ad una realtà essenziale: non reattiva, ma neppure puramente spirituale. Essa è qualcosa di differente: una guida nello sviluppo dell'organismo (*Bildungsentelechie*) e una guida che caratterizza l'essenza (*Wesensentelechie*)¹⁰.

A questa sua teoria dà un forte sostegno la teoria dei *quanta* che, sottolinea Ales Bello, “dimostra che è possibile che la materia si cambi in modo da consentire l'incontro con diverse essenze, proprio perché l'idea di

⁸ Ivi, p. 116; p. 160.

⁹ A. Ales Bello, A.M. Sciacca, *Ti racconto l'aldilà. Fenomenologia della vita umana ante mortem e post mortem*, cit., p. 25.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 35.

un continuo spazio-temporale in cui valgono solo le leggi meccaniche è stata messa in crisi”¹¹. Anche gli stessi processi chimici non sono deducibili dalle leggi della energetica della fisica classica, ma sono trans-spaziali e trans-temporali, pre-fisici¹².

Non la continuità, dunque, ma la discontinuità è il criterio atto a descrivere la vitalità del reale. Tuttavia, fa notare Ales Bello, questo non significa aderire al vitalismo di Driesch. Anzi, a causa della mancanza di un criterio ontologico alla sua base, Conrad-Martius non intende seguire questa soluzione ma preferisce trovare una posizione differente dal vitalismo, così come dall'eccesso quantitativo del positivismo¹³.

La sua concezione della realtà umana, in particolare e, quindi, della vita umana si fa forte di un nuovo concetto che sta alla base della vera evoluzione: la presenza di potenze trans-fisiche, ossia di potenze o entelechie che sono abitate da un senso non fisicamente tangibile, che le spinge a dispiegarsi in forme sempre più evolute, consentendo loro di progredire. Differentemente da Bergson, allora, per Conrad-Martius, il flusso della vita non può essere limitato ad essere sola forza vitale “come una entità autocreativa; ci sono sostanze che portano in se stesse la vita”¹⁴. Queste entelechie sono appunto forme che consentono, come in Aristotele, “la formazione e lo sviluppo dell'essere vivente, secondo l'accordo armonico delle strutture e delle funzioni in una totalità secondo un principio sovraordinato alla materia”¹⁵.

È per questa ragione, fa notare Ales Bello, che la vecchia distinzione tripartita della persona umana, sotto questa nuova concezione si modifica in una unica *struttura entelechiale quadruplica* che anima l'essere umano: “corporea, corporea-psichica, affettiva e spirituale”¹⁶.

La morte: realtà e esperienza

Giungiamo così al cuore del nostro cammino, ossia alla possibile descrizione fenomenologica della realtà-morte.

¹¹ Ivi, p. 36.

¹² Cfr. ibidem.

¹³ Cfr. ivi, p. 37.

¹⁴ Ivi, p. 39.

¹⁵ Ivi, p. 46.

¹⁶ Ibidem.

Sulla base della caratterizzazione di un'anima entelechiale, secondo Ales Bello, la morte non va pensata come la

separazione tra anima e corpo, ma in modo più preciso, quella del corpo e della psiche, nel senso che avvengono mutamenti di ordine fisico studiabili da un punto di vista scientifico che non consentono più all'anima di padroneggiare il corpo. Tutto ciò, però, non può essere compreso come un fatto naturale; è "un fatto", ma non un fatto naturale, perché, da un punto di vista naturale alla psiche appartiene un corpo; pertanto si può concludere che ci si spoglia di un corpo per assumerne un altro¹⁷.

Secondo Ales Bello, dunque, in quanto per Conrad-Martius i mutamenti di ordine fisico non consentono più all'anima di gestire il corpo, laddove invece alla psiche appartiene un corpo, questo implica che la psiche necessita di una nuova corporalità. La morte allora è innaturale e la psiche deve riguadagnare ciò che le spetta naturalmente, vale a dire *incarnarsi nel corpo*.

Ma come è possibile prospettare un simile cammino? Sulla base di questa nuova interpretazione della realtà umana, possiamo concepire la morte come realtà descrivibile? O, detto altrimenti: Possiamo parlare di *realtà* della morte e di *esperienza* della morte per questa anima entelechiale, prospettando secondariamente una descrizione fenomenologica di tale realtà?

Secondo la prospettiva ontologico-entelechiale di Conrad-Martius, Ales Bello può sostenere che in una determinata situazione biologica sia inevitabile l'unione dell'entelechia con una porzione di essenza materiale. In tal modo, in accordo con la teoria cristiana del ricongiungimento dei corpi, quello che muterebbe è soltanto il contesto, la dimensione spazio-temporale in cui tale ricongiungimento avrebbe luogo. Ma questo è assolutamente implicato dalla struttura stessa dell'anima entelechiale, creata per l'appunto in una forma naturalmente unita e non separata.

Ciò, secondo Ales Bello, ci consente dunque di immaginare la morte come esperienza di un passaggio verso un cambiamento biologico, che la nostra anima entelechiale conduce naturalmente secondo la volontà divina. La materia-energia sarebbe dunque la medesima, ma probabilmente in una differente realtà. Si parlerebbe pertanto sempre di realtà e di esperienza, ma in una biologia e in una materialità differente, con una radice trans-fisica,

¹⁷ Ivi, p. 51.

sostanziale, spirituale, esattamente come quella di Cristo che, “dopo la sua morte, ricomparve nella sua concretezza corporea”, passando “attraverso le porte chiuse”¹⁸.

Questa visione bio-ontologica della morte come fatto appunto non-naturale che va ripensato nella sua profonda e intima connessione con l’immortale, secondo Ales Bello, conduce alla possibilità di una *comprensione dell’aldilà* e anche della resurrezione nella concretezza corporea, sempre valutando tale concretezza e la realtà materiale in un senso molto più ampio rispetto alla maggior parte delle limitate accezioni che finora la fisica e la filosofia sono state in grado di fornire¹⁹.

¹⁸ Ivi, p. 59.

¹⁹ Cifr, ivi, pp. 61-62.

DIGITAL EQUITY AND CULTURAL INTEGRITY:
INTERNATIONALISING HIGHER EDUCATION IN RURAL AND
MOUNTAINOUS REGIONS
*EDLIRA ADI KAHANI SUBASHI**

Abstract

This article explores how Artificial Intelligence (AI), when guided by ethical principles, can support inclusive and context-sensitive strategies for the internationalisation of higher education. Rural and mountainous areas, even in advanced countries, often remain excluded from academic networks due to isolation and limited infrastructure. Drawing on the values of the Council of Europe's ETINED platform—ethics, transparency, and integrity—the article examines how AI can enhance trust, autonomy, and cultural diversity in academic cooperation. It highlights AI applications such as multilingual access, virtual mobility, and adaptive learning tools for small and remote HEIs. Risks like algorithmic bias and identity erosion are also addressed.

Keywords: Rural higher education, AI ethics, ETINED, Internationalisation, territorial equity, Bologna Process

Introduction

The current context of higher education, both on national level and globally, is undergoing significant changes shaped by digital transformation, geopolitical realignments, and the increasing emphasis on cross-border cooperation.

As HEIs expand their international reach through joint programs, digital mobility, and global partnerships, a growing concern has emerged about who

* Dottoranda di ricerca in Lingue, Letterature, Culture e loro applicazioni, Università del Salento.

benefits from these developments and who remains excluded¹. While inequalities between the Global North and South are well documented, a more subtle but equally significant divide exists within countries themselves, particularly between urban and rural/mountainous areas.

The research in this article focuses only on the European Higher Education Area (EHEA) countries, while such phenomenon is seen on a global scale. Rural and mountainous areas, such as the Carpathian highlands in Romania, the Apennines in Italy, the Albanian Alps, and the Shar Mountains in North Macedonia and Kosovo, often struggle to participate fully in the internationalisation of higher education. These areas face structural challenges including limited internet connectivity, declining youth populations, reduced public investment, and shrinking or under-resourced academic centers². In Albania, for example, universities located in cities like Kukës and Peshkopi face considerable disadvantages compared to those in Tirana or Durrës. Similarly, lack the international exposure and resources available in Podgorica in Montenegro. These disparities limit opportunities for student mobility, academic visibility, and institutional cooperation.

These dynamics pose a significant challenge to broader European policy goals. Within the framework of the EHEA, ministers have committed to ensuring that at least 20% of higher education graduates have experienced a study or training period abroad by 2030 (EHEA Ministers Rome Communique 2020). However, achieving this target requires that all students, not just those in urban centers or elite institutions, have access to mobility opportunities. Without targeted support for students and institutions in rural and mountainous areas, the 20% mobility benchmark risks becoming yet another indicator that reinforces inequalities rather than reduces them.

Moreover, the absence of strong local HEIs in these areas contributes to patterns of forced academic migration. Students from rural and

¹ J. Knight, *Concepts, rationales, and interpretive frameworks in the internationalisation of higher education*, in D. Deardorff, H. de Wit, J. Heyl, & T. Adams (Eds.), *The SAGE Handbook of International Higher Education*, 2012, (pp. 27–42); Cfr. H. De Wit, F. Hunter, L. Howard & E. Egron-Polak, *Internationalisation of higher education* in J. C. Shin & P. Teixeira (Eds.), *Encyclopedia of international higher education systems and institutions*, Springer, 2020.

² Cfr. European Commission, *The European Research Area and rural transformation*. Directorate-General for Research and Innovation, 2021; R. Rey, *Mountain economy and higher education: A challenge for territorial equity*, *Montology Journal*, 2019, 2(1), 15–22.

mountainous areas often move to bigger cities or abroad to access quality education. While such mobility can offer exposure and advancement, it often leads to cultural displacement, a weakening of ties to local identity, and a diminished likelihood of return after graduation. This process contributes to the long-term depopulation and socioeconomic decline of rural territories (OECD, 2020). At the institutional level, smaller HEIs in these areas struggle to retain staff, access funding, and maintain meaningful participation in international academic networks.

In this context, AI presents a double-edged possibility. On one side, AI-powered solutions such as automated translation, adaptive learning platforms, virtual exchange environments, and data-driven strategy tools can enable HEIs in rural and mountainous areas to connect globally without requiring physical relocation³. These innovations can democratise access to international learning and research opportunities. On the other side, without ethical guidance, the use of AI may reproduce structural inequalities, disempower local actors, and erode the very cultural and social fabrics that define rural and mountainous communities⁴.

To respond to these risks, the ETINED framework of the Council of Europe provides an ethical basis. Grounded in the principles of ethics, transparency, and integrity in education, ETINED emphasises the importance of culturally respectful and rights-based approaches to educational policy and innovation⁵. It offers a valuable lens through which to assess the ethical use of AI in the context of internationalisation, especially in underrepresented or marginalised areas.

This article intends to explore how ethically guided AI, informed by ETINED principles, can support the internationalisation of higher education in rural and mountainous areas of Europe, with a particular focus on the Western Balkans, Romania, and Italy. It suggests

It suggests that digital transformation alone is not sufficient. Without a parallel commitment to territorial equity, cultural sensitivity, and ethical governance, technological progress may further entrench areal disparities.

³Cfr. R. Luckin, W. Holmes, M. Griffiths & L.B. Forcier, *Intelligence unleashed: An argument for AI in education*, Pearson Education, 2016.

⁴Cfr. N. Selwyn, *Should robots replace teachers? AI and the future of education*, Polity Press, 2019.

⁵Council of Europe, *Ethics, transparency and integrity in education: ETINED policy framework*, Strasbourg 2018, Council of Europe Publishing.

Through a critical examination of the challenges, opportunities, and policy options, the author in this article proposes a roadmap for ensuring that rural and mountainous communities are not passive recipients but co-creators of a truly inclusive global academic space.

Literature Review

The literature on internationalisation, digital transformation, and rural higher education has expanded considerably in recent years, but the intersection between these domains, particularly in the context of artificial intelligence and ethics, remains underexplored. This section reviews the main academic contributions that inform the present analysis: internationalisation of higher education, the role of AI in education, territorial disparities in academic access, and the relevance of ethical frameworks such as ETINED.

Internationalisation of Higher Education: Aspirations and Gaps

Internationalisation has become a central policy and strategic goal for higher education systems worldwide. Defined broadly as the integration of an international and intercultural dimension into the purpose, functions, and delivery of postsecondary education, it includes mobility programs, international curricula, research collaboration, and institutional partnerships. The Bologna Process and the development of the EHEA have provided a coordinated framework for this effort in Europe, with a focus on transparency, comparability, and mobility.

However, internationalisation has also been critiqued for benefiting mostly elite HEIs and urban centers. De Wit and Hunter⁶ point to the growing divide between internationally “visible” and “invisible” HEIs, in which smaller HEIs, particularly those in peripheral areas, struggle to access international networks. This gap is particularly evident in countries of the

⁶Cfr. H. De Wit, F. Hunter, L. Howard & E. Egron-Polak, *Internationalisation of higher education* in J. C. Shin & P. Teixeira (Eds.), *Encyclopedia of international higher education systems and institutions*, Springer, 2015.

Western Balkans, in which structural inequalities limit mobility opportunities, despite formal alignment with EHEA goals⁷.

The EHEA Ministers Rome Communiqué 2020 reaffirmed the commitment of EHEA countries to ensure that at least 20% of graduates experience international mobility by 2030. Yet, the uneven distribution of resources and infrastructure calls into question whether this target is achievable without deliberate territorial and digital inclusion strategies.

Digital Transformation and the Rise of AI in Higher Education

The integration of digital tools into higher education has accelerated since the COVID-19 pandemic, and AI has emerged as one of the most promising yet contentious technologies in this space. AI applications in education range from intelligent tutoring systems and predictive analytics to automated translation, plagiarism detection, and admissions management⁸.

Scholars argue that AI can address long-standing inequalities in access to education by offering flexible, personalised, and scalable learning environments. For rural HEIs, this could mean access to high-quality materials, participation in virtual exchanges, and real-time translation of content. However, others warn that AI systems often reproduce or amplify existing inequalities, especially when designed without cultural sensitivity or ethical safeguards. The opaque nature of algorithms, the risk of bias, and the dependence on commercial platforms raise fundamental concerns about transparency, data sovereignty, and academic autonomy.

Rural and Mountainous Areas: The Forgotten Periphery

Rural and mountainous areas are often excluded from both policy attention and research focus in higher education literature. These territories tend to experience cumulative disadvantages: declining populations, weaker

⁷ Cfr. P. Zgaga, U. Teichler & J. Brennan, (Eds.), *The Globalisation Challenge for European Higher Education: Convergence and Diversity*, Centres and Peripheries, Sense Publishers, 2013.

⁸ Cfr. R. Luckin, W. Holmes, M. Griffiths & L.B. Forcier, *Intelligence unleashed: An argument for AI in education*, Pearson Education, 2016; N. Selwyn, *Should robots replace teachers? AI and the future of education*, Polity Press, 2019.

economic bases, limited infrastructure, and fragmented public services⁹. As a result, HEIs in such areas frequently face challenges related to recruitment, retention, and quality assurance (QA).

Empirical studies from Romania, Albania, and North Macedonia show that branch campuses and smaller public HEIs in rural and mountainous areas often operate under financial pressure, with fewer opportunities for international collaboration, lower levels of staff mobility, and a dependence on centralised state funding¹⁰. In the Western Balkans, Europeanisation processes have improved policy frameworks, but implementation remains uneven, especially outside capital cities and university hubs.

Ethics, Equity, and the Role of the ETINED Framework

The normative dimension of education, particularly ethics, transparency, and integrity, has gained renewed attention with the rise of digital and AI tools. The ETINED Platform of the Council of Europe provides a comprehensive framework that places values at the core of educational design and governance. It encourages policies that respect human dignity, academic freedom, and institutional diversity, particularly in contexts vulnerable to corruption, exclusion, or marginalisation (Council of Europe, 2018).

Applying ETINED principles to AI-supported internationalisation points to a shift from a purely performance-based model toward a value-driven model. It suggests that the effectiveness of internationalisation should not be measured only in terms of numbers, such as mobility rates or co-publications, but also by the fairness of access, the protection of cultural identity, and the enhancement of trust within and between HEIs.

The literature reveals that while internationalisation and digitalisation are increasingly central to higher education policy, they are rarely examined through an ethical lens when applied to rural contexts. This article addresses

⁹ Cfr. OECD, *Supporting entrepreneurship and innovation in higher education in areal and local ecosystems*. OECD Publishing, 2020; Montemurro, F., & Leone, M., *Small universities and territorial development: The case of Italy's Apennine areas*, *Journal of Rural and Community Development*, 2020,15(4), 118–135.

¹⁰Cfr. European Commission. *The European Research Area and rural transformation*. Directorate-General for Research and Innovation, 2021; R. Rey, *Mountain economy and higher education: A challenge for territorial equity*, *Montology Journal*, 2019, 2(1), 15–22.

that gap by proposing an integrated approach that aligns AI, equity, and internationalisation with ETINED values.

The Social Dimension in EHEA Policy: Progress and Blind Spots

The Bologna Process has increasingly recognised the importance of the social dimension of higher education as a core commitment within EHEA. This was reinforced in the Rome Ministerial Communiqué 2020, where EHEA countries adopted the Principles and Guidelines to Strengthen the Social Dimension of Higher Education (Council of Europe, 2020). These principles call for higher education systems to reflect the diversity of their populations and commit to reducing structural barriers to participation and completion for underrepresented groups.

The work of the Bologna Follow Up (BFUG) Working Group on the Social Dimension (WG-SD) for the BFUG work period 2021 - 2024 led to the development of indicators and descriptors designed to support countries and institutions in monitoring their progress. These tools cover areas such as financial support, flexible learning paths, inclusive mobility, counselling services, and institutional autonomy. Of particular relevance is the commitment to ensuring that at least 20% of higher education graduates have experienced international mobility by 2030, a goal set out in the Rome Communiqué 2020.

While these developments mark significant progress, there is still the critical blind spot in the implementation of the social dimension agenda and territorial equity. The working group's outputs do not explicitly address the situation of students and HEIs in rural or mountainous areas, nor do they provide tailored indicators for monitoring or supporting inclusion in geographically remote areas. As a result, students in areas such as the Albanian Alps, the Shar Mountains in Kosovo and North Macedonia, or the Carpathians in Romania remain largely invisible within the social dimension frameworks, despite facing unique structural disadvantages.

This omission is particularly problematic when considering the EHEA's mobility target. Without specific support for students in isolated areas, through hybrid or digital mobility options, AI-assisted access to resources, or incentives for areal cooperation, this target risks being met primarily by those in large urban HEIs. Such an outcome would inadvertently widen rather than close the participation gap between areas.

Therefore, while the WG-SD's framework offers valuable general tools for promoting equity, it lacks the territorial sensitivity required to make the social dimension fully inclusive. Bridging this gap requires a more granular approach that integrates ethically guided AI tools, grounded in the ETINED framework, and focused specifically on rural and mountainous educational environments. Only through this expanded lens can the full diversity of Europe's academic geography be recognised and supported in internationalisation policies.

Territorial Blind Spots in the Bologna Process Implementation Report (BPIR 2024)

While the social dimension has been elevated to a core commitment within the EHEA, its operationalisation in the Bologna Process Implementation Report (BPIR) 2024 reveals persistent blind spots, particularly in relation to territorial inclusion. The BPIR, developed by Eurydice in collaboration with national authorities, provides a comprehensive overview of how member states are progressing on key Bologna Commitments, including student participation, access, and success.

The report requires member states to collect and report data based on the Principles and Guidelines to Strengthen the Social Dimension of Higher Education, adopted in the Rome Communiqué (2020). Among these, Principle 4 encourages data collection disaggregated by age, gender, socio-economic background, disability, and migrant status, and Principle 8 addresses inclusive access to mobility opportunities¹¹. However, there is no requirement to report data by territorial classification, such as rural, remote, or mountainous areas. The statistical tools used, mainly Eurostat and Eurostudent surveys, do not include areal typologies or geospatial markers for student data.

This omission limits the capacity of EHEA stakeholders to assess whether internationalisation and social inclusion efforts are reaching students in geographically marginalised areas. Given that access to higher education in such areas is often affected by a combination of economic, infrastructural, and cultural factors, the absence of territorial data risks reinforcing centralised models of policy intervention that overlook local realities. Students in areas such as the Albanian Alps, the Shar Mountains, or Romania's Carpathian

¹¹ Cfr. European Commission/EACEA/Eurydice. (2023). The European Higher Education Area in 2023: Bologna Process Implementation Report. Luxembourg: Publications Office of the European Union.

zones may face barriers that are qualitatively different from those affecting other disadvantaged groups, but these remain largely invisible in current EHEA reporting mechanisms.

The lack of territorial indicators in the BPIR also undermines the feasibility of monitoring progress toward the 20% student mobility target by 2030, as students in rural areas are statistically underrepresented in international mobility schemes. Without area-specific data, there is no way to verify whether this target is being achieved equitably or merely concentrated among urban institutions.

This data gap reinforces the argument for adopting ethically guided, territorially sensitive frameworks, such as those informed by the ETINED Platform. A more inclusive approach to internationalisation must begin with the recognition of uneven geographies within countries themselves. Integrating territorial indicators into future EHEA monitoring cycles would support the development of policies that not only address student characteristics but also respond to place-based educational disadvantages.

Methodological Approach

This article intends to adopt a policy-analytical and normative approach, combining elements of desk-based research, critical policy review, and interpretive analysis. Rather than relying on primary empirical data collection, it intends to base its analysis on a systematic examination of existing European higher education policy documents, scholarly literature, and case-based insights from rural and mountainous areas in selected EHEA member states. The aim is to connect these sources in a way that uncovers structural gaps, ethical risks, and policy blind spots related to the internationalisation of higher education, particularly where AI is involved.

Analytical Framework

The analysis presented in this article is designed to address the complex interplay between technological innovation, educational equity, and policy frameworks. To do so, it is structured around three intersecting domains that together offer a comprehensive lens for understanding how ethical principles and territorial inclusion can be meaningfully integrated into internationalisation efforts.

1. Internationalisation of higher education as defined within the Bologna Process and the EHEA, with particular attention to the 20% mobility target set for 2030.

2. Digital transformation and AI integration in higher education, focusing on how emerging technologies shape access, participation, and international collaboration.

3. The ethical and territorial dimensions of these developments, as interpreted through the lens of the ETINED Platform of the Council of Europe and the broader social dimension agenda of the Bologna Process.

This integration of approaches allows for a multi-scalar interpretation of the issues at stake, spanning institutional practices, national policy, and European frameworks. It also provides a foundation for formulating policy recommendations that are both technically viable and normatively grounded, with a view toward advancing territorial justice within a rapidly changing higher education landscape.

Data Sources and Material Selection

The article draws on a range of sources, including official Bologna Process documents such as Ministerial Communiqués, the 2024 Bologna Process Implementation Report, and the Principles and Guidelines on the BFUG Working Group on Social Dimension. It also references publications by the Council of Europe, with particular attention to the ETINED policy framework. Additional data is drawn from reports and surveys conducted by Eurostat, Eurydice, and Eurostudent. The analysis is further supported by peer-reviewed literature on internationalisation, rural higher education, educational ethics, and the application of AI in learning environments. Illustrative examples are taken from Romania, Albania, Italy, North Macedonia, and Kosovo, highlighting mountain and rural contexts within the EHEA. These sources were selected for their policy relevance, territorial diversity, and normative grounding, enabling a nuanced understanding of how inclusion and ethics intersect with internationalisation policies.

Limitations

As explained above, due to lack of data and literature on the topic, the study conducted as part of the research for this article does not include primary data

from rural students or HEIs, which would require in-depth qualitative fieldwork beyond the scope of this article. Instead, it relies on secondary data and policy analysis to frame a set of strategic reflections and policy-oriented recommendations. While this approach may limit the granularity of insights from specific local contexts, it allows for a cross-national and systemic view of the issues, offering a solid foundation for further empirical research and pilot interventions.

Ethical and Positional Considerations

As the paper addresses issues of marginalisation, ethics, and institutional visibility, it adopts a value-based position grounded in educational justice, equity, and transparency. The use of the ETINED framework is not merely descriptive but normative, reflecting a deliberate stance that education policy and AI development should be guided by public interest values rather than solely by market or efficiency logics.

Challenges Facing Rural and Mountainous HEIs

While internationalisation has become a strategic priority across the EHEA, the structural realities of rural and mountainous HEIs often prevent them from participating equally in this agenda. These challenges are multi-dimensional and interlinked, ranging from infrastructural barriers and human resource limitations to institutional underrepresentation and policy blind spots.

Geographic Isolation and Infrastructure Gaps

Rural and mountainous areas often suffer from underdeveloped infrastructure, including poor internet connectivity, limited transportation links, and unreliable access to digital technologies (European Commission, 2021). These deficiencies directly constrain the ability of local HEIs to offer online or hybrid international programs, participate in digital exchange initiatives, or host international students and staff. For example, in parts of Northern Albania, Kosovo's Gjakova area, or rural Romania's Suceava County, institutional connectivity issues continue to limit access to even basic e-learning platforms, let alone advanced AI-based tools for international collaboration.

Budget Constraints and Institutional Downsizing

Many HEIs in rural or peripheral areas operate under significant budgetary pressure. Central governments often prioritise funding for flagship universities located in major cities, resulting in reduced investment in areal HEIs¹². In countries such as Italy, Romania, and North Macedonia, this has led to the closure or merging of local university departments, the reduction of faculty positions, and the centralisation of administrative functions. These trends not only undermine the academic offering of local HEIs but also weaken their capacity to form or sustain international partnerships.

Limited Access to Mobility and Exchange Opportunities

Although the Bologna Process promotes the idea of international mobility for all, students and staff in rural HEIs are significantly less likely to access mobility schemes such as Erasmus+ or short-term international exchanges¹³. Factors such as lack of language support, financial constraints, and limited institutional partnerships create a mobility bottleneck that disadvantages entire student populations. The 20% EHEA mobility target by 2030 (Bologna Process, 2020) remains difficult to achieve in these areas without targeted interventions.

Academic Visibility and Research Capacity

Rural HEIs frequently struggle with limited research output, low publication visibility, and marginal engagement in international academic discourse. These deficits are not due to lack of talent but rather to systemic barriers, including the absence of research infrastructure, inadequate funding for international conferences or journals, and lack of access to global knowledge networks (OECD, 2020). As a result, faculty and researchers in remote HEIs often remain invisible in the internationalisation strategies of their national systems.

¹²Cfr. Montemurro, F., & Leone, M., *Small universities and territorial development: The case of Italy's Apennine areas*, *Journal of Rural and Community Development*, 2020,15(4), 118–135.

¹³ Cfr. P. Zgaga, U. Teichler & J. Brennan, (Eds.), *The Globalisation Challenge for European Higher Education: Convergence and Diversity*, Centres and Peripheries, Sense Publishers, 2013.

Socio-Cultural and Linguistic Barriers

Students in rural or mountainous areas may face additional challenges linked to language proficiency, cultural dislocation, and lower familiarity with international academic environments. Many come from first-generation academic families or communities with strong local traditions that may not align with dominant academic cultures. This can result in feelings of exclusion, loss of identity, or reluctance to engage in internationalisation processes perceived as culturally alienating¹⁴.

Policy Neglect and Absence from Monitoring Tools

As discussed in Section 2, a significant obstacle is the lack of territorial differentiation in data collection and reporting frameworks. The Bologna Process Implementation Report (2024) and national education statistics rarely disaggregate data by area type, making rural and mountainous HEIs largely invisible in official performance indicators. This lack of visibility means that their challenges are often not reflected in national or European strategies, further limiting access to targeted support or innovation funding.

In sum, the challenges facing rural and mountainous HEIs are systemic, not incidental. They reflect deep-rooted inequalities in resource allocation, policy design, and institutional recognition. The next section of this paper will argue that overcoming these obstacles requires more than infrastructure investment. It demands a rethinking of internationalisation strategies, integrating AI-supported tools, ethical governance frameworks like ETINED, and territorially sensitive policies that give voice and visibility to institutions on the margins.

The Role of Artificial Intelligence in Supporting Internationalisation

AI offers a transformative potential for higher education, particularly in addressing structural disadvantages that have historically limited the international engagement of rural and mountainous institutions. From real-time language translation to adaptive learning environments and predictive data models, AI-driven tools may serve as critical enablers of inclusion,

¹⁴Cfr. R. Rey, *Mountain economy and higher education: A challenge for territorial equity*, *Montology Journal*, 2019, 2(1), 15–22.

provided they are deployed with awareness of the ethical and territorial contexts in which they operate.

Virtual Mobility and Multilingual Access

One of the most immediate applications of AI in supporting internationalisation is in the domain of virtual mobility. AI-powered platforms can enable students in geographically isolated areas to participate in cross-border learning experiences without relocating. Language barriers, long recognised as a deterrent to student exchange, are increasingly being mitigated by AI-driven translation tools that facilitate multilingual engagement in real-time, both in live sessions and through automated subtitles or learning material adaptation¹⁵.

For institutions located in areas like Shkodër (Albania) or Borşa (Romania), where physical mobility programs may be constrained by infrastructure or funding, virtual AI-supported programs provide a realistic pathway for meeting EHEA mobility goals while respecting local constraints.

Adaptive Learning and Personalised International Curricula

AI also enhances the potential for personalised and culturally relevant learning pathways, particularly in blended and online international education. Adaptive learning environments use algorithms to tailor content to students' pace, background, and needs. When applied across borders, these tools can offer students from rural and underserved areas access to globally curated content while maintaining links to their local linguistic, disciplinary, or professional context.

This is particularly valuable for first-generation students or those with limited exposure to international academic environments, helping them build confidence and competence in a way that generic mobility programs may not.

¹⁵ Cfr. R. Luckin, W. Holmes, M. Griffiths & L.B. Forcier, *Intelligence unleashed: An argument for AI in education*, Pearson Education, 2016; N. Selwyn, *Should robots replace teachers? AI and the future of education*, Polity Press, 2019.

Data-Driven Institutional Strategy and International Positioning

AI can assist rural HEIs in using internal data (enrolment patterns, course completion rates, graduate outcomes) to inform internationalisation strategies. Tools such as predictive analytics and institutional dashboards allow for better planning of mobility partnerships, targeted scholarship outreach, and risk assessment. These tools help smaller institutions overcome information asymmetries and identify potential collaborators with aligned academic missions or geographic interests.

For example, a small HEI in Tetovo, North Macedonia, may use AI-powered comparative dashboards to identify areal HEIs in Austria, Italy, or Spain with similar programs, student profiles, or socio-cultural mandates, thus enabling peer-to-peer cooperation rather than reliance on top-down partnerships with elite HEIs.

Staff Development and Translation of Internationalisation

AI technologies can also support the internationalisation of faculty and staff, who often lack access to training or international teaching networks. AI tools can facilitate automated curriculum alignment, international co-teaching modules, and even assist in automating grant application searches or collaborative publishing workflows.

This is especially relevant in HEIs where administrative burdens are high and resources are stretched thin, allowing staff to engage internationally without relocating or absorbing significant new workloads.

Risks of Uncritical AI Adoption

Despite its promise, AI is not a neutral or inherently equitable solution. AI tools risk reinforcing the very inequalities they aim to solve if applied without ethical oversight. Language models may reflect cultural biases, predictive systems may reproduce dominant academic hierarchies, and accessibility tools may overlook non-standard dialects or indigenous knowledge systems. Moreover, rural HEIs may lack the technical capacity, cybersecurity protocols, or procurement autonomy to adopt AI responsibly.

These risks point to the need for value-based frameworks, such as those provided by ETINED, to ensure that AI deployment in internationalisation

aligns with democratic values, transparency, and institutional autonomy. This ethical dimension will be explored in depth in section below.

Should Higher Education Stay Close to Home? Cultural and Socioeconomic Reflections

The conventional logic of internationalisation often presumes that mobility is inherently beneficial, and that exposure to global centres of learning is the most effective path to academic and personal growth. However, this assumption fails to account for the specific needs, identities, and aspirations of students in rural and mountainous areas, many of whom face structural and cultural barriers to relocating for study. This section questions whether higher education must always require students to “go away” to succeed, or whether a more grounded, place-sensitive model of internationalisation is both necessary and just.

The Value of Local Higher Education Access

Local access to higher education in remote areas serves as more than just a logistical convenience. It plays a strategic role in territorial development, ensuring that youth remain connected to their communities while gaining the skills needed to contribute to local economies and governance. Community-based HEIs in rural settings also offer tailored programs that reflect areal needs, such as forestry, sustainable tourism, biodiversity conservation, or artisanal food systems, sectors that are rarely prioritised in urban-based curricula.

Preserving access to higher education near home also contributes to social cohesion. It enables students to pursue academic goals without severing family, linguistic, or cultural ties, elements that are central to mental well-being and identity formation.

Urban Drift and the Cultural Disconnect

When students from rural or mountain areas are required to move to capital city, bigger cities or abroad for their education, the process often results in cultural dislocation. Urban environments introduce them to new norms, consumer cultures, and social hierarchies that may not align with their background. While cultural exposure can be enriching, it may also alienate

students from their communities of origin, making return migration less likely.

Research across Europe and the Western Balkans shows that students originated from rural and mountainous areas often do not return after graduation, contributing to depopulation and brain drain in their areas (OECD, 2020). These dynamic feeds a vicious cycle: declining populations lead to the closure of local HEIs, which in turn drives more outmigration.

Budget Cuts and the Centralisation of Public Higher Education

Public higher education systems, often under financial pressure, tend to rationalise resources by concentrating programs in a few flagships urban HEIs. This process has led to the merging or closure of local faculties in countries like Italy, Romania, and North Macedonia, despite their important territorial functions¹⁶. Once removed, these HEIs are rarely re-established, and their communities lose not only educational access but also sources of employment, civic engagement, and cultural life.

In some cases, satellite campuses of these HEIs continue to exist in name but operate with limited autonomy, minimal staff, and no meaningful international visibility, thus perpetuating territorial inequalities under the appearance of system efficiency.

Higher Education as a Tool Against Migration and Depopulation

Institutions rooted in rural and mountainous areas serve not only individual aspirations but also collective needs by reinforcing the social and economic resilience of their regions. Regional universities can act as development anchors, attracting both students and faculty with programmes that reflect local identity while contributing to global knowledge exchange. Investing in such institutions helps slow or reverse migration trends, making the choice to stay in one's home region valued and viable.

When combined with digital internationalisation and AI-powered engagement tools, these institutions offer the best of both worlds: strong local grounding alongside global exposure. A notable example is the University of

¹⁶ Cfr. Montemurro, F., & Leone, M., *Small universities and territorial development: The case of Italy's Apennine areas*, *Journal of Rural and Community Development*, 2020,15(4), 118–135.

Gastronomic Sciences in Pollenzo, northern Italy. Founded in 2004 by the Slow Food movement and regional authorities of Piedmont and Emilia-Romagna, this university connects local food traditions and biodiversity with international sustainability goals. Its campus, located in a Neo-Gothic estate that is part of the UNESCO-listed Residences of the Royal House of Savoy since 1997, its campus provides place-based learning in agronomy, food ecology, and cultural heritage while hosting students from over sixty countries. This example demonstrates how a rural-embedded university can simultaneously foster local innovation, preserve cultural identity, and engage in international scholarship.

Aligning AI-Based Internationalisation with the ETINED Framework

AI is not an educational policy in itself. It is a tool, powerful but neutral, whose impact depends entirely on the values, rules, and practices that shape its use.

For higher education systems in the EHEA, those values are articulated in the ETINED Platform, which defines ethics, transparency, and integrity, not as abstract ideals but as concrete pillars of trustworthy, equitable education. If AI is to support internationalisation in higher education, especially in rural and mountainous areas, it must be aligned with the ethical framework proposed by the ETINED Platform of the Council of Europe, which provides concrete principles for ethics, transparency, and integrity in education.

Translating ETINED Values into AI Use in Higher Education

The ETINED Platform defines ethics, transparency, and integrity not as abstract ideals but as foundational values for building trust and fairness in education systems.

To ensure that the use of AI in internationalisation aligns with these principles, especially in rural and mountainous HEIs, it is essential to translate them into concrete guidelines for digital tools.

The table below illustrates how ETINED values can be operationalised in the design and deployment of AI systems in higher education:

| ETINED Principle | Application in AI-Supported HE Internationalisation | Practical Example |
|--------------------------------------|--|--|
| Ethics in educational mission | AI must serve inclusive, learner-centred goals rather than reinforcing efficiency or prestige-only metrics | A virtual mobility platform that prioritises participation from underrepresented areas |
| Transparency | Systems must be explainable and understandable to students and staff | A course recommendation engine that shows why certain courses are suggested and allows manual adjustment |
| Integrity | AI tools must avoid reproducing cultural or institutional biases | Ensuring that mobility selection algorithms do not systematically favour urban or elite institutions |
| Responsibility | Institutions remain accountable for outcomes, even when AI tools are externally provided | Conducting audits of AI-supported admission tools or mobility allocation platforms |
| Respect for diversity | Systems must be sensitive to areaal, linguistic, and pedagogical differences | Including local cultural references in AI-translated content and curricula alignment tools |

This translation framework helps HEIs and policymakers ensure that AI supports (not substitutes) human judgment, cultural sensitivity, and public trust in internationalisation efforts.

A Practical Example: AI-Supported Virtual Mobility Platform

Imagine a rural HEI in Suceava County, Romania, seeking to increase participation in international courses through a virtual mobility platform powered by artificial intelligence. The platform enables real-time translation of course materials and live sessions, generates personalised learning recommendations based on student profiles, and automates eligibility assessments for exchange programs. These features are designed to reduce logistical and linguistic barriers, making it easier for students in remote areas to engage in international learning.

However, without safeguards aligned with the ETINED framework, several risks emerge. The recommendation algorithm may introduce bias by favouring students who follow traditional academic paths, thereby disadvantaging local learners who pursue non-linear or vocational trajectories. The lack of transparency of the system may leave students unaware of how decisions about course access or scholarship opportunities are made. In addition, cultural mismatches can arise when translation tools standardise content in a way that overlooks or erases local idioms, histories, or pedagogical examples.

An ETINED-compliant redesign of the same platform addresses these concerns by integrating ethical principles directly into the system architecture. The algorithm becomes transparent, allowing students to view and adjust their learning profile. Local academic staff are trained to understand how the recommendation engine works and how to intervene if necessary. Course content is co-curated to incorporate areal cultural contexts alongside globally recognised material. Importantly, participation data is categorised by geographic area to ensure that students from underserved rural and mountainous areas are being adequately included and supported.

Ethical Use Requires Institutional Capacity and Voice

ETINED also reminds us that ethics are not simply a matter of principles; they depend on institutional capacity and autonomy. Rural and small HEIs must be supported not only with AI tools, but also with the skills and governance frameworks needed to deploy them responsibly. Otherwise, they risk becoming passive adopters of systems that were never designed with their needs in mind.

Embedding ETINED values into AI-supported internationalisation means more than ethical compliance; it means empowering HEIs and individuals at the margins of the system to actively shape their place within it.

Policy Recommendations

Building on the analysis of territorial disparities, digital transformation, and ethical governance, this section outlines strategic recommendations to ensure that the internationalisation of higher education, especially when supported by AI technologies, respects the principles of ethics, transparency, and territorial equity. These proposals are organised by actor and level of implementation.

For the European Higher Education Area (EHEA) and Bologna Follow-Up Group (BFUG)

Future Bologna Process Implementation Reports should require disaggregated data by area type, such as rural, remote, or mountainous areas, to monitor participation and mobility outcomes across diverse geographies. This will ensure that territorial inequalities are identified and addressed systematically within the social dimension agenda.

The Social Dimension indicators should also be updated to reflect both digital and territorial accessibility. The BFUG Working Group on the Social Dimension is encouraged to revise its framework to capture the particular challenges faced by students in geographically disadvantaged contexts, while also recognising the potential of digital tools to mitigate such barriers.

Furthermore, ethical guidelines for the use of AI in internationalisation processes should be developed in alignment with ETINED values. A joint effort between the BFUG and the CoE's Steering Committee for Education (CDEDU), the Ad Hoc Working Group on Artificial Intelligence and Recognition of Qualifications, as well as the ETINED Platform, could create a reference guide to outline ethical principles and implementation standards for AI-supported practices in internationalisation, such as virtual mobility or AI-assisted admissions, particularly targeting smaller and under-resourced institutions.

Erasmus+ and related funding programmes should prioritise consortia that include HEIs located in rural or non-central areas, especially when AI tools are used to overcome barriers to international participation. This would help ensure equitable access to global learning opportunities regardless of institutional location.

For National Governments and Higher Education Agencies

National governments should invest strategically in digital infrastructure and AI readiness for HEIs situated in rural and mountainous areas. This includes expanding broadband connectivity, supporting the deployment of AI tools, and ensuring staff receive appropriate training.

Incentives should also be established to encourage HEIs to adopt territorially inclusive international strategies. Performance-based funding or internationalisation metrics could be adapted to reward partnerships and programmes that specifically engage rural students or HEI campuses.

Additionally, a regulatory framework should mandate the ethical review of AI tools used in internationalisation functions such as admissions, mobility selection, or automated translation. National Quality Assurance bodies should require HEIs to demonstrate ethical oversight of these technologies to safeguard inclusion and fairness.

Governments can also play a role by fostering areal internationalisation hubs. These collaborative structures would allow rural HEIs to pool resources, access shared AI-enabled international services, and remain embedded within their local cultural and linguistic contexts.

For Higher Education Institutions

HEIs should ensure that their use of AI in internationalisation efforts aligns with their institutional values and the specific cultural and social context in which they operate. Decisions to adopt AI tools should go beyond considerations of efficiency and standardisation, and instead reflect a commitment to inclusive learning, cultural integrity, and areal development.

To support this alignment, HEIs must build capacity to manage AI systems ethically. This includes training staff in digital ethics, data governance, and the principles of algorithmic transparency, so that they can

properly understand and monitor these systems and make adjustments when necessary.

Engaging both students and staff in the co-design of internationalisation platforms can further ensure that the use of AI reflects the lived realities and priorities of the communities being served. Participatory design processes foster trust, relevance, and better outcomes.

Finally, HEIs should commit to monitoring and reporting internationalisation outcomes by geographic territory. By collecting and analysing data on participation rates and international engagement by campus or area, HEIs can identify gaps and continuously improve their inclusion strategies.

Cross-Cutting Recommendation: A Rural Inclusion Pact for AI-Supported Internationalisation

Inspired by the principles of ETINED and the goals of the EHEA, stakeholders should explore the launch of a “Rural Inclusion Pact”, a voluntary multilateral initiative involving ministries, HEIs, and civil society to pilot, monitor, and scale ethically governed AI-supported internationalisation projects in remote and mountainous areas. This would serve as a testbed for best practices and a model for broader territorial inclusion in European higher education.

Conclusion

The internationalisation of higher education is often portrayed as a neutral, inevitable process of global academic integration. Yet, as this paper has shown, who participates, who benefits, and on what terms remains profoundly unequal, especially for rural and mountainous HEIs. These HEIs face structural barriers that cannot be overcome by policy intentions alone. They require focused, ethical, and territorial strategies that address both technological and cultural divides.

AI presents a promising tool to help bridge these gaps. Through virtual mobility, multilingual access, personalised learning, and data-driven institutional planning, AI can support the inclusion of geographically peripheral HEIs in international academic life. However, technology alone is not enough. Without ethical safeguards, transparent design, and context-

sensitive deployment, AI risks deepening existing inequalities and marginalising the very communities it claims to support.

The ETINED Platform of the Council of Europe offers an essential ethical compass. When translated into practical guidelines for AI use, ETINED values, ethics, transparency, integrity, and diversity, can guide higher education systems toward internationalisation models that are not only effective but also just. This is especially important for rural and mountainous areas, where the risks of exclusion are high and the stakes of cultural and demographic decline are real.

What emerges from this analysis is a call to reframe internationalisation as a place-aware, ethically governed, and digitally enabled process. One that empowers rural HEIs to be not just receivers of global knowledge, but active shapers of it, on their own terms, with their own voices, and within a broader framework of public trust.

For the EHEA to fulfil its 2030 goals, particularly the target of 20% student mobility, it must look beyond city borders and elite HEIs. It must invest in inclusion not just as a demographic issue, but as a territorial and ethical commitment. In this context, AI becomes not a shortcut, but a responsibility, one that requires HEIs and policymakers to align technological tools with the values that define Europe's educational project.

PER UNA FENOMENOLOGIA DELL'IMMAGINAZIONE.
UNA RILETTURA DI MERLEAU-PONTY
*MARIO LAMORGESE**

Abstract

This work explores the role of the imaginary in shaping how the I orients itself in the world. Drawing on Merleau-Ponty, neuroscience (notably D.J. Siegel), and Lacanian psychology, it defines the imaginary as part of the Real—a woven structure of meaning and possibility. The I is formed within this space, returning to the world as both sensing and sensed, embodying a dynamic chiasm. The study frames life as presence and absence, rooted in a transcendent yet immanent alterity. The imaginary, likened to space-time curvature, expands the I's ontological creativity. Identity is no longer fixed, but emerges through choices, expressing a unique, ever-becoming self.

Keywords: Imagination, Alterity, Intersubjectivity, Imaginative Self, Merleau-Ponty

Lo sguardo poetico

Il volto dell'altro mi trattiene attraverso lo sguardo che posa su di me, attraverso un non spettacolo e una non intuizione, quindi, forse attraverso un significato. Ma quale? Perché potrei ancora attribuirgli uno dei significati miei propri, evidentemente quelli che impongo agli oggetti e agli enti del mondo¹.

L'espressione dell'Io, intessuto nello sguardo intersoggettivo, è portatore di significati, motivazioni, emozioni e percezioni reciprocanti capaci di creare connessioni. È l'esperienza di poter raffigurare l'altro in me e di essere raffigurato dall'altro, ma è anche esperienza del bisogno di essere riconosciuti come esistenti sia nell'ipseità del proprio sentire e sia nello scenario (o meglio

* Dottore in Scienze Filosofiche, Università del Salento.

¹ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, trad. it. L. Tasso, Cantagalli, Siena 2007, 127.

nell'orizzonte) di mondo dell'altro. Un chiasmo che permette all'Io di rivelare un incontro con un mondo che è "familiare", un mondo abitato, reale e che confina all'insieme di significati, simboli e immagini sentiti nella propria carne. Potremmo dire l'Io che si appercepisce in un mondo immaginario, lo concatena ad un mondo da scoprire, con la novità dinamica del proprio sé, quale luogo-non-luogo in cui elaborare la propria idea e scegliere il possibile dei mondi da vivere. In questa continua attribuzione di significati, egli non solo è significante, ma anche significato: soggetto e oggetto di un mondo scelto. La prima domanda che possiamo porci, in questo percorso, si riferisce alle modalità con cui l'io si appropria (inferenza) a questo mondo altro da sé per ritornare in sé cosciente del suo ruolo. Una seconda pista da poter seguire è il come esercita i suoi possibili attraverso la scelta. Il primo quesito ci spinge a riflettere sulla tipologia di sguardo con cui appercepisce il mondo. Il secondo ci interroga sulla facoltà immaginativa e sul ruolo dell'immaginario quale facoltà e luogo in cui l'Io si de-finisce.

L'io è chiamato a narrare il sé, la propria identità, la propria vocazione in maniera sempre diversa e con parole nuove. Egli nel vivere le relazioni, la sua storia, le esperienze diviene capace di presentare una immagine che sia cifra fedele dell'abbozzo iniziale delle scelte di vita: si tratta di percepire sé stesso nel divenire delle possibilità teoriche e nelle con-possibilità che il reale presenta capace di superare le proprie fragilità e le proprie battute di arresto; e nel realizzarsi per una creatività razionale-affettiva di un desiderio durevole di una vocazione che nel farsi presente delle scelte diviene realizzazione del desiderio d'altro e di novità. Non si tratta di cambiare vita ogni volta che la vita presenta difficoltà o esperienze più attraenti ma di rinnovarsi, di "risorgere" tornando sui nodi della propria umanità per evolvere il senso di colpa in novità d'essere, in esistenza personale libera da fantasie o spettri mostruosi. Quel sé si scopre parte integrante di un mondo fatto di complementarietà non escludenti e talvolta contraddittorie. Oggi il sé dominato dalla tecnicizzazione è fondato sulla speculazione economica² ha necessità di trovare strategie di sopravvivenza: si tratta di una gestione razionale dell'emotività volta a tutelare il sé esposto alle continue turbolenze interiori dinanzi a una realtà ostica e avida d'essere, spersonalizzante e burocratizzata. L'essere nel mondo da parte del soggetto è finalizzato alla produzione, al profitto e all'adeguamento ad un sistema alienante.

² Cfr. E. Fromm, *I cosiddetti Sani. La patologia della normalità*, a cura di R. Funk, trad. it. di M. Bistolfi, Mimesis, 2023, 23-48.

D'altro canto sentiamo l'esigenza di invertire la tendenza: ovvero di far emergere l'intelligenza emotiva, di decentrare la ragione e le logiche lineari della causa-effetto, perché nella creatività d'essere del soggetto (libero da una concezione di tipo lineare del mondo) e nella capacità di riconoscere non solo la possibilità teorica, ma le com-possibilità di orientamento nel reale, la propria realizzazione di significato sia raggiunta da una risposta affettiva-desiderativa d'un oltre possibile che sia capace di mettere alla prova il limite e la vulnerabilità del determinare la propria identità: non si tratta di proporre una autonomia di azione e un isolamento narcisistico o un prometeico desiderio di dominio, ma il vivere la relazione – cifra di rivelazione e reciprocità con l'A/altro – capace di riaffermazione del proprio sé con immagini e parole nuove cariche di senso. Potremmo dire che nella complementarità dell'essere in rapporto con il proprio sé e con l'A/altro e Dio, l'Io trova la sua motivazione d'essere, la sua vocazione alla vita: si tratta di attuare la propria coscienza di essere nel mondo per ri-nascere (come affermerebbe M. Zambrano) interamente ogni volta che l'esperienza ha determinato una vulnerabilità (una mancanza d'essere), un vuoto (motivazionale), una incapacità di ri-definire (razionalmente) l'espressione autentica di una vita vissuta. Come? E per chi? Per amore del mio prossimo. Oggi la risposta sembra essere più un tentativo umano al potenziamento fisico-corporeo (*enhancement*) che ad un cammino progressivo di crescita (psicologico, affettivo e spirituale): tutto è incentrato alla cura spasmodica delle proprie capacità di autonomia che alla complementarità nelle relazioni delle qualità. Il tu è limite alla mia potenzialità piuttosto che un pezzo mancante dell'essere perfetto. Il ruolo dell'immaginazione, nell'orientare la risposta, è “posso essere quello che riesco ad immaginare”. Questo è un interessante sviluppo per quanto riguarda l'approfondimento dell'immagine-immaginazione come narrazione nuova della propria vita:

- 1) L'uomo trasparente: la lotta per la sopravvivenza porta ad allenare l'emotività nel qui ed ora: è la tendenza di vivere la vita come un eterno presente, un “*carpe diem*” continuo che non orienta. La vocazione solleva la questione del vivere il tempo (questione che può essere riletta a partire da Agostino e Husserl, Heidegger, etc... a cui si rimanda in altra sede di ricerca) in un determinato spazio (quale spazio? Spazio fisico o spazio virtuale? I social e il net e le AI che

annullano lo spazio fisico e pretendono di essere “spazio” vitale, educativo e sociale);

2) L'uomo camaleonte: la mimesi protettiva nell'impersonificare un ruolo che generi sicurezza e distanza tale per poter sopravvivere al nemico. Questa mimesi intacca l'identità (questione anche della sessualità). Una identità che connota il limite dell'adattabilità. L'uomo è cultura di una natura stratificata.

L'esperienza della fragilità e dell'impotenza di fronte a una realtà complessa porta al percepire il pericolo più grande: l'essere abbandonato (esperienza derivante dalla separazione dall'utero materno e la necessità di essere curato). L'essere dipendente da A/altri è una costante che rimane nella sfera affettiva dell'essere umano, cifra di una relazionalità che necessita di recuperare l'appagamento uterino di totale armonia e perfezione. Tale dipendenza non collima con il desiderio di autonomia e libertà e genera la reazione/risposta, alla minaccia di abbandono, all'essere nel potere di abbandonare. Tale potenza diviene causa di minaccia per l'A/altro nell'affermazione di sé. Cupidigia e invidia (*hybris*) rovesciano le relazioni da amichevoli (capaci di cura) in nemiche (rivalità e ostilità), facendole degenerare in una lotta di potere per la propria affermazione. Tutte le relazioni si riflettono in tale prospettiva. In definitiva il pericolo di essere abbandonato si trasforma nella minaccia a se stessi di cambiare le proprie scelte, la propria vocazione e le risposte già date nel passato: si tratta di distruggere la sorgente stessa della vita. Non si tratta di riconoscere un errore di valutazione, di scelta, ma di desiderare altro, quel *quid* che colmi quella mancanza e il divario tra due opposti, quali dipendenza e autonomia. Il desiderio d'oltre rispetto alla mancanza e la creatività della vocazione sostengono il sé a recuperare quella complementarità necessaria, perché nell'autonomia dell'affermazione già data a una chiamata alla vita, l'Io si riconosce dipendente a una nuova sé narrazione capace di riscoprire il senso profondo del suo essere e persistere nelle relazioni, sostituendo i sentimenti di impotenza e inferiorità – conseguenza di un desiderio frustrato – a atteggiamenti di coraggio, entusiasmo determinatezza nel realizzare nuove connessioni e mondi possibili di ri-collocazione del senso della scelta. L'Io, in breve, deve rendere ragione della sua vita a partire dalle scelte fondamentali, attraverso nuovi impegni che ri-significano il disegno iniziale della propria realizzazione. Tale riappropriazione della realizzazione dell'Io non è la risultante del desiderio

naturale/istintuale o la risposta che il sé fornisce, ma la rielaborazione creativa dell'andare oltre il proprio *hic et nunc* e orientare la propria vita secondo il bene possibile.

Questio

Questo è forse il sacrilegio più grave della nostra civiltà. Abbiamo creduto che per fare un tavolo sia sufficiente il legno. O Dio, riusciamo pure ad ammettere che per fare il legno ci vuole l'albero, e che per fare l'albero ci vuole il seme e, perfino, che per fare il seme ci vuole il fiore. Ma non abbiamo più il coraggio di concludere che per fare un tavolo ci vuole un fiore, e lo lasciamo dire dolo ai poeti³.

Percepire il mondo è un atto "sacro" dell'Io. È la possibilità di contemplare l'orizzonte sul quale fluisce il divenire della vita reale in cui il soggetto esprime il suo contributo di affermazione, negazione, donazione e accoglienza. Mentre percepisco Io vivo il mondo, lo abito, lo comprendo, lo schematizzo, lo immagino. Il mondo è la mia "casa", ma allo stesso tempo risulta parte di quel mondo che è percepito, vissuto, compreso e immaginato da altri. C'è un pericolo: quello di essere stigmatizzati in regole logiche o vissuti esperienziali che oggettivizzando le causalità della cosa in oggetto, non permettono di riscoprire l'essenza. È nel sacrario della coscienza dell'Io che il mondo irrompe in un immaginario che amplia le possibilità di esistenza e di senso. È nel sacrario della propria carne che l'immaginazione costruisce il senso di quanto coglie nella relazione percettiva con il mondo. A. Bello – vescovo e poeta, nella citazione sopra – già nel 1987 rilevava un "sacrilegio" della nostra civiltà: quello di aver perso la poesia del vivere. Quanto affermato non è solo l'espressione romanzata, o meglio poetica nel senso più sdolcinato del termine, di una fiaba che cerca un lieto fine, ma è la cruda realtà un mondo che non riesce a percepire la profondità di un reale che, nella sua complessità, nasconde sensi e significati diversi e che ognuno può cogliere solo con uno sguardo allenato a riconoscere non solo quello che c'è già qui nell'ora puntuale, ma le infinite possibilità di realizzazione del proprio essere nel mondo. In un mondo appiattito da un rigoroso causalismo logico o stigmatizzato in un empirismo pratico non c'è spazio per l'unicità, la

³ A. A. Bello, *La carezza di Dio. Lettera a Giuseppe*, La Meridiana, Molfetta 2009, 10-11.

creatività e per una “poesia” da vivere. Recuperare uno sguardo poetico significa ritornare al cuore dell’esperienza per scoprire i significati e le motivazioni per essere nel mondo.

Vivere con uno sguardo poetico, per percepire e percepirsi nel mondo – come abbiamo affermato –, è il risultato di un duro allenamento necessario: si tratta di imparare le regole di un gioco – quello dell’immaginazione – e scegliere di giocarlo. Sembrerebbe ridicolo quanto affermato se non ci supportasse in questa affermazione P. Spinicci quando scrive: “sono le *istruzioni del gioco*, sono ciò di cui abbiamo bisogno per condurre in porto gli esperimenti immaginativi che siamo chiamati a compiere”. Più avanti egli afferma che “un testo poetico ci invita a pensare [...]. Le poesie non sono vere e non sono false e un’immagine letteraria non ci dice che il mondo è fatto così”, ma le immagini “ci mostrano quel che dobbiamo *fare* se vogliamo ritrovarci nella realtà che ci circonda, se vogliamo che il mondo ci sembri questo *nostro* mondo”⁴. Lo sguardo poetico, quindi, ci offre le basi per imparare ad entrare nel mondo percepito come *nostro* e permette di riconoscere l’insieme dei possibili scenari per cui la nostra vita possa dispiegarsi e trovare quella unicità di espressione dell’Io. È lo sguardo poetico che alimenta l’immaginario e allena l’immaginazione ad ampliare le possibilità del reale. Secondo la nostra visione l’immaginario è concatenato al reale.

Se l’io si orienta nel mondo attraverso lo spazio e il tempo, l’immaginario ci permette di sospendere la corsa per affrontare alternative possibilità capaci di esprimere al meglio la propria essenza. Nell’immaginario l’Io trova i significati del proprio agire, scopre di ‘sentire’ delle tonalità affettive che colorano la propria esistenza con segni che esprimono una vitalità o che la mortificano, le riconoscono il desiderio di essere riconosciuti, che validano il diritto ad esistere, ma anche, talvolta, che lo annullano, lo negano o lo rifiutano. Un mondo, quello immaginario, che pone le basi dell’essere-nel-mondo, quello del reale. Tra il reale e l’immaginario si aggiunge tutto il mondo del sentire, delle emozioni, dei simboli che orienta o altera lo sguardo poetico.

Un ulteriore aspetto da considerare è la creatività dell’Io che irrompe nella causalità delle cose quale cifra di libertà e di autodeterminazione. Un fattore che è conseguenza delle ritenzioni psicologiche del passato e che è

⁴ P. Spinicci, *Itaca, infine. Saggi sull’Odissea e la filosofia dell’immaginazione*, Mimesis, Milano 2016, 11-12.

rielaborazione di esperienze vissute in termini di identità, riconoscimento e disconoscimento di felicità possibili da realizzare. In definitiva, l'Io è nella continua ricerca di attuare la propria felicità nell'orizzonte del proprio mondo attraverso l'affermazione di sé, le possibili anticipazioni immaginative e le protensioni del proprio essere in un mondo possibile. È l'immagine di un futuro felice che, abitato dal desiderio, si cristallizza nel godimento di scelte attuate nell'ora del proprio definirsi Io. L'immaginazione risulterà quella curvatura spazio-tempo in cui tutte le esperienze passate e tutte quelle future sono "giocate" nell'ora della scelta. In questo luogo-non-luogo e tempo-non-tempo, l'Io impara a narrarsi in una poliedricità di vissuti atti a conseguire la felicità propria, quale espressione di unicità.

Il metodo e i limiti dell'analisi

Il tema che tentiamo di analizzare ci porta a razionalizzare l'irrazionale. Il mondo dell'immaginario corre su un terreno farraginoso che rende il compito molto arduo e a tratti nebuloso sia per l'eredità filosofica della questione della rappresentatività dell'immagine e sia per il pregiudizio di irrealtà che lo circonda. Il metodo con cui intendiamo procedere si affida alla fenomenologia con quello sguardo abituato a "guardare il mondo con gli occhi spalancati"⁵, consapevoli che nulla appare invano e che lo sguardo poetico, carico di meraviglia e candore, è capace di cogliere lo spettacolo del visibile e del percepibile come espressione di un mondo che esprime l'esistenza in svariati modi di evidenza tutti comprensibili (il Reale visto come contiguità di visibile-percepibile, simbolico e immaginario di necessario e possibile). Il pericolo, sempre in agguato, è quello di cadere nel fantastico e nella fantasia o comunque in un reale illusorio che è conseguenza di una falsificazione rispetto ad un esistente: per comprendere meglio intendiamo quanto avviene nelle immagini che abitano il virtuale e che talvolta sono solo rappresentazione "ritoccata" di una realtà inesistente o semi-somigliante capace di ingannare. L'immaginario che desideriamo analizzare non è solo il frutto di immagini che la mente elabora o percepisce, ma è la risultante di un processo immaginativo che la mente attua per mappare il mondo di fronte a sé utile ad orientarsi nello sviluppo della propria opinione

⁵ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it di Anna Maria Pezzella, Città Nuova, Roma 1998.

(presa di posizione) che, validata dal confronto esterno intersoggettivo, produce schemi e giudizi che alimentano il proprio punto di vista prospettico.

Complice del nostro perseverare su questa pista di analisi è l'atteggiamento di spettatore 'laterale', così come ci suggerisce Merleau-Ponty: "Ciò che io chiamo profondità è in realtà una giustapposizione di punti paragonabili alla larghezza. Semplicemente, io sono in una posizione sfavorevole per vederla. La vedrei se fossi al posto di uno spettatore laterale, il quale può abbracciare con lo sguardo la serie degli oggetti disposti di fronte a me"⁶. L'intento è di scandagliare la profondità del Reale che pone insieme stratificazioni di necessari e possibili che l'Io percepisce costituendo l'*in sé* del mondo e il per me dei mondi dei significati e delle motivazioni che orientano spazialmente e temporalmente il soggetto. Anche se è l'io il produttore di una temporalità di vissuti attraverso le ritensioni e le protensioni, il soggetto opera e agisce mutuando dall'immaginario, che prolunga il mondo in me, tutti gli elementi utili a definire lo spazio di azione e di scelta.

Un altro pericolo e limite del nostro lavoro è determinato dall'errore cartesiano di dividere il soggetto dall'oggetto che porta a considerare anche l'immaginario come ni-entificazione del reale e percezione vuota e inconsistente di un mondo. Noteremo come, essenziale per cogliere l'importanza di tale lavoro, sarà fondamentale recuperare l'unità (tra oggetto e soggetto) distinguendo e non separando, per cogliere la complessità del Reale che come un chiasmo fa tutt'uno con l'immaginario⁷.

Ulteriore limite per il nostro lavoro è l'economia del testo, che per opportune necessità di compattezza ci porterà a tralasciare *in toto* in alcuni casi o ad accennare sommariamente le innumerevoli questioni e le differenti interpretazioni storico-filosofiche per lasciare spazio ad una più ampia riflessione sulle questioni aperte del tema dell'immaginario.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, trad. It. di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2003, 340.

⁷ A tal riguardo si rimanda al discorso analogo sul tema del corpo e corpo-proprio in Merleau-Ponty. Cfr. Ivi, cit., 270.

Verso una fenomenologia della immaginazione

Un'investigazione filosofica applicata al problema dell'immaginazione non può non incontrare, sin dal suo stadio iniziale, una serie di ostacoli e paradossi e di insuccessi che, forse spiegano la relativa eclissi del problema dell'immaginazione nella filosofia contemporanea. In primo luogo, la problematica d'insieme dell'immaginazione soffre della cattiva reputazione del termine "immagine", dopo il suo impiego abusivo nella teoria empirista della conoscenza⁸.

Paul Ricœur investigando, in un progetto più vasto di ermeneutica di stampo esistenzialista – la poetica della volontà –, il tema dell'immaginazione nell'ambito del discorso e dell'azione e cercando di compiere un passo dal teorico al pratico, sottolinea ed esplicita a chiare lettere la difficoltà di poter intraprendere un discorso possibile sull'immaginazione e sull'immaginario a causa degli abusi teoretici di tale problema che hanno deviato la corretta conoscenza e riflessione tanto da allontanare, in alcuni casi, la possibilità di approfondire il discorso da coloro che hanno segnato il percorso filosofico contemporaneo. Una nuova luce si sta ponendo negli ultimi anni su tale tema e problema filosofico grazie al rinnovato interesse tratte da alcune tracce aperte che la fenomenologia ha consegnato attraverso vari esponenti di spicco, quali citiamo ad esempio Merleau-Ponty, Sartre etc. Molti nomi illustri hanno in questi ultimi anni prodotto preziosi contributi, ricerche e saggi in merito, riponendo il tema 'scomodo' sul banco della ricerca⁹.

Se il tema dell'immagine trattato in ordine alla relazione percettiva riferisce alla sfera delle illusioni, delle rappresentazioni nel trattato filosofico moderno e contemporaneo – alla stregua di Spinoza, in un razionalismo finalistico, che riteneva l'immagine una credenza che conduce all'errore o una presenza affievolita di realtà o di mondo come traccia sottolineata da

⁸ P. Ricœur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. it. di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 2016, 206.

⁹ Interessanti a tal riguardo sono i contributi di P. Spinicci, V. Costa, E. Franzini, A. Bondi, E. De Saint Aubert solo per citarne qualcuno che rimandiamo alla bibliografia. Di recente anche la rivista scientifica dell'Università del Salento *Segni e Comprensione* ha dedicato i numeri 98 e 99 del 2020 a tale tema: Cfr. *Segni e Comprensione*, a. XXXIV, nn. 98-99 (2020), <http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr/issue/view/1796> (consultato il 20 dicembre 2021)

Hume¹⁰ – probabilmente interessante potrebbe essere ripercorrere il ruolo dell’immaginazione e dell’immaginario in ordine alla semantica della narrazione del sé. Immagine, quindi, intesa come fonte di significati del dirsi soggetto e oggetto del mondo. In essa possiamo riscoprire una funzione riproduttrice e una funzione produttrice dell’immaginazione che genera un immaginario in cui trovare i significati di una percezione utili a riconoscere o distorcere il proprio campo di definizione e di azione: talvolta il soggetto si trova chiuso al “mondo dei possibili” – cioè non ha occasione di vivere processi nuovi, non automatizzati (o meglio impulsivi-istintivi), di risposta mentale – o a causa di significati distorti o da connessioni neuro-sinaptiche impedita da eventi traumatici di natura emotiva-affettiva¹¹.

Volendo tradurre quanto affermato in termini pratici, desideriamo presentare un caso che abbiamo seguito negli ultimi mesi. Si tratta della storia di una famiglia che vive il disagio di una figlia – per questioni di riservatezza la chiameremo Anna –, a cui la diagnosi psicologica ha attestato un ‘disturbo *borderline* di personalità’, che rifiuta di avviare un percorso clinico e rende difficile la convivenza in casa. Dalla narrazione dei genitori si evince la definizione di una figlia che alterna stati d’umore opposti: in alcuni casi la risposta emotiva è segnata da aggressività e altre volte manifesta richieste di affetto; inoltre, sottolinea racconti del passato totalmente differenti dalla ‘realtà’ dei fatti – o almeno dalla narrazione dei genitori – tanto da essere etichettata come bugiarda. I racconti della ragazza manifestano una chiara ed evidente rimozione dei momenti di maggiore euforia emotiva e soprattutto rimanda la ‘palla’ delle responsabilità dei suoi atteggiamenti ai genitori, che non le hanno rivolto in fanciullesca età i necessari amori e affetti determinanti per il suo equilibrio emotivo. Al di là delle valutazioni cliniche (sia psicologiche e sia psichiatriche) non di nostra competenza, ci impressiona, nelle abbondanti chiacchierate, come l’immaginario mentale deformi il campo percettivo non in quanto visto, ma nel significato: attraverso i ricordi, le stratificazioni affettive-psicologiche, i vissuti, Anna percepisce in maniera distorta. Avviene nella sua mente una distorsione della relazione percettiva

¹⁰ Per l’empirismo scettico di Hume e la sua posizione a riguardo l’immaginazione si faccia riferimento a: D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001, 41ss.

¹¹ A tal riguardo si rimanda alla seconda parte del testo di D.J. Siegel in cui l’autore passa in rassegna alcuni casi clinici psichiatrici di natura traumatica: Cfr. D.J. Siegel, *Mindsight. La nuova scienza della trasformazione personale*, trad. it. di Antonio Prunas, Cortina Editore, Milano 2010.

del mondo intorno a sé, non a causa di immagini illusorie o schemi mentali di concettualizzazione di quanto accade, ma nella lettura del significato dei gesti, delle parole e degli eventi: annullando la distanza tra il tempo e lo spazio della percezione rispetto alla memoria degli eventi traumatici ogni parola è un ripetersi di un passato negativo. Per Anna è come se tutto accadesse nello stesso momento: dinanzi ad un gesto insignificante del genitore, la reazione, se capace di riportare nel presente uno stato psicologico o un trauma del passato, si traduce in aggressività e aspra discussione. Ci possiamo chiedere: ma Anna ha realmente vissuto tale situazione? O è frutto di fantasia? Noi escludiamo la seconda. Dopo un ulteriore evento di scontro, i genitori, allibiti per l'inaspettata reazione, riconoscono di aver perseverato nel giustificarsi contro le accuse della figlia. Riascoltando Anna ci siamo resi conto come il gesto, che all'apparenza non avesse alcun significato – tanto da essere tralasciato dalla narrazione dei genitori – in Anna ha riattivato un vissuto passato rendendolo presente nel significato. Per Anna quel gesto significava un possibile trauma presente da cui difendersi. L'immaginario, cristallizzato nell'evento traumatico del passato, intrecciandosi alla realtà presente ha determinato le reazioni non logiche nella lettura-narrazione dei genitori. Con questo esempio non intendiamo affermare che l'immaginazione schematizzi sinteticamente un significato emergente¹² come metafora, anzi al contrario il trauma impedisce alla funzione immaginaria di attribuire il significato corretto della percezione visiva che in quel momento è elaborata nella mente e che di conseguenza induce ad una risposta inaspettata o comunque eccessiva: l'attività fungente ante-predicativa del soggetto in maniera iconica permette di rileggere il mondo percepito attraverso significati che non sono solo operazioni presenti e puntuali del vissuto e vagliati razionalmente, ma sono intrecciati e interpolati con significati che abitano la stratificazione immaginaria dei ricordi degli stati affettivi. Nell'immaginario, il soggetto, che esperisce in sé il mondo non solo come oggetto, ma anche come soggetto del suo sentirsi percepito, gestisce le attività sensoriali illuminandole di significati che attiveranno collegamenti sinaptici utili ad elaborare una

¹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rivista da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2000, 95: “La sintesi in generale è, come vedremo in seguito, il semplice effetto dell'immaginazione, cioè di una funzione dell'anima, cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale noi non avremmo mai una veruna conoscenza, ma della quale solo di rado siamo consapevoli”.

risposta. Il trauma non incide solo nella materia celebrale interrompendo la trasmissione dei flussi di dati tra le varie aree del cervello, ma mentalmente deforma l'attività immaginativa, impedendo di attribuire i significati e immagini mentali corrette di quanto percepito¹³. Questo esempio, molto complesso, ci permette di intraprendere la nostra ricerca filosofica sul tema dell'immaginazione con un indirizzo ben preciso: il sospetto che la funzione immaginativa alimenti un immaginario mentale co-estensivo al Reale capace di generare mondi di significati e mondi possibili in cui l'Io definisce la sua unicità. Se l'equilibrio tra percepito e Reale, immaginato, simbolico o Immaginario si rompe, l'Io interrompe le narrazioni e le espressioni autentiche del sé, cadendo in rappresentazioni sintomatiche¹⁴.

Al di là dell'immagine

“L'immaginazione è l'appercezione, la visione improvvisa, di una nuova pertinenza predicativa, vale a dire una maniera di costruire la pertinenza nella non pertinenza [...]. Immaginare, significa innanzitutto ristrutturare dei campi semantici”¹⁵. Ricœur, inserendo l'immaginazione nell'ambito di riflessione del linguaggio, ci aiuta a riconoscere come immaginare non è solo la capacità di riprodurre immagini del mondo percepito (funzione riproduttrice) come metafora che percepisce il simile¹⁶, ma anche la capacità produttiva di far emergere e allo stesso tempo attribuire significati di possibilità: appercepire il mondo non solo passivamente come oggetti del tutto, ma come soggetti senzienti e coscienti capaci di entrarne a far parte per esplorarne i significati o attribuirne dei nuovi. A nostro parere immaginare non è solo un “vedere-come” una “quasi-osservazione”, così come afferma Ricœur: “improvvisamente noi vediamo-come [...]”. Il lavoro dell'immaginazione è quello di schematizzare l'attribuzione metaforica”¹⁷; ma è anche il *medium* tra emozione e ragione capace di mettere in chiasma

¹³ A tal riguardo si rimanda per ulteriori approfondimenti sul tema delle risposte neuro-cerebrali all'interessante contributo di Siegel. Cfr. SIEGEL, *Mindsight*, 133-177.203-222.

¹⁴ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo (1975-1976)*, Astrolabio, Roma 2006, 42-54.87-98.

¹⁵ Ricœur, *Dal Testo All'azione*, 210.

¹⁶ Cfr. Aristotele, *Poetica*, Cap. 22, 1457a - 1459a.

¹⁷ Ricœur, *Dal Testo All'azione*, 211.

l'io e il mondo in un rapporto di possibilità, di un nascosto (un invisibile) che emerge come significato. Nell'immaginario non c'è un mondo simile al mondo Reale, ma l'immaginario è il prolungamento del mondo in me per come lo appercepisco, lo razionalizzo, lo penso, lo significo. Merleau-Ponty, intessendo il discorso sulla relazione percettiva nella prefazione, afferma: "Il reale è un tessuto solido, non attende i nostri giudizi per annettersi i fenomeni più sorprendenti e per respingere le nostre immaginazioni più verosimili. [...] La percezione [...] è lo sfondo"¹⁸. La solidità del reale non attende un soggetto che lo costituisca; è nel mondo che il soggetto impara a conoscersi, è attraverso la percezione che egli introduce nella sua coscienza tale reale in un sentire che proietta un significato e un'immagine: "il mondo è ciò stesso che noi rappresentiamo"¹⁹. Tale rappresentazione non è da intendersi alla stregua di una riproduzione, ma è la produzione del mondo in me, è l'orizzonte sul quale compaiono i miei giudizi, faccio esperienza di me stesso, faccio esperienza della verità in termini di evidenza. "Posso parlare di "sogni" e di "realtà", interrogarmi sulla distinzione dell'immaginario e del reale e mettere in dubbio il "reale", proprio perché questa distinzione è già fatta in me prima dell'analisi, perché ho una esperienza del reale come dell'immaginario"²⁰. Merleau-Ponty ci dice che possiamo distinguere tra reale e immaginario, poiché tra essi non c'è divisione: essi non viaggiano su linee parallele, ma sono interpolati nella mia carne. Potremmo affermare che è proprio nella capacità riflessiva del soggetto che avviene la riduzione: egli rappresenta il mondo in immagini per ritornare su esperienze passate che lo costituiscono come soggetto e queste gli daranno la possibilità di tracciare nuovi scenari possibili che orienteranno il modo di esistere nel mondo. Mentre rappresento il mondo, nell'immaginario costituisco ciò che ho compreso e percepito esternamente riaffermando "l'intenzione totale [...], l'unico modo di esistere"²¹. Se il compito della filosofia è di reimparare a vedere il mondo, a nostro parere per ben vedere lo spessore del mondo occorre educare l'immaginario a riconoscere tutti i mondi possibili, tutte le prospettive di osservazione e di significazione. Si tratta di andare al di là

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. It. di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2003, 19.

¹⁹ Ivi, 20.

²⁰ Ivi, 25.

²¹ Ivi, 28.

dell'immagine per scoprire le "parole" nascoste del mondo che lo definiscono e lo rendono infinitamente possibile²²: cioè di entrare nel *possibile* dell'esperienza per superare l'univocità soggettiva e scoprire l'unicità del darsi al mondo. Immaginare non è semplicemente ricordare, cioè non è rendere presente uno stato affettivo passato o immagini impresse nei montaggi di una situazione temporale o rappresentare in uno sguardo in immagine della coscienza di un passato interpolato ad un presente; ma è ritrovare nell'orizzonte dell'ora una completezza, uno sguardo d'insieme una costellazione di senso immanente capace di fare da sfondo a quello che appercepisco per riconoscere tutte le possibilità date²³ in un temporalità che è reintegrata nelle implicazioni presenti.

Il tempo dell'immaginazione

"La mia facoltà di immaginare non è se non il persistere del mio mondo intorno a me"²⁴. Se il mondo rientra in me attraverso la facoltà dell'immaginazione in un immaginario che è parte del reale, essa si adopera affinché si compia lo "sforzo per riaprire il tempo a partire dalle implicazioni del presente"²⁵. Immaginare è un atto di "eternità", è la possibilità di curvare lo spazio e il tempo nella carne del soggetto: passato, presente e futuro vengono racchiusi in un punto zero d'essere che orienta il potere d'espressione dell'Io nel mondo. Attraverso l'immaginazione l'Io pronuncia quel "come se", la modalità di presenza in intenzione, che troverà carne nella effettività del Sè. È nella temporalità del mio essere che scopro che il mondo immaginato in me ha variazioni di percezione, di significazione; è nell'esperienza che scopro anche i "vuoti" che non nientificano la distinzione tra oggetti e permettono di riconoscere la diversità di esistenza di ogni essenza. In questo esperire, razionalizzo e classifico con giudizi quello che la realtà mi offre cogliendo non soltanto ciò che è vero, ma scoprendo anche

²² Cfr. P. Spinicci, *Simili alle ombre e al sogno. La filosofia dell'immagine*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, 31: "le parole *significano*, le immagini invece *raffigurano*: le une *intendono* gli oggetti cui riferiscono, le altre li *mostrano* e sembrano permetterci un'esperienza *assimilabile* alla percezione".

²³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, 58.

²⁴ Ivi, 252.

²⁵ Ibidem.

tutti i mondi che mascherano l'oggettività in sogno, mito, illusione e apparenza: "qui la realtà appare per intero, essere reale e apparire fanno tutt'uno [...]. Il riconoscimento espresso di una verità è molto più che la semplice esistenza in noi di una idea incontrastata²⁶. Quando percepisco il mondo accanto a me mi ritrovo in esso inserito attraverso l'unità dell'"io-immagino". Le impressioni, la costanza e la permanenza di quanto appercepito nel mondo reale trovano in me e nella mia carne le analoghe forme di possibilità e di presenza pre-oggettiva non nella ipotetica fantasia di un fittizio mondo, ma nella compresenza e persistenza di trame temporali e stati psicologici di significazione di quanto cogitato, desiderato e esperito²⁷. Nel tempo dell'immaginazione, l'io si scontra con un reale che diviene, muta e costruisce simboli, porta all'esistenza espressioni nuove di sé²⁸. Il tempo dell'immaginazione non è, come nell'errore cartesiano, la fuga da un mondo visibile per costruirne uno secondo un modello che se ne crea il soggetto: eternizzazione non significa immutevolezza. Eterno è ciò che non ha principio o fine, poiché ogni esperienza è un *unicum* del vivere che urta contro il soggetto: "non significa tuttavia 'tempo indeterminato', da 'riempire' a piacere [...]. Al contrario, si ampliano le potenzialità ontologiche dell'immagine, ovvero i modi con cui se ne può 'fare esperienza', rendendosi in questo modo coscienti che, per esempio, la questione generale della 'verità dell'immagine' diviene anche quello della sua autenticità, del suo rapporto con la cultura, lo spirito, la natura"²⁹. L'immaginato è in relazione con il soggetto nello spettro delle modalità di possibilità. L'immaginario è espressione di un mondo nella possibilità d'essere appercepito e significato.

"L'immaginazione non è dunque un magico e autonomo potere, ma una funzione dell'esperienza che agisce a partire dall'esteticità stessa dei fenomeni, dei loro contenuti apprensionali"³⁰. Immaginando, il soggetto non

²⁶ Ivi, 384-385.

²⁷ Cfr. Ivi, 412.

²⁸ A tal riguardo Lacan parla di un reale, un simbolico e un immaginario che "urta", ossia un incontro-scontro che pone resistenza, sussistenza ed esistenza in un "nodo". Noi affermiamo che il punto di incontro sia il chiasmo che pone in correlazione nell'orizzonte di senso quello che, attraverso ogni dimensione (immaginario, simbolico e reale), l'io appercepisce per orientarsi nel mondo come oggetto e soggetto in continuità di definizione proprio sé. Cfr. Lacan, *Il seminario*, 46ss.

²⁹ E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Cortina Editore, Milano 2001, 148.

³⁰ Ivi, 10.

attua altro che l'atteggiamento "naturale" di comprensione originaria nei confronti del mondo che lo circonda e attraverso l'articolazione delle percezioni, delle immagini, dei simboli, dei ricordi, delle anticipazioni giunge alla formulazione di una verità. Nel percorrere la strada dalla *doxa* all'*episteme* l'immaginario attua le variazioni del possibile, dando immagine all'invisibile, all'inesprimibile, all'inconscio. Quanto affermato ci porta a considerare come inadeguata la posizione sartriana che considera la coscienza del soggetto totalmente slegata e libera dal mondo esterno in relazione in termini di causalità con una immaginazione che ha potere di demondanizzarsi e vivere la propria libertà in termini assoluti. Sartre giunge a questa conclusione poiché analizza l'immaginazione come sola possibilità *ab origine* di porsi di fronte al mondo e di rappresentarlo senza oggetto. L'errore fondamentale si attua quando si dà verità assoluta al contenuto del pensiero negando all'oggetto in immagine ogni possibilità di esistenza nel mondo³¹. Trarre l'essere immaginato dal niente porterebbe all'illusione e alla fantasia. Come stiamo sostenendo l'immaginazione non è altro che la presenza del mondo in me nelle possibili aperture d'essere che contigualmente al mio essere nel mondo realizzano un immaginario capace di significare l'invisibile e l'inesprimibile del Reale. Sentito e percepito, invisibile e visibile si articolano nell'immaginario attraverso le espressioni di un mondo gravido d'essere. Il niente — o meglio, il vuoto d'essere — tra gli oggetti e i soggetti del mondo non è altro che lo spazio che permette la definizione, la correlazione e la distinzione³². Nell'immaginario tale spazio si traduce nel tempo delle possibilità che cristallizzano infiniti modi d'essere della cosa offrendo uno sguardo poli-prospettico. Un esempio che esplicita il concetto appena affermato può essere il tragitto che percorro da casa per giungere a lavoro. Se il primo giorno mi avvalgo di strumenti che mi permettono di giungere secondo il tragitto più breve la destinazione, quando nell'abitudine dell'operazione immagino (consapevolmente o inconsapevolmente) il tragitto che devo percorrere attraverso delle immagini di punti fissi di orientamento e, ripercorrerò il tragitto attendendo nell'esperienza del presentificarsi

³¹ A tal riguardo si rimanda a: Cfr. J.-P. Sartre, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, trad. it. di Raoul Kirchmayr, Einaudi, Torino 2007.

³² "Lo spazio è essenzialmente l'aperta possibilità di accogliere le cose nella concreta pienezza": P. Spinicci, *Il palazzo di Atlantide. Contributi per una fenomenologia della rappresentazione prospettica*, Guerini, Milano 1997, 36. Inoltre, si rimanda a tale testo per una più ampia trattazione del concetto di vuoto: Cfr. Ivi, 33ss.

dell'oggetto posto in immagini (un albero su un incrocio per effettuare una svolta ad esempio) e nella temporalità dell'immaginazione tutti gli sguardi d'insieme che ho rivissuto nelle precedenti occasioni: anche al variare delle condizioni, se di giorno o di notte o col sole o con la neve, riuscirò a non smarrire la strada, poiché nell'immaginario riesco a rimodulare le esperienze precedenti con variazioni possibili rispetto alla condizione attuale.

Il tempo dell'immaginazione ci permette infine di cogliere uno spazio intorno a noi che non presenta spaccature, fratture³³. Una continuità che non è solo nell'in sé del mondo, ma anche nella percezione immaginativa. È, come dire, una autopercezione immaginativa del mondo in sé dove il soggetto è compreso e significato nelle trame dell'essere: non solo immagino il mondo intorno a me, ma esso mi comprende e mi porta ad essere immaginato in quel mondo continuamente.

Il ruolo del simbolico

“Il simbolico si distingue per essere specializzato, se posso dire così, come buco. Ma la cosa sorprendente è che il vero buco sta qui [tra Reale e Immaginario, ndr], dove si rivela che non c'è Altro dell'Altro [...]. Al posto dell'Altro dell'Altro non c'è alcun ordine di esistenza [...] Posso pensare che il reale sia in sospenso”³⁴. Quando Lacan giunge a conclusione del seminario sul rapporto tra immaginario, reale e simbolo si rende conto che il “buco” dell'inconscio non è nel simbolico, ossia nel desiderio, ma nel reale che cerca un godimento. Un godimento che parte dall'essere di fronte ad un A/altro (che sia soggetto o oggetto) per esprimersi in un *sinthomo*, quale raccordo tra i tre aspetti ricercati. Il godimento ha un vuoto: quando reale e immaginario si incontrano non c'è Altro dell'Altro, manca la profondità che il simbolico offre legando l'esperienza all'immaginario in un senso continuo. Merleau-Ponty affermerebbe che “una cosa non è quindi effettivamente data nella percezione, ma è ripresa interiormente da noi, ricostruita e vissuta da noi in quanto è legata da un mondo di cui portiamo con noi le strutture fondamentali e di cui essa non è altro che una delle correzioni possibili”³⁵. Non siamo noi a costruire geometricamente il mondo intorno a noi attraverso la nostra

³³ Cfr. Ivi, 74.

³⁴ Lacan, *Il seminario*, 131-132.

³⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, 425.

percezione del Reale e non è la varianza della immaginazione che ricostruisce le sfaccettature delle varie prospettive: “Il mondo ha la sua unità [...]. È solo la conoscenza delle cose a variare”³⁶. Ciò che cambia è il senso con cui mi approccio alle esperienze, è il simbolico³⁷ che lega il soggetto al modo circostante che può essere espresso in termini di conoscenza. Nella relazione tra il Reale che percepisco e l’immaginario che abito c’è un “buco”: il godimento di cui non si può fare a meno e che è impossibile da sopportare³⁸. Rovesciando la medaglia il “buco” che stiamo analizzando non è altro che la catena significante che nei possibili cerca solo il potere causativo: dagli effetti cerca le cause e viceversa per la realizzazione del desiderio in un godimento. Il simbolico rompe la catena delle causalità e presentando un desiderio irraggiungibile³⁹ esercita una “castrazione”, una mancanza, un vuoto. L’io, nelle relazioni intessute nel mondo circostante, desidera. Il desiderio lo pone in continuo contrasto tra idealità trascendenti e il proprio sé ancorato in riferimenti immanenti. Il simbolo, quale *medium* che produce senso e significato, è ciò che realizza il mancato godimento del desiderio⁴⁰ e nel vuoto di tale mancanza rivela una mancanza di godimento, l’inesprimibile trascendenza dell’immanente esprimibilità dall’esperienza, sebbene cerchi di dare voce all’inesprimibile, esso resta nell’invisibile. L’io, percependosi tra un ideale futuro e la cruda realtà del presente, attraverso il simbolico raggiunge l’A/altro. Quel vuoto tra reale e immaginario – l’Alterità – è ciò che permette di non far sprofondare l’essere nel nulla, nel ni-ente: l’altro attraverso il suo riconoscimento mi fa scoprire di essere guardato, di essere parte del mondo. Quando mi riconosco come oggetto della visione dell’altro, desiderio del desiderio dell’altro riconosco quel ‘buco’ nel reale che è originato dall’immagine riflessa nell’orizzonte del mio immaginario da un

³⁶ Ivi, 426.

³⁷ Lacan concepisce il Reale, l’immaginario e il simbolico come tre registri inseparabili dell’esperienza: l’immaginario è il registro dell’identificazione dell’io con l’esperienza dell’immagine riflessa nello specchio; il simbolico è il registro dell’ordine del linguaggio e della conoscenza; infine il reale è il registro dell’Alterità assoluta, dell’Altro come cosa (godimento). Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali di psicoanalisi*, (1964) Einaudi, Torino 1979.

³⁸ Cfr. Lacan, *Il seminario. Libro XIII*, 139ss.

³⁹ Cfr. M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivizzazione*, Cortina Editore, Milano 2012, 136ss.

⁴⁰ Cfr. Ivi, 122ss.

Altro che mi interpella e mi inserisce nell'ordine del simbolico. Il vuoto tra immaginario e reale è ciò che permette di distinguere e non separare i due registri dell'esperienza: il vuoto è ciò che mi permette di definire l'inizio e la fine tra i due e allo stesso tempo è il luogo in cui si genera un campo di "forze" attrattive dove il desiderio del soggetto e dell'A/altro si polarizzano e curvano in una poliedricità di espressione d'essere capace di dare godimento, se non proprio al desiderio stesso, alla creatività del proprio sé.

L'immaginario, quindi, realizza quell'orizzonte in cui, nel soggetto, il desiderio prende forma e immagine e cerca una possibilità di diventare reale godimento – anche se nel Reale il desiderio castra il soggetto, poiché esso resiste al simbolo e alla percezione stessa⁴¹. Il ruolo del simbolico è quello di mettere in connessione il reale e l'immaginario e, seppur rifiutando ogni rappresentazione sintetica e univoca, attinge dall'incontenibile e dall'eccesso del reale la forza di produrre nuove prospettive che, grazie alle varianti dell'immaginario stesso, attraverso la funzione immaginativa, offrono la definizione del proprio sé quale espressione creativa del tendere alla realizzazione (reale-godimento) di un significato (simbolo-desiderio).

Il sé immaginativo

“Un cartesiano non si vede nello specchio: vede un manichino, un “fuori” [...]. La sua “immagine” nello specchio è un effetto della meccanica delle cose; se egli vi si riconosce, se la trova “somigliante”, è il suo pensiero che tesse questo legame; l'immagine speculare non è niente di lui”⁴². Quanto Merleau-Ponty scrive nell'opera *L'occhio e lo spirito* è il frutto maturo della sua produzione. Percepire e immaginare sono considerati i due modi con cui il soggetto prende posizione sul mondo. Ma anche sono i due modi con cui il soggetto vede, comprende e conosce:

⁴¹ “Siamo condotti a una contraddizione: la credenza alla cosa e al mondo non può significare se non la presunzione di una sintesi compiuta”: l'avvenire è solo la risultante della sintesi di percezioni temporalmente avvenuti in un passato e un presente che non esauriscono tutto l'essere nella sua totalità. Il reale resiste all'essere e lo supera. Cfr. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 430. Il desiderio non troverà mai pieno compimento nella sua totalità.

⁴² M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, trad. it di Anna Sordini, SE, Milano 1989, 30.

Così la visione si sdoppia: c'è la visione sulla quale rifletto e che non posso pensare se non come pensiero, ispezione dello Spirito, giudizio, lettura dei segni. E c'è la visione che ha luogo, pensiero onorario o istituito, schiacciato in un corpo proprio di cui non possiamo avere idea se non esercitandolo, e che introduce, fra spazio e pensiero, l'ordine autonomo di anima e di corpo. L'enigma della visione non è eliminato, ma rinviato dal "pensiero di vedere" alla visione in atto⁴³.

L'immaginazione è quella 'visione' che permette di pensare come pensiero e di ispezionare il mondo presso di me e che è intorno a me. Il sé immaginativo è, quindi, lo speculare dell'essere nel mondo, non nella gettatezza di uno stare con gli altri oggetti del mondo, ma come possibilità di abitare un mondo in maniera riflessa. Come soggetto abito tra le cose del mondo, mi percepisco come tale e nello stesso tempo ho la possibilità di essere origine di causalità nuova, in quanto soggetto capace di percepire e di avere godimento del mondo stesso. Non solo con il pensiero comprendo il legame tra il reale e l'immagine, ma realizzo nell'immagine speculare dell'immaginario tutti i campi di possibilità⁴⁴:

L'io è anzitutto immaginario poiché si genera a partire da un'immagine – forma che "situa l'istanza dell'io, prima ancora della sua determinazione sociale, in una linea di finzione". È proprio tale immagine speculare a operare un riposizionamento dell'io nei confronti del mondo, elevandolo statuariamente rispetto alla realtà che lo circonda, ponendolo quale modello per la realtà stessa, quale soggetto per gli oggetti del mondo – *pendant* necessario del suo essere soggetto – ispirando quindi quel sentimento di dominio sulla realtà che l'etimologia latina di soggetto e oggetto suggerisce. Un'etimologia a cui si richiama, etimologicamente, anche il termine tedesco che sta per rappresentazione, ovvero *vorstellung*, letteralmente *porre davanti*. Già la forma primordiale dell'io, allora, instaura un principio rappresentativo, ponendo la storia del soggetto all'interno del paradigma della rappresentazione. Originaria d'altronde, e lo abbiamo più volte ripetuto, è proprio l'immagine⁴⁵.

⁴³ Ivi, 39.

⁴⁴ Cfr. J. Bodini, *La parete speculare e lo schermo del Reale*, in "Rivista di Estetica" 55/2014, <https://doi.org/10.4000/estetica.949> (consultato il 12 dicembre 2021).

⁴⁵ Ivi, §10.

L'autore rileggendo Lacan, Lyotard e Merleau-Ponty riconosce come forma primordiale dell'io un Io-immagine. È la forma speculare dell'esserci nel mondo non solo come agente connettore di significati — nella migliore delle ipotesi come vorrebbe un cartesiano - , ma come significante capace di porsi dinanzi alle cose e di essere conosciuto e riconosciuto, come avviene nell'esperienza del bambino dinanzi allo sguardo della madre. È l'esperienza dell'essere visibili prima ancora di essere vedenti⁴⁶ che genera un sé immaginativo: un essere guardati non da un altro sguardo fisico, ma da uno sguardo simbolico che può essere rappresentato dall'immagine speculare dello specchio:

per poter costruire la propria immagine di soggetto intero, chi si pone davanti allo specchio deve, infatti, compiere un'operazione fondamentale per ottenere un'immagine speculare: elidere lo sguardo. Lo sguardo è quindi ciò cui l'io deve rinunciare per poter essere tale. In tal senso lo sguardo si scopre analogo al desiderio originario, rimosso in virtù della proibizione paterna attraverso la castrazione simbolica⁴⁷.

In quell'immagine c'è racchiusa l'alterità insita in me stesso, quell'apertura al mondo delle possibilità che plasma e riposiziona l'io reale nel mondo esterno. Lo sguardo eliso permette di riconoscere il groviglio di emozioni e passioni, tutte le comprensioni e i vissuti già sperimentati nella possibilità di rileggerne altri nuovi. È qui che lo sguardo percettivo lascia il posto ad uno sguardo poetico capace di trovare nessi ulteriori all'evidenza dell'esperienza. Sull'orizzonte dell'immaginario il proprio Sé desiderato-immaginario, coincidente e distante allo stesso tempo dall'io reale, traccia tutti i possibili percorsi per realizzare un godimento. Il sé immaginario, quindi, non è altro che l'immagine che trovo dell'io nel mondo all'interno del residuo di mondo in me. In questa immagine non sono solo un punto determinato geometricamente, ma una infinità di possibilità di presenza: "Io non sono semplicemente quell'essere puntiforme che si orienta rispetto al punto geometrico da dove è colta la prospettiva. Indubbiamente, in fondo al mio occhio si dipinge il quadro. Il quadro, certo, è nel mio occhio. Ma io, io sono

⁴⁶ A tal riguardo si rimanda a M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Testo stabilito da Claude Lefort, Trad. it. di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2007.

⁴⁷ Bodini, §15.

nel quadro”⁴⁸. C’è un chiasmo tra soggetto e mondo, tra io reale e sé immaginativo che non coincidono perfettamente, ma nell’intreccio di uno scarto essenziale si genera la dialettica di un essere poliedricamente espressivo e creativo operante nel mondo e inserito in esso. Il sé immaginativo anticipa l’esserci nel mondo presentando tutti i possibili d’azione. Con questo non vogliamo dire che temporalmente c’è dissociazione tra il sé immaginativo e l’io reale, ma nella indissociabilità c’è una precessione⁴⁹ reciproca che realizza una determinata presa sul mondo: “in questo circuito non esiste rottura, è impossibile dire che qui finisce la natura e incomincia l’uomo o l’espressione. È dunque l’Essere muto che viene, egli stesso, a manifestare il suo significato”⁵⁰.

Il sé immaginativo è la risultante di un desiderio che cerca un reale godimento attraverso una espressività data da un immaginario che plasma l’idea e la determinazione dell’essere Io nel mondo. Passo dopo passo, l’immagine speculare nell’immaginario – prodotta dal sé immaginativo – modifica e presentifica quello che desidero essere, a partire da quello che sono, manifestandosi nel suo significato di presenza nel mondo. Detto altrimenti, l’essere senziente e l’essere sentito, il mio percepire e l’essere percepito, il desiderato e il godimento di tale desiderio, il reale e l’onirico riflettono sullo specchio dell’immaginario quella immagine di sé che si tradurrà in espressioni concrete di identità, conoscenza e volontà.

⁴⁸ Lacan, *Il Seminario. Libro Xi*, 94-95.

⁴⁹ Cfr. Merleau-Ponty, *L’occhio e lo Spirito*, 58-60.

⁵⁰ Ivi, 59.

“COME UN’ONDA”: SULLA FILOSOFIA DI ANGELA ALES
BELLO
GRAZIA LANZARA*

Abstract

This volume is a collective tribute to Italian philosopher Angela Ales Bello, featuring contributions from international scholars. Presented in the Italian Senate on April 30, 2024, it explores contemporary phenomenology through Ales Bello’s original hyletic-noetic approach, emphasizing links with Thomism and mysticism. The work is divided into sections on anthropology, metaphysics, pedagogy, gender, and the inner life. Central is the figure of the *Maestra*—not just a teacher, but a guide fostering a community of thought. The essays reflect Ales Bello’s unique balance of academic rigor, interdisciplinary openness, and educational commitment. Her vision renews *philosophia perennis* for today’s world.

Keywords: Phenomenology, Dual Anthropology, Edith Stein, Interiority

Il 30 Aprile scorso presso la Sala dell’Istituto di Santa Maria in Aquiro del Senato della Repubblica a Roma è stato presentato il Libro *Come un'onda. In dialogo con Angela Ales Bello*, ed. Studium 2024. Si tratta di un omaggio alla filosofa Angela Ales Bello¹ che ha dato un grande contributo alla storia della

* Professoressa di Filosofia Contemporanea, Studio Teologico Interdiocesano di Reggio, affiliato alla Facoltà Teologica dell’Emilia-Romagna.

¹ Presidente Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche e Società Internazionale di Fenomenologia della Religione, Professoressa Emerita di Storia della Filosofia Contemporanea presso l’Università Lateranense. È membro della Commissione Teologica del Dicastero delle Cause dei Santi. È Visiting Professor presso la Pontificia Università Antonianum di Roma e l’Università Statale di San Paolo Brasile. I suoi studi e le sue pubblicazioni vertono prevalentemente sulla fenomenologia “classica” di Edmund Husserl e Edith Stein in rapporto al pensiero filosofico del passato e del presente. Il suo libro più recente *Edith Stein and Edmund Husserl. Philosophical Exchanges* è stato pubblicato da Lexington Books, London nel 2025.

DOI Code: 10.1285/i18285368aXXXIXn109p321

filosofia italiana e internazionale. Un tributo condotto a più voci dalle ex-allieve ed ex-allievi, ormai docenti universitari e di scuole statali e da filosofe e filosofi di vari Paesi, tutti legati alla fenomenologa romana da lunga amicizia. Il testo entra in dialogo con i problemi fondamentali della storia della filosofia ponendoli a confronto con il metodo fenomenologico hyletico-noetico sviluppato da Ales Bello e dalla scuola che ella ha contribuito a formare durante gli anni di insegnamento universitario in Italia e all'estero. L'evento in Senato è stato organizzato dal Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche e dalla Società Internazionale di Fenomenologia della Religione coordinati dal Comitato Scientifico preposto all'organizzazione dell'evento e composto dai curatori del libro Mobeen Shahid (docente presso la Pontificia Università Urbaniana e presidente della Consulta Italiana sulla Libertà Religiosa o Credo), Anna Maria Pezzella (docente presso la Pontificia Università Lateranense, Direttrice AIES e Presidente Associazione Persona al Centro) e da Grazia Lanzara (docente di Filosofia Contemporanea dello Studio Teologico Interdiocesano di Reggio Emilia affiliato alla Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna e di Lettere nei Licei).

Nel libro sono affrontate varie aree di ricerca che la professoressa Ales Bello ha indagato studiando, insegnando e pubblicando su Edmund Husserl, Edith Stein e la scuola femminile di fenomenologia inizialmente afferente al Gruppo di Gottinga. L'introduzione ai lavori dell'evento è stata affidata ai promotori e rappresentanti delle Istituzioni: On. Luisa Capitanio Santolini (Parlamentare, Presidente dell'Associazione Parlamentare Amici del Pakistan) Sen. Marco Dreosto (Segretario della 3ª Commissione Permanente (Affari esteri e difesa) e On. Federica Onori (Segretaria della 3ª Commissione Permanente della Camera dei Deputati (Affari Esteri e Comunitari).

Il prof. Alberto Carrara (Decano della Facoltà di Filosofia e Direttore del Gruppo di Neurobioetica, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum) è stato il moderatore che ha guidato l'intervento dei relatori a partire da Lorella Congiunti (professoressa di Metafisica, Facoltà di Filosofia, Pontificia Università Urbaniana; Presidente della Società Internazionale Tommaso d'Aquino, che si è soffermata in modo particolare sul titolo del Libro "*Come un'onda*" tratto dal contributo di Michele d'Ambra. "Il pensiero di Ales Bello ha un andamento che ci fa pensare a *un'onda del mare* che torna sempre di nuovo ancora alla stessa spiaggia determinandone la forma con il suo movimento". A tal proposito, chiarisce Congiunti, la curatrice Anna Maria Pezzella nell'*Introduzione* al Testo scrive che: "l'onda che giunge alla riva o

che si infrange sulla costa non è mai la stessa e così anche la riflessione di Ales Bello, pur ritornando su temi già esplorati, non è mai identica” e per dare ancora più corpo alla similitudine bisogna ricordare che “nel modo ondoso non c'è uno spostamento d'acqua perché le particelle ritornano sempre al punto di partenza e così le questioni indagate dalla professoressa ritornano, perché saldamente ancorate al fondo fenomenologico”.

Congiunti, soffermandosi poi sul periodo romano degli anni Settanta, elenca i numerosi incontri di Ales Bello con esponenti della filosofia tomista e neotomista. Da un punto di vista teoretico emerge, infatti, l'impegno della filosofa in una duplice direzione: da un lato, l'approfondimento, a partire dalle opere di Edith Stein, del rapporto tra la fenomenologia e il tomismo, dall'altro l'applicazione dei risultati del metodo fenomenologico all'antropologia. Nel 1974 Ales Bello partecipò a quel grandioso congresso che fu organizzato a Roma e a Napoli per il Settimo Centenario della nascita di Tommaso D'Aquino. Quel congresso straordinario è stato definito il più grande evento ecclesiale del Novecento dopo il Concilio Vaticano II, perché vi presero parte tutti i grandi filosofi e teologi del momento legati allo studio di San Tommaso e in quel consesso, ribadisce Congiunti, troviamo anche la Nostra con il contributo *Fenomenologia e Tomismo in Edith Stein*. Sono gli anni in cui Armando Rigobello e Padre D'Amore con Padre Abelardo Lobato, su impulso del cardinale Wojtyła, daranno luogo a quella che ancora oggi si chiama *La Società Internazionale Tommaso d'Aquino* (SITA).

Il tema della metafisica connota in maniera profonda l'atteggiamento della nostra Autrice, la quale, seguendo la Stein, mostra come tra fenomenologia e tomismo ci sia un interesse comune verso l'“essenza dell'esistenza” smascherando quelli che spesso vengono presentati come approcci contrapposti, mostrandone i fondamenti armonici e comuni. Da questa antropologia metafisica emerge il tema dell'antropologia duale e la questione della donna. Lorella Congiunti sottolinea come Roberta Lanfredini, professoressa di Filosofia teoretica, Gnoseologia e Pensiero critico e strategie argomentative presso l'Università degli studi di Firenze, nel suo contributo, metta in evidenza l'interesse di Ales Bello per le fenomenologhe donne, a riprova che il metodo di Husserl corrisponde maggiormente alla sensibilità femminile.

Il secondo relatore Andrea Bizzozero (professore aggiunto di Storia della filosofia antica presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Antonianum), pur non essendo stato discepolo di Ales Bello né uno

specialista particolare del pensiero di Edith Stein, si è accostato a questo denso volume soffermandosi sui saggi della terza parte dal titolo *Antropologia duale: una riflessione fenomenologica*. Il primo aspetto che emerge è legato ad una questione di carattere metodologico, come scrive Maria Cecilia Isatto Parise (docente e membro del Comitato consultivo de l'Officina Municipal-Escola de Cidadania e Gestão Pública, San Paolo, Brasile), laddove a chiusura del saggio *L'antropologia duale di Edith Stein per Angela Ales Bello. Un filosofare al femminile* riconosce ad Ales Bello il merito di aver messo in dialogo Edmund Husserl e Edith Stein considerati non più semplicemente come Maestro e discepolo, ma come Maestri di pari dignità, la cui pratica della filosofia prende una forma specifica e caratterizzante del maschile e del femminile.

L'aspetto peculiare del metodo filosofico di Ales Bello, per Bizzozero, è proprio questa capacità di mettersi in ascolto dell'umano nel suo dirsi al maschile e al femminile, quasi per testimoniare l'impossibilità di ridurre l'umano a una forma o un solo modo di dire e dirsi. Un secondo tratto di carattere metodologico è la passione con la quale Ales Bello tiene in conto il "qui e ora" il "suo e il nostro" quale luogo imprescindibile per un'autentica pratica filosofica.

La prospettiva di una antropologia duale si traduce nella Stein come in Ales Bello nell'impegno a rispondere all'urgenza educativa che chiede la risposta responsabile di un pensiero e di una pratica adulte nel senso kantiano del termine. Daniela Verducci (già docente di Filosofia Morale e Antropologia filosofica all'Università di Macerata), osserva Bizzozero, con il suo *L'antropologia duale come cifra del pensiero e della prassi filosofica di Ales Bello*, riesce a marcare questo tratto ancora così importante per la filosofia di oggi, "in sé mai destituita dal compito e dalla responsabilità educatrice che accompagna e inquieta il torpore della società". Un terzo aspetto, in parte riverbero dei due precedenti, è quello che si può sintetizzare con l'espressione "filosofia in prima persona", non nel senso dell'io detto o dell'io fatto, quasi come fosse questa primazia a dover interessare alla filosofia, bensì un "in prima persona" come coinvolgimento e compromissione personale. Roberta Lanfredini coglie molto bene questo aspetto del filosofare di Ales Bello "filosofa in prima persona", un connaturato desiderio di condurre una vita filosofica, cioè impegnata nel pensiero e nella pratica per un esercizio di cura nei confronti del proprio tempo e del proprio contesto in quanto "una vita filosofica richiede coraggio".

In chiusura, Bizzozzero fa riferimento alla lettura di *Genesi 2* sulla scia di Stein, una prospettiva ermeneutica che avrebbe al centro una caduta o la frattura di un rapporto in origine armonico e pieno, frattura che si sarebbe consumata nel tempo del peccato. Infatti, se per un attimo si prendesse in considerazione il senso eziologico del testo letto nel contesto nel quale stato è concepito non si potrà escludere a priori che quei racconti, pur nella diversità delle loro tradizioni, parlano sì dell'origine di una condizione e di un disordine in riferimento a quello reale che il popolo d'Israele vive nella cattività babilonese, ma di intendersi come una promessa, come una prospettiva futura che attende la piena realizzazione. In tal modo il progetto Divino non è quello all'origine che si è infranto in un tempo indeterminato e indeterminabile. Tale osservazione permette forse di riconoscere molto semplicemente che l'umano è più una relazione in divenire verso una promessa che un "dovere essere". Oggi, resta da chiedersi - continua Bizzozzero - come tradurre l'impegno della Stein di assimilare il metodo fenomenologico in dialogo con la metafisica cristiana in una prospettiva di riflessione fecondata a partire dalla sua pratica cristiana come vorrebbe, d'altra parte, la stessa Ales Bello. Se oggi non si può più parlare di una metafisica cristiana se mai sia esistita in una forma univoca, si apre davanti a noi la sfida di pensare a nuovi dialoghi e a nuove contaminazioni del metodo fenomenologico in vista di una nuova risposta alle sfide educative che appassionano la Stein e alla quale si è intimamente associata Ales Bello.

La terza relatrice è Anna Maria Pezzella, discepola della professoressa Angela Ales Bello e grande esperta nell'ambito della fenomenologia. Essendo anche la curatrice del libro, Pezzella delinea i motivi ispiratori dello stesso per poi fare una riflessione sul ruolo del Maestro. L'intento del libro, per Pezzella, è prevalentemente quello di mostrare il contributo che Ales Bello ha dato al nostro tempo: attraverso la filosofia classica in particolare la fenomenologia, ella ha intercettato, con largo anticipo, tendenze, problemi e snodi, ma non solo; Ales Bello ha scoperto Edith Stein per l'Italia e con lei sono iniziate le traduzioni delle opere della Stein in italiano che hanno prodotto una vera e propria *Renaissance* steiniana non solo in Italia, ma anche all'estero, e contemporaneamente ha fornito una nuova configurazione al pensiero di Edmund Husserl, battendo delle piste mai esplorate fino in fondo: la questione della storia, il problema di Dio, le questioni etiche, etc. Tali ricerche, unitamente alla pubblicazione di diversi testi inediti da lei tradotti in italiano, hanno contribuito a dare un più ampio respiro alla filosofia

husserliana, liberandola dai pregiudizi e sdoganandola poi da quella che è l'accusa di idealismo e di solipsismo. A causa della ricchezza del pensiero alesbelliano nel libro *Come un'onda* si è dovuto operare delle scelte nell'individuazione dei nuclei tematici ivi confluiti. Pur nella consapevolezza dei limiti che qualsiasi scelta avrebbe comportato si è partiti, appunto, dalla biografia per poi toccare i temi più cari alla Nostra: l'antropologia anche nella sua delineazione duale, il rapporto con la vita, con la storia, la riflessione sullo Stato, la religione e la mistica. Questo effettivamente, afferma Pezzella, è sintomo di una assimilazione e di una visione comunitaria che è stata trasmessa da Ales Bello attraverso l'insegnamento di Husserl e di Stein, cioè quella di una comunità di filosofi e di filosofe che nello spirito di apertura e di accoglienza reciproca "pensano insieme".

Questa non è una capacità innata, bisogna impararla, pertanto, il ruolo di una guida, il ruolo di una di una Maestra è importante. Il pregio di maestri e delle maestre è quel qualcosa in più, quel *magis* che in latino è un avverbio al grado comparativo in cui si indica il possesso di una qualità in più rispetto a qualcosa o a qualcuno: il maestro si distingue dal professore, perché i professori sono funzionari, invece il Maestro o la Maestra sono unici, perché "le parole gli appartengono". Anna Maria Pezzella riprende questa riflessione da Maria Zambrano, secondo la quale il maestro, la maestra coincide con la sua presenza, per cui vederlo e ascoltarlo fanno un tutt'uno. Essere un maestro o essere una maestra non è essere semplicemente depositari di un sapere, ma essere maestro/maestra vuol dire rendere vivo un sapere, trasformarlo in cibo per la crescita personale. Per fare ciò, però, è necessario che il maestro o la maestra l'abbia già trasformata da un oggetto ideale in un nutrimento per la crescita, solo in questo modo egli/ella potrà divenire maestro o maestra e rispecchiare la sua natura più autentica. Ella ha il dono di aprire la possibilità di vita, dimostrare modalità differenti di stare al mondo e se non trasmettesse il suo insegnamento a coloro che gli/le sono affidati e, inizialmente, a tutti si muterebbe in una controfigura di se stesso o di se stessa. Il Maestro, quindi la Maestra, consente a quanti gli si affidano e le si affidano di trovare la propria strada è quel sostegno che permetterà all'allievo o all'allieva di capire la via che deve seguire per realizzare se stesso.

È per questo che, per Maria Zambrano, quella del Maestro e quello della Maestra è tra le vocazioni più indispensabili, la più prossima a quella dell'autore di una vita, perché la conduce alla piena realizzazione di sé e degli altri e, per tale motivo, la sua azione è una sorta di conversione che implica

un cambiamento radicale di atteggiamento. Se non vi fosse un maestro o una maestra, qualcuno a cui domandare si rischierebbe di rimanere chiusi nel labirinto della mente come il Minotauro pieno di impeto, ma senza alcuna possibilità di uscita, mentre la presenza del maestro, della maestra offre la possibilità di uno spazio e di un tempo per esprimersi.

La relazione educativa mette in comunicazione due universi ed inizia quando c'è una domanda, quando l'allievo ha la necessità di dare una risposta a sé stesso per colmare delle lacune. La domanda la si pone a colui che si riconosce Maestro, per cui in lui, in lei si ritrovano le proprie domande. Le parole del maestro o della maestra rivelano un bisogno, ma lasciano intravedere anche delle possibili vie d'uscita. Il maestro o la maestra hanno il dono di risvegliare, facendo sentire che l'allievo ha tutto il tempo per scoprirsi e per liberarsi dall'ignoranza, solo quando il giovane e la giovane avranno questa consapevolezza allora nascerà il discepolo, nascerà la discepola. Il pensiero del maestro penetra nella mente del discepolo distruggendo le sue confusioni, dice Maria Zambrano, mettendo così ordine. In virtù di questo ordine, si inizia a essere trasparenti a se stessi. Eppure, la storia della filosofia è puntellata da relazioni assai difficili tra Maestro e allievo, se pensiamo soltanto al Novecento, ci sono delle rotture clamorose tra Husserl e Heidegger, tra Heidegger e Hannah Arendt e, in parte, tra Ortega y Gasset e Maria Zambrano. Pezzella, però, ricorda il diverso rapporto tra Edith Stein ed Edmund Husserl. La prima è andata via da Husserl perché non riusciva a lavorare in maniera autonoma, eppure Stein ha sempre conservato un aspetto profondissimo per il Maestro e anche il Maestro serberà per lei un affetto profondo che emerge in modo chiaro dalle lettere. Edith Stein chiama sempre Husserl “il caro Maestro” e ha sempre sue notizie, e prima di lasciare Breslavia, prima di entrare in convento Husserl le aveva scritto in modo così affettuoso e comprensivo che la Stein porterà con sé il biglietto fino ad Echt, così come porterà ad Echt, dove sarà presa e portata ad Auschwitz, anche la foto di Husserl inviatale dalla moglie Malvine dopo la morte del marito. Per mettere ancora in evidenza il rapporto tra i due, quando Stein prende i voti, Husserl le scrive da Friburgo: “Quanto volentieri verremmo alla grande e gioiosa festa della vestizione con la quale la sua vita prende una nuova svolta benedetta. Con il cuore siamo lì con lei e parteciperemo interiormente da lontano. Per noi il carico degli anni è divenuto molto pesante. Il suo vecchio Maestro Edmund Husserl”. La notizia della morte del maestro arriva a Edith Stein attraverso Suor Adelgundis, il Maestro muore il 27 aprile del 1938 e lei

si indigna nell'apprendere che questa notizia è stata trasmessa quasi con indifferenza. Questo è l'unico momento in cui emerge un aspetto del suo carattere che conoscevamo poco: l'indignazione. Pezzella ricorda la lettera che la Stein scrisse subito dopo: "ai posteri si potrebbero quasi rivolgere le parole dure che Goethe rivolge agli spregiatori di Hans Sachs: sia bandito nella *pozza delle rane quel popolo che spregia il suo Maestro*". Questo vuol dire che il Maestro lascia una traccia profonda nella Stein che, anche al di là delle differenze di pensiero, un maestro, una maestra lasciano un'eredità di pensiero, ma soprattutto di affetto che, quando è autentico, nessuno divergenza teorica può scalfire.

Il quarto relatore, presentato da Carrara, è stato il professor Francesco Valerio Tommasi (professore associato di storia della filosofia della Sapienza Università di Roma). Valerio Tommasi ha accolto e letto con grande interesse il bel volume dedicato ad Ales Bello, pur non essendone un allievo diretto. Tanti i punti nell'insegnamento di Angela Ales Bello e tanti sono i punti toccati dal Libro, ma quello che Valerio Tommasi mette in evidenza nella ricerca e nella riflessione di Angela Ales Bello e nel suo insegnamento è la profonda e continua ricerca di un equilibrio, non una staticità né una banale medianità che diventa "mediocrità", ma un "tenere insieme" una tensione dinamica di elementi che apparentemente possono sembrare opposti e che invece vengono armonizzati ed equilibrati. L'immagine dell'onda che dà il titolo al Volume restituisce, per certi aspetti, un senso di ripetitività e di identità e che, per altro verso, è comunque sempre nuova e quindi crea un movimento e una diversità: equilibrio tra identità e diversità. Tommasi ha lavorato sull'aspetto dell'"equilibrio" che Angela Ales Bello mantiene tra l'impostazione fenomenologica degli autori e delle autrici a cui si è dedicata e il pensiero della Tradizione Tomista. Il primo articolo che Tommasi ha avuto modo di studiare è stato un contributo di Ales Bello sulla rivista Sapienza del 1974 dedicato alla *philosophia perennis* in riferimento alla possibilità di Edith Stein di mediare tra la Fenomenologia, Pensiero Moderno e Tomismo, questo elemento è quello che inizialmente mosse l'interesse di Tommasi verso Edith Stein quando decise di scrivere la tesi di laurea sostenuto dal relatore Marco Maria Olivetti che lo indirizzò ai lavori di Angela Ales Bello. Lo studio della fenomenologia di Ales Bello all'interno della tradizione cristiana e in particolare nel contesto delle Università Pontificie costituiva un elemento di novità, di innovazione, di modernità molto forte. Questo accomunava Ales Bello con il cardinale Wojtyła e con

figure di spicco della Chiesa sotto quella spinta a innovarsi e tener conto della Modernità e della Contemporaneità, considerando le istanze che provengono dal mondo senza arroccarsi in una tradizione statica, ma in una dinamicità equilibrata e aperta. Stesso equilibrio si trova nella lettura di Edith Stein all'interno del movimento fenomenologico come una figura che comprendeva le due istanze: quella idealistica e quella realistica. Solitamente la Stein viene associata ai primi discepoli di Husserl quelli che studiarono a Gottinga e tennero una impostazione appunto legata al realismo della fenomenologia concepito immediatamente come più aperto alle possibilità della metafisica, "il primo Husserl" fu accusato, infatti, di fondare una nuova Scolastica. Edith Stein come pensatrice poi convertita e aperta alla metafisica viene troppo frettolosamente schiacciata su questa impostazione realistica. Stein, invece, arriva a Friburgo quando Husserl pubblica il primo volume delle *Ide per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* e condivide fino all'ultima opera, cioè *Essere finito e Essere eterno*, la cosiddetta svolta trascendentale, quindi, l'approccio idealistico di lunga durata kantiana. E anche da questo punto di vista gli studi di Angela Ales Bello mettono in luce come la Stein non sia semplicemente una fenomenologa realista nel senso dei gottinghesi. L'equilibrio si ritrova anche nel femminismo di Ales Bello nelle sue ricerche e nella sua attività tra la filosofia e le altre discipline.

Il Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, presieduto da Ales Bello, è un cenacolo in cui filosofia, psicologia, teologia e scienze si sono incontrate in un dialogo aperto e fecondo al di là degli steccati delle discipline. Equilibrio tra ragione e fede non solo fede, non solo teologia, ma anche l'aspetto della mistica che si ritrova in alcune delle fenomenologhe a cui Angela Ales Bello ha reso giustizia e ha introdotto alla ricerca. Infine, la passione e l'interesse verso le discipline e le tradizioni orientali contribuiscono ulteriormente a questo equilibrio complessivo nel rapporto tra la fedeltà agli autori e la libertà interpretativa negli studi alesbelliani, un'attenzione storico-filosofica e contemporaneamente ermeneutico-filosofica, un equilibrio tra il rigore, l'esigenza nello studio e la capacità di insegnare in modo chiaro anche a persone digiune di filosofia. In tutti questi aspetti Tommasi ha trovato in Ales Bello una incarnazione e attualizzazione della figura di Edith Stein.

La quinta relatrice è stata la professoressa Grazia Lanzara che è anche autrice di un saggio nella Seconda Sezione del volume dal titolo *Antropologia e metafisica. Edmund Husserl, Edith Stein, Angela Ales Bello a confronto* in

cui si fanno dialogare i tre filosofi con la psicologia fenomenologica, con l'hyletica, con la teleologia e con il tema di Dio. *La via dell'interiorità* è un tema molto indagato da Angela Ales Bello che l'accomuna a Husserl e alla Stein nel solco della filosofia agostiniana. L'opera di Edith Stein, sulla base della ricerca, della traduzione e della lettura interpretativa offerta da Angela Ales Bello, appare strutturata da un atteggiamento speculativo particolarmente affine a quello di sant'Agostino. Ales Bello mostra le affinità metodologiche e teoretiche tra Edith Stein e il Vescovo d'Ippona sul piano filosofico, antropologico e teologico e stabilisce una relazione tra le basi speculative dei due pensatori per una lettura della realtà che privilegia l'intuitività lungo il terreno interstiziale tra filosofia e antropologia. Fenomenologia e teoresi agostiniana sono intrecciate, articolando in modo efficace le complesse sfumature legate al *vivere interiore*. Pertanto, all'interno di un cammino d'ascesa intellettuale, tipico della filosofia occidentale, nella doppia stratificazione ebraico-cristiana e greca, ci si sposta su questioni di ordine ontologico-metafisiche; un percorso esistenziale di *morte e risurrezione* consumato nell'*interiorità*. Ales Bello più volte ha ribadito che, sulle orme di Agostino, Edith Stein guadagna la dimensione interiore come sede privilegiata dell'*esperienza della verità*: tra interiorità, alterità e trascendenza.

Negli scritti della filosofa Angela Ales Bello si può cogliere, altresì, il confronto privilegiato tra i risultati ottenuti dalla Stein e un'antropologia trinitaria, a partire dalla formula agostiniana dell'*imago Trinitatis*: memoria / intelletto / volontà e si indica una naturale co-appartenenza tra *intenzionalità* e *interiorità*. Sia Edith Stein che Ales Bello seguono l'invito agostiniano a ricercare "la verità che abita nell'interiorità", da qui si cerca di spiegare che Dio è una Trascendenza interiore, che si affaccia alla Coscienza fenomenologica "in modo totalmente diverso dalle altre trascendenze", in un rimando reciproco tra trascendenza e immanenza. Ales Bello ricollega anche la metafora del Castello interiore al senso dell'autoesperienza fenomenologica rivelatasi tutt'altro che solipsistica e, anzi, proprio per la presenza del vissuto dell'empatia, costitutivamente aperta all'interiorità come al senso personale del "noi", secondo una sensibilità marcatamente agostiniana. Anche Teresa d'Avila ha confermato Agostino sostenendo che l'intimo più profondo dell'anima è dimora della Trinità. Angela Ales Bello, Edith Stein, Agostino e, non ultimi, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce hanno mostrato che anche l'esperienza mistica si può sottoporre ad analisi e può essere descritta

fin dove la comprensione intellettuale e la parola poetica si trasformano in ineffabile contemplazione amorosa.

In ultima istanza, la professoressa Francesca Brezzi (docente di Filosofia Morale presso l'Università Roma Tre, già Direttore del dipartimento di Filosofia, è delegata del Rettore per le Pari Opportunità-Studi di Genere) ha osservato che in tutti gli interventi sul libro sono stati ripresi quasi tutti i temi sviluppati da Angela Ales Bello in una sorta di mirabile armonia prestabilita. Il pensiero di Ales Bello intercetta gli snodi speculativi più significativi rispetto agli studi fenomenologici italiani e internazionali ai problemi fondamentali della *philosophia perennis*. Brezzi non può che introdurre il concetto di amicizia, perché quello che la lega ad Angela Ales Bello è una grande amicizia che risale agli anni universitari alla Sapienza i cui corsi di Filosofia erano poco frequentati e questo faceva in modo che si conoscessero tutti anche per le proprie idee e, in quel contesto fortemente laico, Ales Bello spiccava per la sua serietà e il suo rigore intellettuale e morale. L'amicizia tra le due studiose si è poi cementata lungo gli anni, racconta Brezzi, anche nelle forme più lievi con le passeggiate in montagna, con le cene, con i racconti appunto delle varie esperienze e con lo scambio dei libri come avvenne nel '98 quando uscirono *La passione per la verità* di Ales Bello e *La passione di pensare* a testimonianza di una ricerca parallela e fondata su una comunione intellettuale. Per Brezzi uno dei meriti di Ales Bello è di essere riuscita a creare intorno a sé una comunità di studiosi come un "cantiere aperto" in dialogo continuo con altre discipline. In questa comunità, Ales Bello ha svolto un'azione di Maestra, aggiunge Brezzi, soprattutto di maternità spirituale e se Platone nel *Simposio* dice che la maternità spirituale è affidata agli uomini, Angela Ales Bello è un chiarissimo esempio di maternità spirituale di grande rigore, non solo un *maternage* emotivo, ma una maternità di grande esigenza affinché l'altro esprima la sua verità. I due punti messi a fuoco da Brezzi sono significativamente "maternità e pluralismo", per cui la parola più adatta da rivolgere alla sua amica filosofa è *Reconnissance* che implica "riconoscimento" e "riconoscenza". Brezzi afferma, inoltre, di essere arrivata al femminismo dopo aver seguito questo atteggiamento alesbelliano di attività editoriale, un atteggiamento interessante rispetto ad una comunità che, come un gioco di specchi alla Borges, si rispecchia nella comunità che si era creata intorno a Husserl. La Comunità Fenomenologica Romana esalta e focalizza soprattutto la figura delle tre filosofe: Edith Stein, Gerda Walther e Hedwig-Conrad Martius,

perché crede che il metodo fenomenologico sia più adatto al genio femminile, per questo suo andare all'essenza delle cose, questo cogliere la *vivenza*. Fin da *Fenomenologia dell'essere umano* Brezzi trova una maggiore aderenza della Filosofa romana ai principi del femminismo attraverso la posizione di Edith Stein, un'aderenza che culmina in *Assonanze e Dissonanze* che Brezzi legge come un bellissimo Romanzo. In *Ti racconto l'aldilà*, invece, è particolarmente interessante la spinta non solo verso il tema di un'esistenza post mortem, ma anche l'indagine della dimensione del *multiversum*. Tanti ancora gli argomenti che Ales Bello ha lanciato che saranno presto oggetto di discussione, di questo è sicura la Professoressa Brezzi che finisce il suo intervento ringraziando Angela Ales Bello per il suo "esserci".

A conclusione, la filosofa Angela Ales Bello esprime la sua ammirazione per il "simposio culturale" che si è creato intorno al libro "*Come un'onda*". In questa comunità è necessario che i due livelli quello dell'immanenza e quello della trascendenza siano contemporaneamente tenuti presenti e connessi da ciò che dà senso. Quello che dà senso alla nostra vita, dice Ales Bello, è il rapporto con gli altri, ma un rapporto di amicizia, di pace, di accordo che è, in ultima analisi, il tema della comunità e dello Stato che è declinato anche in senso politico dalla Stein. Ales Bello racconta come l'approdo alla fenomenologia sia avvenuto grazie al professor Franco Lombardi, della Facoltà di Filosofia dell'Università La Sapienza, che voleva che qualcuno chiarisse in che cosa consistesse la fenomenologia di Husserl, invitando la giovane studentessa Angela Bello a occuparsi di questa tematica che ella svilupperà nella tesi di laurea e nel lavoro di dottorato. Conoscendo la storia della filosofia, Ales Bello scoprì che il metodo fenomenologico, in quanto ricerca del "senso delle cose", consentiva una capacità di penetrazione nella realtà e nel "senso di se stessi" davvero eccezionale. In termini classici, Ales Bello vi coglieva la compresenza di Agostino e Tommaso: oggettivazione e interiorità; Husserl apriva questa strada nella contemporaneità con una comunità dove c'erano molte donne e, tra queste donne, la Stein è quella che evidentemente aveva colto meglio l'aspetto trascendentale per cui la dimensione dell'interiorità veniva colta effettivamente nel suo "senso ultimo". Dall'analisi fenomenologica sull'essenza della persona umana sia arriva alla complessa e comune stratificazione dell'essere umano in tutte le culture, dalle primitive alle contemporanee. In Occidente, ribadisce la filosofa, è stata sicuramente esercitata un tipo di riflessione critica alla ricerca del senso e questo

conferisce non una superiorità, ma una maggiore responsabilità nei confronti di tutte le altre culture. Questa comune e profonda umanità deve essere rispettata nelle diversità e ciò è messo in assoluta evidenza nell'ultimo libro che Ales Bello ha scritto commentando Papa Francesco: *Amore senza confini. La caritas negli scritti dottrinali di Papa Francesco, 2025.*

Gli studi alesbelliani si riconnettono al tema “dell’interiorità agostiniana” che ha in sé “il sempre” come fondamento perché l’Eternità è impressa nell’essere umano. Nel linguaggio comune il “sempre” a livello di immanenza “non è davvero sempre”, però lo si dice perché piace e allora perché piace? Da dove viene, se le cose finiscono? Da questa domanda socratica si apre la questione della trascendenza, che sta in noi, ma non è prodotta da noi. Ales Bello afferma che, se abbiamo l’eterno dentro di noi, è consequenziale che non moriremo. Pertanto, bisogna essere grati a questi pensatori che, attraversando i luminosi sentieri della *philosophia perennis*, illuminano e aiutano a leggere la realtà, perché è la realtà stessa, se letta in un certo modo, ci “vincola” ad una unità oltre qualunque scissione caotica.

Il libro “In dialogo con Angela Ales Bello” è nato dalla dedizione dei vari autori e, soprattutto, autrici che hanno compreso l’importanza della Stein e di Husserl per la loro vita, per cui esso diviene uno strumento privilegiato per aprire nuovi orizzonti di dialogo *come un’onda senza fine.*