

Università degli Studi di Bergamo

**Dottorato di Ricerca in
ANTROPOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ**

POLIS IN FABULA
PER UN'EPISTEMOLOGIA DELLA CITTÀ

Supervisore:

Chiar.mo Prof. Mauro Ceruti

Tesi di:

Anna Lazzarini

Anno Accademico 2009/2010

La città degli uomini è andata altrove, sulle spiagge e sui monti, con i suoi usi, le sue ansie, il suo frastuono. Qui rimane soltanto lo spazio, il mondo arcano della memoria; il guscio immutevole delle cose; una conchiglia piena del fruscianti suono del mare, sulla riva deserta. Qui, soli, restiamo.

Carlo Levi, *Roma Fuggitiva*

INDICE

INTRODUZIONE	9
PARTE I	
LA CITTÀ. DIVENIRE DI FORME E DI VISIONI	19
Premessa	21
Capitolo I	
La città fra domande, tensioni, contraddizioni	
1.1 <i>Polis o civitas?</i>	27
1.1.1 Per un approccio linguistico alla città	28
1.1.2 <i>Polis e Civitas</i>	31
1.2 Sostare o andare oltre?	34
1.3 Polifonie urbane: la città delle differenze	37
1.4 Fra memoria e destinazione	44
Capitolo II	
La città e le forme dello spazio-tempo	
2.1 Il tempo, lo spazio e le loro configurazioni urbane	57
2.2 La città moderna europea	67
2.2.1 Modernità e stati nazionali	67
2.2.2 Narrazioni del moderno	70
2.2.3 Metropoli funzionalista: nuove metriche spaziali e temporali	77
2.2.4 Spazi del consumo: <i>passages</i> , gallerie, grandi magazzini	81
2.2.5 Centro e periferie	84
2.2.6 Razionalismo: quando ordine e funzione si mangiano la città	89
2.2.7 Il rapido declino della città-fabbrica	94

Capitolo III

Processi globali e articolazioni dello spazio-tempo

3.1 Fra locale e globale: un nuovo protagonismo per le città	99
3.2 Simultaneità despazializzata e dominio del presente	105
3.3 Il tempo è causa dell'irrelevanza dello spazio?	110
3.4 Tra flussi e luoghi: le città globali	115
3.5 Città infinite	123
3.6 Luoghi di consumo, consumo dei luoghi	131

PARTE II

LEGGERE E RACCONTARE LA CITTÀ

Premessa	141
----------	-----

Capitolo IV

Metafore urbane

4.1 La città come spazio di senso	149
4.2 Città come testo	158
4.2.1 L'elaborazione di Jurij Lotman: la semisfera	165
4.2.2 La concezione della città in Lotman	171
4.3 La città «palinsesto» e le sue molteplici letture	184
4.3.1 Il palinsesto: stratificazione, disseminazione e disegno unitario	198

Capitolo V

Leggere la città: le pratiche urbane

5.1 Architettura e narratività. la riflessione di Paul Ricoeur	207
5.2 Michel de Certeau: le pratiche «dal basso»	213
5.3 La città di pietra e la città vissuta	222

Capitolo VI	
Camminare per la città	
6.1 Erranze	229
6.2 Le strade della città	235
6.3 <i>Flânerie</i>	246
6.4 Raccontare la città dal basso	251
PARTE III	
LA DIMENSIONE PUBBLICA DELLA CITTÀ	257
Premessa	259
Capitolo VII	
Abitare tra flussi e luoghi	
7.1 La rivoluzione dello spazio	265
7.2 La città dei flussi	271
7.3 La città dei luoghi	277
7.4 Nuove responsabilità per la politica	284
7.5 Progettare le forme della città: pianificazione, architettura e design urbano	289
Capitolo VIII	
Rigenerare lo spazio pubblico	
8.1 Spazio pubblico come mondo in comune	295
8.2 Crisi delle istituzioni democratiche e disarticolazione della società civile	302
8.3 Tra frammenti e possibili ricomposizioni	310
8.4 Limiti e possibilità della «società civile» entro lo spazio pubblico	318
8.5 Speranze e insidie della comunità	327
8.6 Ripensare le forme dello spazio pubblico	333

Capitolo IX

Tradurre, immaginare, raccontare

9.1 La polifonia della città e l'esigenza della traduzione	343
9.2 La città fra simboli, racconti ed esperienze	350
9.3 Immaginare	360

BIBLIOGRAFIA

371

INTRODUZIONE

Esiste un oggetto di ricerca specifico che possiamo denominare «città»? E quali sono i saperi più adeguati ad analizzarlo?

La realtà urbana sembra oggi avvolta da un'opacità nuova motivata dall'accelerazione repentina, dall'estrema pervasività e dalla portata inedita dei cambiamenti che ne hanno investito le forme, la cultura, l'immagine. La difficoltà a «definire» la città, a comprenderne i tratti più significativi in modo unitario, sembra sempre più accomunare l'esperienza dei cittadini e degli studiosi. Un segnale interessante della profonda trasformazione della città e dell'inadeguatezza degli strumenti analitici e descrittivi tradizionali è il proliferare di discorsi e il ricorso a discipline sempre più numerose, soprattutto a quelle «di confine»: la letteratura, la fotografia e il cinema sembrano riuscire a cogliere aspetti altrimenti inesprimibili, a guardare in modo nuovo e a restituirne rappresentazioni e immagini, con linguaggi evocativi, anche in forma di frammento.

Resta la difficoltà a offrire una sintesi dell'esperienza urbana. Eppure, nello stesso tempo, continuiamo a rappresentarci la città come un disegno unitario, che presenta caratteri specifici in grado di definirla come esperienza storica, sociale, antropologica, economica, politica, simbolica e culturale.

L'approccio epistemologico della complessità, che qui abbiamo assunto, si esprime in uno sguardo interdisciplinare, che ha valorizzato soprattutto gli apporti di sociologia, semiotica, antropologia, storia e architettura, proprio a motivo delle caratteristiche specifiche dell'oggetto di studio. Inoltre, il taglio epistemologico della ricerca ci ha consentito di indagare le numerose interrelazioni fra queste discipline, offrendone una declinazione eminentemente teorica, e di intrecciarne una trama il più possibile coerente. È stato proprio il taglio epistemologico a permettere di individuare i nodi teorici essenziali e di precisare le problematiche più significative, favorendo in questo modo un'interpretazione e una rielaborazione critica dei molteplici apporti disciplinari.

La ricerca si concentra su un nodo teorico decisivo, ma nella letteratura raramente affrontato in modo esplicito, proprio per l'estensione e la complessità del campo fenomenico e disciplinare che interessa: ci siamo, infatti, interrogati sui tratti

distintivi che definiscono l'esperienza urbana, soprattutto nella sua declinazione contemporanea. L'interrogativo posto alla città investe la sua natura, la sua configurazione storica, le continue trasformazioni delle sue forme, il significato e il valore assunto nel processo complessivo di civilizzazione, le sue prospettive di sviluppo. Matrice delle più alte attività creatrici umane e protagonista della storia, della cultura e del pensiero, malgrado le incessanti metamorfosi cui da sempre è sottoposta, la città continua a essere generatrice di forme materiali e simboliche, a dare forma alle relazioni sociali, a offrire al discorso politico contenuti, linguaggi e pratiche.

L'interrogativo è radicale: è ancora definibile oggi la città? Oppure metamorfosi continue, ininterrotti sconfinamenti e disseminazioni globali potrebbero pregiudicare la nostra capacità di riconoscerla quale forma specifica di vita associata?

L'orizzonte teoretico in cui la ricerca prende corpo, attraversando diversi ambiti disciplinari, mostra come la città sia campo di forze contrapposte, che diventano elementi strutturali, costitutivi e irrinunciabili della sua stessa realtà. Le molteplici istanze che nella città convivono e si scontrano in maniera spesso drammatica generano contrapposizioni, antagonismi, differenze, conflitti.

In questo quadro, la riflessione si è articolata elaborando un'idea *polemologica* di città e di tessuto urbano. Nella forma urbana da sempre, infatti, si esprimono con forza alcune importanti tensioni: quella fra radicamento (*polis*) e patto (*civitas*), fra stasi e movimento, fra dimora e scambio, fra *otium* e *negotia*, fra differenze, fra memoria e progetto, origine e destinazione. Abbiamo dunque mostrato come tali tensioni ridisegnino continuamente la città, combinandosi insieme con le configurazioni spazio-temporali che essa nella storia assume: la città accade e prende forma proprio entro questi conflitti.

Queste vere e proprie dialettiche – la cui analisi interessa la prima parte del lavoro – , da un lato individuano elementi vitali e irrinunciabili della città, dall'altro continuano a generare domande e richieste contrapposte, cui mai si potranno offrire risposte definitive: alla città si chiede contemporaneamente di avere cura del luogo della dimora, dei luoghi reali e simbolici dell'incontro, ma allo stesso tempo di facilitare gli incessanti spostamenti, favorendo la costruzione di spazi di transito, adatti al passaggio di ogni genere di flussi e ai ritmi compressi dell'abitare contemporaneo; alla città si domanda di custodire lo spazio della memoria, ma di immaginare e progettare per il

futuro; di radicarci in un luogo in cui possiamo riconoscerci come comunità, ma anche di superare continuamente i suoi confini...

A partire da questo contesto di analisi, la ricerca propone un esame delle forme urbane proprie della città moderna e di quella globale. La città è infatti anche la forma in cui lo spazio, il tempo, e le loro reciproche articolazioni, costruiscono modalità dell'abitare, forgiando le molteplici attività umane, incarnano precisi modelli di cittadinanza, determinate pratiche sociali. È soprattutto dalla modernità in poi che lo spazio appare sotto molti aspetti il supporto materiale delle pratiche sociali di condivisione del tempo, che a sua volta determinano le stesse configurazioni spaziali della città. La città europea, sia pure con tensioni e contraddizioni, presenta un disegno politico coerente, un forte isomorfismo tra funzioni, saperi, poteri e territori, riuscendo a organizzare al proprio interno individui, gruppi, attività e servizi secondo i principi integratori propri dello stato nazionale e secondo una logica dello spazio e della circolazione funzionale alla fabbrica manifatturiera. La ricerca mostra come l'idea e il modello teorico che sottende la catena di montaggio si estendano per costruire griglie urbane e suburbane all'apparenza razionali, entro le quali lavoratori e cittadini possano condurre tutte le attività quotidiane.

I cambiamenti sono stati numerosi e rapidi, ma in ogni modo fino a qualche decennio fa non avevano sconvolto il disegno urbano, la sua logica di fondo e la possibilità di pensare progetti organici: le istituzioni dello stato nazionale, incarnate nei luoghi simbolici e la fabbrica, gli spazi produttivi, garantivano visibilità e stabilità, e costituivano il perno concettuale e spaziale della configurazione urbana, articolando il rapporto fra le strade, le vie di trasporto e le relazioni con gli spazi della residenza, soprattutto con i quartieri periferici, oggetto di crescenti attenzioni degli amministratori e degli urbanisti.

La logica funzionale di questo assetto e il modello razionalista in urbanistica e in architettura determinano l'assoggettamento dell'organizzazione degli spazi alla temporalità del modello fordista e a una rigida compartimentazione dei luoghi, secondo precise funzioni. Da qui si originano le contraddizioni più vistose che riguardano ad un tempo l'ordine territoriale e l'ordine sociale.

Ma con la crisi del sistema incentrato sulla grande fabbrica, il decentramento e la disseminazione della produzione al di fuori del tessuto urbano, si assiste al rapido

declino della città moderna fondata sui parametri della piena occupazione, sul lavoro, su una specifica idea di progresso. Contemporaneamente, la nascita della *rete globale*, in modo sempre più indipendente dai confini nazionali, attiva relazioni e scambi che rideclinano gli spazi e le funzioni dei territori e delle città. La rete modifica profondamente i processi di produzione, di diffusione e di scambio, così come le forme dell'esperienza, della comunicazione e della cultura stessa.

Soprattutto a motivo del declino dello stato nazionale, e delle sue funzioni tradizionali, le città sono tornate a costituire l'epicentro della riorganizzazione delle dinamiche economiche e culturali, nonché dell'articolazione spazio-temporale.

In un quadro teorico molto articolato e diversificato e in un dibattito ampio, aperto e in corso, abbiamo tentato di dare conto della complessità dei processi che investono la città, ricercando nel tessuto dei cambiamenti politici, geografici, economici, sociali e culturali, una trama composta di elementi contrastanti, di fenomeni opposti, di tensioni costantemente all'opera. Non sembra, infatti, possibile individuare una logica univoca e coerente che soggiace all'articolazione globale delle forme e dei processi spaziali e temporali: se parlare di deterritorializzazione significa affermare in un certo senso il superamento della metrica spaziale, avvertita inevitabilmente come ostacolo da superare, crediamo sia necessario pensare a una rideclinazione delle coordinate spazio-temporali, a una nuova logica dello spazio e del tempo che, in una lettura più complessa, sappiano intrecciare processi di deterritorializzazione e ad un tempo di riterritorializzazione. Entro questa problematizzazione, la ricerca si concentra sulle modalità con cui la città contemporanea viene investita da queste dinamiche e, in particolare, sul modo in cui essa diventa l'epicentro di questi processi e quindi costituisce uno spazio privilegiato di osservazione e di analisi.

Nel contesto globale, le città cambiano notevolmente ruolo e natura: nelle dinamiche di dispersione spaziale delle attività economiche, ospitano significative forme di centralizzazione territoriale delle funzioni superiori di direzione e di controllo. La città si espande, si dissemina, modificando spesso radicalmente la sua configurazione e i suoi «centri».

Nuove definizioni e nuove metafore si impongono. Si propone quindi l'analisi della «città infinita», che è tale non solo per la sua estensione, la sua diffusione e indifferenziazione, quanto per la complessità e l'articolazione dei suoi insediamenti

produttivi, abitativi, delle forme di convivenza e di cultura che induce. Si esprime qui la tensione fra logica dei flussi e logica dei luoghi: per quanto entro uno spazio di attraversamento, di mobilità incessante e di scambi universali di beni, capitali, prodotti, informazioni, simboli, le città reali continuano a essere costruite sui luoghi. Per quanto la pervasività dello spazio dei flussi sia estesa, essa non potrà mai occupare l'intero campo dell'esperienza umana, poiché tale esperienza è essenzialmente fisica, corporea.

L'intreccio nel tessuto urbano fra flussi, reti, luoghi e corpi prospetta forme rinnovate di essere-in-comune, che invitano l'architettura, l'urbanistica, le scienze antropologiche e sociali, così come la politica a farsi interpreti di questa «volontà di connessione», che diviene la cifra peculiare per definire le forme spaziali e simboliche, ma anche le stesse modalità di relazione.

Nella nostra analisi la città prende così forma in un conflitto incessante di dinamiche, di strutture, di forme, di presenze, di poteri e della loro significazione. Una realtà in perenne metamorfosi, che si dispiega in una molteplicità di elementi, aspetti e differenze, ma che continua a cercarsi e a pensarsi come una, unica e singolare. La città continua a esibire se stessa e la sua immagine come sintesi paradossale della propria eterogeneità, una forma esemplare di *unitas multiplex*.

Per tentare di proporre una ricognizione di tale complessità attraverso l'elaborazione di principi d'ordine, abbiamo rinvenuto la possibilità che un criterio di orientamento teorico interessante e fecondo potesse essere offerto dall'organizzazione discorsiva e narrativa della città.

Nella seconda parte della ricerca, la città viene assunta quale spazio di senso: un grande e sofisticato meccanismo semiotico e narrativo, contenitore di testi e di codici, generatore di cultura. Interpretando la natura complessa dell'esperienza urbana è possibile pensare la città come un testo vivente, in cui si iscrivono e lasciano tracce di sé desideri, racconti, poteri, immaginari, bisogni, paure e illusioni. Si tratta di un testo in continua trasformazione, in cui si sovrappongono immagini e scritture, che si riscrive continuamente in ogni sua parte, benché con intensità e ritmi diversi. Anche in questo caso, ciò che è più significativo non riguarda tanto l'analisi della ricchezza e della polisemia delle singole parti, quanto la straordinaria capacità di intessere trame (*cumplectere*) di molteplici testi, che appartengono a livelli diversi, spesso in conflitto,

ma che ormai da millenni non cessano di produrre e articolare senso, significazioni e dunque cultura.

Abbiamo proposto l'immagine metaforica del «palinsesto» urbano per descrivere la sovrapposizione di strati sul piano diacronico e per comprendere l'intreccio sincronico delle pratiche urbane, che esprimono le modalità con cui gli abitanti «usano» città, si muovono e agiscono in essa. La scrittura della città è, infatti, sempre una riscrittura, poiché consiste nell'aggiungere strati di senso a quelli preesistenti, per riempire, rettificare, modificare, generando in questo modo intrecci sempre rinnovati. Tale riscrittura è compiuta sempre in forma di *bricolage* lavorando su materiali preesistenti e si esprime attraverso una grande varietà di pratiche.

In questa prospettiva, proprio l'analisi delle pratiche che si svolgono entro gli spazi urbani contribuiscono a interpretare la città come sovrapposizione di reti sociali diverse e sempre mutevoli: ciò ha consentito di mettere in luce l'uso che viene fatto degli «oggetti sociali» e degli spazi da parte di individui o gruppi, concentrando l'attenzione sia sul piano dei comportamenti sia su quello delle rappresentazioni. Abbiamo così potuto prendere in considerazione il fitto lavoro di attribuzione di senso e le pratiche minute disseminate sul corpo della città, il modo con cui i soggetti si muovono nello spazio e lo organizzano attraverso continue negoziazioni. In questo contesto abbiamo ricostruito analiticamente la storia di una pratica urbana: il camminare. Camminare non è certo la costruzione fisica di uno spazio, tuttavia, comporta sempre più una trasformazione dei luoghi e una continua attribuzione di significati ai luoghi stessi e alle pratiche che li riguardano: è simultaneamente atto percettivo e atto creativo, gesto conoscitivo e performativo, lettura e scrittura del territorio. Il camminare in un certo senso dà vita ai luoghi. È stato dunque possibile rileggere la figura del *flâneur* per farne un interprete chiave dell'esperienza urbana contemporanea. L'instabilità, la permeabilità e la porosità della città chiedono che essa sia interpretata solo a partire dai suoi frammenti, da momenti specifici, dalle sue improvvisazioni: il *flâneur* ne è il lettore privilegiato proprio in virtù di un atteggiamento che riesce a combinare immersione nella realtà, nomadismo, capacità di coinvolgimento sensoriale entro esperienze individuali e collettive, ma anche forme di distacco. Se la velocità e la portata dei cambiamenti urbani non possono essere descritte attraverso un modello univoco di analisi e di sviluppo, ma presuppongono un approccio

che guardi più alla disseminazione di piccole storie che all'elaborazione di metanarrazioni, crediamo sia possibile riconoscere alla *flânerie* una funzione euristica, descrittiva, conoscitiva, oltre che eminentemente estetica.

Lo studio delle pratiche urbane ha così contribuito a radicare la dimensione più autenticamente politica della città, quale dimensione essenziale dell'esperienza urbana, nello scarto compreso fra un tessuto di memorie, di storie, di tradizioni e le possibilità, le prospettive di una proiezione nel futuro. Qui si colloca la riflessione sul tema del progetto urbano e sulla dimensione pubblica della città che interessa la terza parte della ricerca.

La nozione di «spazio pubblico» rinvia a molteplici significati, ma continua a interrogare la capacità della politica di rappresentare qualcosa di condiviso, conferendo una reale forma e sostanza «pubblica» anche alle diverse forme istituzionali. Abbiamo riconosciuto il valore dello spazio pubblico nella sua capacità di articolare una sfera di mediazione tra soggettività, collettività, differenze ed esperienze, ma anche nella possibilità di costituire un'istanza di osservazione riflessiva, per garantire la produzione e la rappresentazione di una realtà condivisa.

Ripensare lo spazio pubblico è pensarne le forme, nel duplice significato della sua dimensione fisica, territoriale e della sua dimensione relazionale: in questo senso, ripensare lo spazio pubblico significa anche rigenerare la sfera pubblica. Lo spazio pubblico è spazio *in-fra*, «spazio intermedio», in cui si incontrano, si scontrano, si articolano nel tessuto urbano le esperienze e le differenze. Proprio questa polifonia allegra, caotica, ma spesso anche drammatica, chiede incessanti e faticosi esercizi di traduzione fra lingue, culture, vissuti, comportamenti, esperienze differenti. La traduzione si muove fra più livelli di mediazione, è un processo riflessivo e critico che riguarda il piano delle relazioni interpersonali, una pratica in grado di attivare forme di riconoscimento, su cui poggia la possibilità stessa della convivenza.

Così inteso lo spazio pubblico non è certo una realtà precostituita, ma una costruzione delicata, complessa e fragile, che impone un lavoro incessante di tessitura di rappresentazioni, di significati e di valori attraverso l'articolazione della parola e la negoziazione dei comportamenti. Rigenerare lo spazio pubblico chiede alla politica di ripensare le sue responsabilità, i suoi linguaggi e le sue pratiche. Le chiede anche lo sforzo di esercitarsi in una qualità quasi poetica, l'immaginazione.

Quello descritto è il quadro teorico entro cui la ricerca si svolge.

Ci sembra ora necessario sottolineare alcuni nodi tematici o motivi interpretativi che hanno guidato il percorso.

Nella storia è possibile riconoscere un tratto distintivo della città nella sua capacità di offrirsi quale intreccio di relazioni e di legami che intessono passato, presente e futuro, che disegnano gli ordini possibili della convivenza. La città dunque non solo è in sé questa trama di relazioni, ma sembra costituirne la stessa *matrice*, favorendo per le sue stesse caratteristiche, scambi, corrispondenze, connessioni. È risultato delle relazioni, poiché lo spazio urbano è lo spazio in cui si intrecciano interrelazioni tra mondi sociali, culturali, spaziali, economici, simbolici distinti, e produce relazioni ulteriori, poiché entro il tessuto della città intrecci e scambi si moltiplicano ininterrottamente. Essa accade dunque «tra», è «tramite», «ponte».

In questo senso, è possibile considerare la *rete* quale archetipo su cui la città costruisce la sua capacità connettiva e riproduttiva: la rete riconosce proprio nella *matrice relazionale* la qualità della città, il carattere che definisce l'esperienza urbana.

Ma proprio tale capacità connettiva, riafferma anche la necessità di un'intuizione unitaria, singolare, individuale della città: è la cognizione che la città ha di sé e che i suoi abitanti hanno della città come di un'unità entro un cosmo di elementi molteplici, di aspetti contrastanti, di motivi antitetici, che mostrano, tuttavia, articolazione e interdipendenza in ogni parte. Città è ciò che abbraccia l'uno nel molteplice e il molteplice nell'uno, pure nella continua trasmutabilità di tutto ciò che esiste, alla ricerca di un ordine provvisorio in costante movimento.

In questo senso, principi regolatori dei processi che riguardano la città e la sua storia, ma anche degli universi umani, sociali, simbolici che attiva, sembrano essere la molteplicità e l'incessante metamorfosi delle forme. La città manifesta così la sua vocazione per la mobilità, l'agilità, il cambiamento, qualità che sanno fuggire l'opacità di una realtà informe, ma incapaci di opporvi una forma unica, stabile e duratura.

È evidente come la matrice relazionale e la mobilità volatile, la ricerca e la custodia di luoghi e l'attraversamento dei flussi, l'unicità e la molteplicità facciano della città un campo di forze in contrapposizione. La città sta proprio su questa soglia di forze materiali e simboliche: è messa alla prova la sua capacità di resistenza quale spazio del convivere, dell'essere-in-comune. Ma di fronte ai cambiamenti rapidi e profondi che

definiscono la condizione globale, che frammentano i contesti di vita, che sfibrano il tessuto sociale, la città deve ripensare se stessa per resistere. Deve soprattutto assumere sempre più la responsabilità del governo dei processi, senza lasciarsi agire dalle dinamiche in atto. In particolare, deve avere *cura* della qualità delle relazioni che prendono forma nel suo tessuto.

Per questo il racconto della città assume una sua intrinseca necessità, in quanto è racconto di tempi e di spazi. Esso, infatti, si dispiega nell'orizzonte temporale che abbraccia tutte le dimensioni del tempo, ma è una storia di luoghi, di pietre e di persone, che fanno di quello spazio la dimora della vita, il contesto in cui costruire legami, lo spazio di transito verso altri mondi. È qui che raccontare la città diventa raccontare l'umano, perché la città offre all'interiorità l'esteriorità necessaria per raccontarsi. È nei luoghi che gli uomini trascorrono il tempo. Costruendo e progettando i luoghi della città, prefigurano il tempo del vivere, che è ricerca di una dimora e di una comunità cui legarsi. Abitando i luoghi intessono racconti che nascono sulle tracce del passato, ma rimarranno a disposizione di chi vorrà leggerli in futuro.

Abitare lo spazio è abitare il tempo. Il racconto della città non è che la trama che li lega. *Polis in fabula*.

Da ultimo, il tema dello sguardo. Le città sono innanzitutto figure, forme visibili, dotate di significative qualità estetiche in grado di colpire innanzitutto la vista – come mostrano *Le città invisibili* di Calvino, ovvero visibili con occhi diversi da quelli della percezione –. Ma le città stesse sono fatte degli occhi di chi le guarda, che sono anche gli occhi della mente, nutriti di pensieri, immagini, figure, ma anche di desideri, illusioni, speranze, timori...

Così lo sguardo che gettiamo sulla città è già uno sguardo che ne deforma contenuti, sfondi, margini e colori. Guardare è già leggere e interpretare ciò che sta di fronte agli occhi, è disporsi attivamente verso il mondo che ci circonda. Ma questo è già uno sguardo interpretativo, nutrito di precomprensioni, di attese, di idee, di figure, di sentimenti: è uno sguardo in grado di plasmare la realtà che osserva, di costruirne immagini e pensieri ulteriori. Ma è proprio questo anche lo sguardo di chi progetta la città, di chi prefigura su di essa progetti d'azione.

Inevitabilmente, in questo percorso, anche noi abbiamo guardato alla città ridisegnanandone a tratti l'immagine, per forgiarne i contorni, per leggerne la sottile

filigrana, per scrutare dentro e sotto gli strati finemente sovrapposti; abbiamo cercato di comprendere la direzione, la logica e il senso che sottendono ai cambiamenti, abbiamo cercato di mettere ordine fra le dimensioni del tempo e le configurazioni dello spazio, sempre incuriositi da quanto resiste e sfugge all'ordine e alle regole. Nel racconto della città, il nostro sguardo è stato attratto soprattutto da quel margine di incompiuto e di mancato che resta, dallo scarto tra il presente della realtà e il futuro della possibilità, nella speranza che lì ci sia ancora spazio per immaginare qualcosa di nuovo.

PARTE I

LA CITTÀ. DIVENIRE DI FORME E DI VISIONI

PREMESSA

La città è ciò che ha avuto il più alto grado di attività creatrice nella cosiddetta cultura occidentale. Queste parole di Maria Zambrano¹ individuano nella città quello spazio reale e metaforico in cui si esercita la creatività umana da millenni. La città è protagonista della storia della cultura e del pensiero. In particolare, il pensiero della città domina indubbiamente il Novecento, che si chiude proprio con l'attacco al simbolo e al cuore della potenza occidentale: la città riapre il nuovo millennio da protagonista della contemporaneità. Una città che continua a cercare le proprie coordinate nello spazio, senza rinunciare a staccarsi dai limiti del luogo, in entrambe le dimensioni, quella orizzontale e quella verticale. Una città che sempre più tende a identificarsi con il mondo, con i suoi confini globali.

Spazio di incontri e di conflitti che non fanno dar luogo a sintesi, ma a incessanti metamorfosi e mutamenti di forma, di cui il pensiero filosofico, sociologico, politico, storico, economico, antropologico offre ampie e interessanti ricognizioni.

Ma è ancora de-finibile oggi la città? O gli incessanti mutamenti cui è sottoposta e il processo di superamento dei suoi limiti, nell'orizzonte globale, comprometterebbero ogni tentativo di fissarla in una forma, in un'immagine, in una definizione possibile? Potranno i confini dell'*urbs* coincidere con quelli dell'*orbis*? E, in questo caso, potremo continuare a chiamarla «città»?

La domanda che riguarda la città investe la sua natura, la sua configurazione storica, il divenire incessante delle sue forme, il significato e il valore assunto nel processo complessivo di civilizzazione, le sue prospettive di sviluppo.

La città si lascia leggere come forma complessa di natura politica, economica, antropologica e socioculturale. Le dimensioni individuate da Max Weber², nelle quali l'idea di città si declina inevitabilmente al plurale, appaiono ancora significative. Nel delineare lo straordinario apporto che questa forma di vita associata ha offerto nell'ambito della civiltà occidentale, Weber ne precisa alcune caratteristiche: la natura di associazione simbolica e «identitaria», l'idea di comunità e di organizzazione

¹ Cfr. C. Revilla, *La città specchio della storia nel pensiero di Maria Zambrano*, in «Aut Aut», 299-300, Milano, Il Saggiatore, 2000, pp. 229-237.

² Cfr. M. Weber, *La città*, Milano, Bompiani, 1979.

economica e politica. La città occidentale è insieme fortezza difensiva, sede di commercio e industria, distretto amministrativo, affratellamento di individui liberi.

La città, lo spazio che abitiamo e che predisponiamo a generare luoghi di socialità e ad accogliere forme di vita propriamente umana, è, in primo luogo, scenario della storia, uno spazio culturale in grado di creare un tessuto di significati e di memorie.

In particolare, l'esperienza della città è decisiva e straordinaria per il processo di civilizzazione, essa costituisce, per certi versi, la civilizzazione stessa: dalla produzione culturale della letteratura, dell'arte, delle scienze e delle religioni all'idea di cittadinanza; dalla formazione della borghesia, alla nascita delle istituzioni e dei partiti, dallo sviluppo del commercio alla crescita di un mercato di scambio globale. Di qui non solo l'attualità, ma probabilmente l'eternità del modello della città.

Gran parte della nostra visione del passato e del futuro è iscritta nella città. Naturalmente le città hanno subito e subiscono incessanti metamorfosi, continuano a innovare le proprie configurazioni, a forgiare relazioni sociali e politiche, a produrre forme materiali e immateriali. Il discorso politico moderno è radicato nella forma della città, ne assume il linguaggio e le pratiche. La città è l'esperienza decisiva per leggere la società nello spazio e nel tempo.

Rimane, tuttavia, immutata la domanda: quali tratti specifici definiscono l'esperienza urbana come esperienza sociale, antropologica, politica, geografica, economica e culturale? Non solo: la domanda sulla città diventa contestualmente domanda di città. Cosa è stato chiesto nella storia alla città? Cosa si continua a chiederle? Anche nella parole di Calvino, l'ambivalenza della domanda sta nella duplice dimensione nella quale è posta: domanda posta dalla città, domanda posta alla città.

«Anche le città credono d'essere opera della mente o del caso, ma né l'una né l'altra bastano a tener su le loro mura. D'una città non godi le sette o le settantasette meraviglie, ma la risposta che dà a una tua domanda. – O la domanda che ti pone obbligandoti a rispondere, come Tebe per bocca della Sfinge»³.

La questione è oggi rilanciata in modo radicale proprio per la natura e l'accelerazione dei processi di cambiamento cui anche la città è sottoposta. Essa diventa così il luogo in cui la contemporaneità si condensa e precipita rendendosi visibile nella

³ I. Calvino, *Le città invisibili*, Milano, Mondadori, 2001, p. 44.

forza e nelle dinamiche di cambiamento, nel proliferare delle sue differenziazioni, nell'indecidibilità degli esiti cui la complessità dei processi metterà capo.

Le dinamiche dello sviluppo mondiale assoggettano trasformazioni e progetti locali a una logica globale, riarticolano le organizzazioni e le metriche spaziali, mentre i progressi tecnologici dettano nuove regole alle categorie dello spazio e del tempo. La rete ridisegna lo spazio, modifica le modalità dell'essere-insieme, ne riscrive i confini. L'urbanità si diffonde e si nebulizza, trasferisce città e cittadinanze, disegnando altre costellazioni ancora senza nome.

È evidente che questi processi interrogano profondamente la natura dell'esperienza urbana contemporanea, ponendo con forza la questione dell'identità della città, la domanda su cosa sia oggi la realtà della città. Ed è impossibile rispondere a questa domanda senza assumerne l'aspetto della contraddizione, a tratti della vera e propria aporia.

«La città è sottoposta a contraddittorie domande. Voler superare tale contraddittorietà è cattiva utopia, occorre invece darle forma. La città nella sua storia è il perenne esperimento di dar forma alla contraddizione, al conflitto»⁴.

Con queste parole Massimo Cacciari individua alcune direttrici di senso estremamente interessanti. Nella forma urbana contemporanea, infatti, si esprimono e si amplificano con grande incisività e pregnanza importanti tensioni, di cui si offrirà di seguito una precisa ricognizione. Si tratta, dunque, non soltanto di conservare e di salvare tali contraddizioni, ma di valorizzarle, riconoscendole quali elementi strutturali, costitutivi e imprescindibili della realtà della città. Le istanze che nella città convivono e si scontrano mostrano in maniera a tratti drammatica contrapposizioni, tensioni, antagonismi, differenze, conflitti.

Il segreto custodito per millenni dalla città sembra essere la sua capacità di tenere insieme tratti distintivi, qualità, principi che stanno tra loro in un rapporto di conflitto dinamico, di tensione continua, senza la pretesa illusoria di poter superare la contrapposizione in una sintesi definitiva e pacificante, che cancelli quella pluralità di singolari e ineliminabili identità. È necessario stare dentro la contraddizione, soggiornarvi, fino a condurla alle sue estreme conseguenze. Si tratta dunque di rinunciare alla sintesi, alla possibilità che la città sia lo spazio di ricomposizione, di

⁴ M. Cacciari, *La città*, Pazzini Editore, Rimini, 2004, p. 5; Id, *Nomadi in prigione*, in A. Bonomi, A. Abruzzese (a cura di) *La città infinita*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. 51.

riconciliazione dei conflitti. *Polemos*, che ha la stessa radice di *polis*, è la figura su cui la città si fonda. Ma i termini del conflitto, nelle loro molteplicità e differenze, pur incomponibili e incapaci di risolversi in qualche forma definitiva di pacificazione, riaffermano continuamente la necessità della loro relazione, e tale relazione assume la forma del confronto, dell'articolazione della parola, forse del dialogo.

La condizione della città è l'inseparabilità di questi due movimenti: lo strenuo tentativo di ricomporre i termini della tensione, e la consapevolezza dell'impossibilità di riuscirci⁵. È evidente che se tale confronto non può essere risolto, potrà tuttavia essere temporaneamente placato da forme di mediazione e da patti necessariamente provvisori.

⁵ L'*Antigone* di Sofocle è l'archetipo in grado di esprimere mirabilmente con tutta la potenza del simbolo e della parola tragica questa natura conflittuale della città, il *polemos* riconosciuto quale suo principio fondante. La tradizione filosofica moderna dedica alla figura di Antigone e alla tragedia di Sofocle grandi contributi, a testimonianza della profondità con cui il testo tragico racchiude in sé il nucleo di questioni che continuano a interrogare il pensiero, facendone uno di quei motivi immortali in cui la letteratura raffigura un *topos*, una forma originaria, un'esperienza universale. *Antigone* è modello, paradigma, opera davvero iniziale.

Fissata da Sofocle in quell'atto di rivolta che è anche un gesto di pietà, il gesto di amorosa cura verso il corpo del fratello, la figura di Antigone rimane impressa nella sensibilità dell'occidente, nella storia della sua coscienza filosofica, letteraria e politica, nelle interpretazioni di Hegel, Hölderlin, Kierkegaard, Heidegger, Bultmann, ma anche in quelle di Lacan, Zambrano, Ricoeur e Derrida...

Così Hegel nell'*Estetica*: «Ancora più interessante, sebbene del tutto calata nel sentire ed agire umano, si presenta la medesima opposizione nell'*Antigone*, una delle opere d'arte più eccelse e per ogni riguardo più perfette di tutti i tempi. Tutto in questa tragedia è conseguente; la legge pubblica dello Stato è in aperto conflitto con l'intimo amore familiare ed il dovere verso il fratello; l'interesse familiare ha come *pathos* la donna, Antigone, la salute della comunità Creonte, l'uomo. Polinice, combattendo contro la propria città natale, era caduto di fronte alle porte di Tebe; Creonte, il sovrano, minaccia di morte, con una legge pubblicamente bandita, chiunque dia l'onore della sepoltura a quel nemico della città. Ma di quest'ordine che riguarda solo il bene pubblico dello Stato, Antigone non si cura, e come sorella adempie al sacro dovere della sepoltura, per la pietà del suo amore per il fratello. Ella invoca in tal caso la legge degli dei; ma gli dei che onora sono gli dei inferi dell'Ade, quelli interni del sentimento, dell'amore del sangue, non gli dei della luce, della libera ed autocoscienza vita statale e popolare» (G.W.F. Hegel, *Estetica*, Torino, Einaudi, 1977, p. 522).

Il problema dell'*Antigone* è il problema della fondazione autentica della *polis* e insieme della fondazione autentica di ogni convivenza umana in generale, poiché tale convivenza prende forma in modo peculiare nella *polis*.

Al centro del dramma è il conflitto tra la parola di Antigone e la parola di Creonte, tra la legge della città e la legge degli dei, tra la legge e la giustizia. La condizione della città è l'inseparabilità di queste due parole, l'esito tragico del loro contrapporsi, ma l'essere necessari l'una all'altra.

Attraverso la sua azione, Antigone costringe la città a pensare alle proprie origini, alle fondamenta ideali su cui si è eretta: alla legge e al suo rapporto con la giustizia, alla pietà, al coraggio in grado di contrastare la violenza, infine all'amore.

Il testo di *Antigone* delinea la tensione essenziale fra *polis* e *oikos*, tra i principi dell'amministrazione pubblica e privata, sempre in conflitto nell'uomo e nella società. E sono queste le forze in gioco: Creonte deve tentare di racchiudere le leggi non scritte in quelle della città, mentre Antigone deve adempiere alla giustizia dell'*oikos*, per affermare le leggi non scritte della pietà e dell'amore (le leggi di *Dike*). Il destino per entrambi e per la città è irrimediabilmente tragico. I due principi in gioco sono decisamente attuali e il loro conflitto non sembra potersi ricomporre in una risoluzione. Questo duplice ordine di principi su cui *Antigone* si fonda è il conflitto inconciliabile che origina ed è destinato a distruggere la città.

Fin dalle sue origini la città è dunque investita da una duplice corrente di desideri, di domande, di bisogni che ne plasmano le forme. E la storia della città è la storia delle diverse forme di organizzazione dello spazio e del tempo, che nascono dai tentativi di rispondere, seppure in modo provvisorio, a quelle domande e a quelle tensioni. Non esiste quindi la città, ma le città. Così in Europa la *polis* greca non è la *urbs* e non è soprattutto la *civitas* romana; la città medievale non è quella rinascimentale e barocca, la città moderna, la metropoli, non è quella contemporanea...

La storia della città mostra il valore e la persistenza di alcune idee o visioni che prendono corpo e si rappresentano entro forme che la realtà urbana ha assunto nel tempo. Tali forme si fissano, anche se in modo provvisorio, per periodi anche lunghi, ma incontrano poi inesorabilmente il proprio *limite*: si dissolvono dunque e si ricostituiscono rinnovate in un divenire incessante.

«Il Gran Kan possiede un atlante in cui sono raccolte le mappe di tutte le città: quelle che elevano le loro mura su alte fondamenta, quelle che caddero in rovina e furono inghiottite dalla sabbia, quelle che esisteranno un giorno e al cui posto ancora non s'aprono che le tane delle lepri. [...] Il catalogo delle forme è sterminato: finché ogni forma non avrà trovato la sua città, nuove città continueranno a nascere. Dove le forme esauriscono le loro variazioni e si disfano, comincia la fine della città»⁶.

Perché la città è fin dalle sue origini un simbolo di potenza immediatamente segnata dalla caducità: la sua storia e la sua poesia sono quelle della sua fine, spesso della sua distruzione, e delle sue rovine.

I cambiamenti che investono la condizione umana contemporanea, con le sue nuove modalità di organizzazione spaziale, temporale, sociale, culturale mettono profondamente alla prova la capacità di resistere della città, quale modello di vita associata del nuovo millennio, quale spazio reale e immaginario di una convivenza possibile.

La sfida sarà dunque quella di continuare il meraviglioso racconto delle città. Fare città è dare corpo e senso allo spazio del convivere. Su questo si misurerà la possibilità di continuare a raccontarla.

La tragedia di Sofocle è dunque la matrice sulla quale continua a modellarsi ancora ogni conflitto tra persona, individuo, società, stato. Da questo punto di vista, non sembra eccessivo affermare che l'Occidente è così come lo conosciamo - e come ci viviamo dentro - anche a partire da *Antigone*.

⁶ I. Calvino, *Le città invisibili*, cit., pp. 139-140.

CAPITOLO I

LA CITTÀ FRA DOMANDE, TENSIONI, CONTRADDIZIONI

1.1 *POLIS O CIVITAS?*

La prima tensione è «originaria», poiché la differenza che riguarda l'origine della città nell'esperienza greca e in quella romana è una differenza essenziale. Per ciò che in greco è *polis* non esiste, infatti, un corrispondente latino. *Polis* e *civitas* si collocano su assi semantici che divergono, perché il significato del rapporto tra la città e i suoi abitanti assume tratti distinti nel «timbro» greco e in quello latino.

Ma di quale idea e forma di città è maggiormente debitrice la cultura e l'esperienza urbana europea? È evidente che il termine «politica», malgrado abbia subito nel tempo slittamenti e veri e propri svuotamenti semantici, sovrapposizioni, conserva indelebile la memoria della *polis*, ovvero di una delle esperienze politiche paradigmatiche in tutta la storia dell'occidente. E ciò pone un grosso problema dal punto di vista della progettualità politica e delle modalità dell'abitare: è quella che possiamo chiamare «nostalgia della *polis*»⁷. Si continua a pensare che la città, nel suo significato più autentico, debba in qualche modo ricordare la *polis*, che sembra declinare in modo positivo alcuni temi generatori del nostro tempo: la democrazia, la comunità, la coesione sociale, la costruzione condivisa di un disegno comune di società e di socialità...

Ma è proprio la forma della *polis*, peraltro ormai incompatibile con la dimensione e la composizione delle forme urbane contemporanee, quella che può rinnovare la partecipazione e la decisionalità democratica? L'abitare in un territorio ben definito e circoscritto, in cui vivono cittadini e attori sociali uniti da sicuri vincoli identitari, basta ad arricchire e a rinnovare gli spazi «pubblici» e a permettere scambi ricchi e partecipati?

⁷ Per questa riflessione sulle tensioni di cui costantemente si nutre ogni forma e ogni progetto di città, si rimanda a M. Cacciari, *La città*, cit.

Un'analisi attenta mostra come la *civitas* romana sia l'altra esperienza essenziale dalla quale si svilupperà poi la città europea. Per proporre un'analisi interpretativa dei rapporti che si strutturano tra l'idea greca e quella romana di città, nel tentativo di esplicitare una delle tensioni essenziali su cui si fonda l'esperienza urbana passata, presente e futura, sembra interessante prendere le mosse da uno studio filologico-linguistico di Émile Benveniste dedicato esplicitamente a questo problema.

1.1.1 Per un approccio linguistico alla città

Émile Benveniste affronta direttamente il problema del rapporto tra *polis* e *civitas* nell'analisi linguistica di ciò che è città, dapprima ne *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*⁸, e successivamente, in particolare, in uno dei saggi contenuti nel volume *Problemi di linguistica generale*, dal titolo significativo *Due modelli linguistici per la città*⁹.

Nel primo testo, l'obiettivo della ricerca è la ricostruzione delle istituzioni del mondo indoeuropeo da un punto di partenza preciso e con un materiale preciso: il vocabolario. Attraverso studi di semantica diacronica, si tratta di scrostare il modo d'uso (*désignation*) dei termini per precisare la *signification* (il significato proprio, primario), e per cercare di riportare alla luce insiemi lessicali coerenti, articolati intorno a una nozione centrale. In questa delicata operazione di interpretazioni e di ricostruzioni, è indispensabile farsi guidare dalla capacità di delineare il quadro economico e sociale di cui la lingua è espressione.

Per comprendere il gioco tra designazione e significazione è necessario un continuo movimento tra strutture sincroniche percepite nella loro individualità (le singole lingue) e la loro storia, che permette di cogliere il significato primario. Attraverso la comparazione, l'analisi diacronica, si tenta di portare alla luce una significazione, là dove in partenza non c'era che una designazione. La dimensione temporale diventa in questo contesto una dimensione esplicativa. Ma l'autore insiste su un fatto metodologico preciso che consiste nel rifiutare ogni presupposto extra-

⁸ Cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976.

⁹ Cfr. E. Benveniste, *Due modelli linguistici per la città*, in *Problemi di linguistica generale II*, Milano, Il Saggiatore, 1985, pp. 307-316.

linguistico: l'aspetto storico e sociologico dei processi è lasciato ad altri studi, ad altri approfondimenti. Tale precisazione acquista importanza anche ai fini di questa ricerca, poiché, come si vedrà, l'analisi linguistica supporta la lettura storica, sociale così come il taglio teorico-interpretativo, senza che si possa inferire necessariamente l'una dall'altra. Sarà invece possibile argomentare in un continuo movimento di passaggi dalla lingua, alla storia, alle istituzioni e alla loro fenomenologia, alle testimonianze letterarie...

Benveniste nel testo mostra come debbano essere considerati insieme il termine greco *polis* e latino *civitas*. Di per sé non hanno nulla in comune, ma la storia li ha associati prima nella formazione della cultura romana, in cui l'influsso greco è stato determinante, poi nell'elaborazione della civiltà occidentale moderna. Dovrebbero essere insieme oggetto di uno studio comparato della terminologia e della fenomenologia politica in Grecia e a Roma.

Il termine greco designa ancora in epoca storica il senso di «fortezza, cittadella». Come per metonimia, l'acropoli era per gli Ateniesi la città. Questo era anche il senso dei suoi corrispondenti vedico *pur* «cittadella» e lituano *pilis* «fortezza». Si tratta quindi di un antico termine indoeuropeo che ha assunto solo in greco il senso di città e poi di Stato. In latino *urbs* è di origine sconosciuta, anche se si ipotizza che venga dall'etrusco. In ogni caso, *urbs*, designando città, non è correlativo del greco *polis*. Per stabilire una corrispondenza con il greco, il latino utilizza il termine secondario *civitas*, che però indica alla lettera l'insieme dei *cives*.

È, tuttavia, nel secondo saggio¹⁰ che l'analisi di Benveniste si fa più acuta e significativa ai fini di questa ricerca.

L'autore intende introdurre qui un cambiamento di prospettiva, poiché non si tratterà di analizzare un elemento sostanziale, un dato lessicale sul quale si esercita la comparazione sociolinguistica. Oggetto della ricerca sarà la relazione fra un termine di base e un derivato. Tale relazione «intralinguistica» risponde a una necessità di configurazione che è insieme formale e concettuale: essa designa un rapporto fra due nozioni formalmente collegate. Il modo in cui si configura nella *langue* questo rapporto

¹⁰ In origine il saggio di Benveniste compare nella raccolta di Jean Pouillon e Pierre Maranda (a cura di), *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strass à l'occasion de son 60° anniversaire*, La Haye, Mouton & Co., 1970, pp. 389-396.

nozionale, evocherà sul piano della realtà storica e sociale la possibilità di una situazione parallela (e questo è tutto ciò che si possa dire *a priori*).

Ecco come procede l'analisi di Benveniste. *Cīvitās* è l'astratto in *tās* derivato da *cīvis*. *Civitas* è il termine in cui in latino si esprime la nozione di «città». Ma cosa significa *civis* che è il termine primario, da cui l'altro deriva? Il significato di «cittadino», che è quello più comunemente usato, appare del tutto inadeguato, perché non costituisce il senso primario e proprio di *civis*. Tradurre *civis* con cittadino è far riferimento a una città, ma ciò significa capovolgere la situazione effettiva, perché in latino *civis* è termine primario e *civitas* derivato. È dunque assolutamente necessario che la parola di base abbia un senso che permetta al derivato di significare «città».

Benveniste fa a questo proposito notare come *civis* nella lingua antica e ancora in epoca classica si costruisse spesso con un aggettivo possessivo: *civis meus*, *cives nostri*. Proprio la costruzione con il possessivo rivela il vero senso di *civis*, che è un termine di valore reciproco e non una designazione obiettiva: è *civis* per me colui per il quale io sono *civis*; da cui *civis meus*. Il termine più vicino che possa descrivere questa relazione è il francese *concitoyen*, «conciudadino», in funzione di termine reciproco. Non si danno *cives* al di fuori di questa relazione reciproca: si è *civis* di un altro *civis* prima di esserlo di una determinata città. In *civis romanus* l'aggettivo aggiunge solo la localizzazione e non una definizione di statuto.

È dunque possibile stabilire il rapporto linguistico tra *civis* e *civitas*: in quanto formazione astratta, *civitas* designerà propriamente l'insieme dei *cives*.

L'autore mostra che un modello del tutto diverso di questa relazione è fornito dal greco. I termini sono *πόλις* «città» e *πολιτής* «cittadino», ma il loro rapporto è completamente rovesciato: il derivato in *της* si determina in rapporto a un termine di base che è *πόλις*, in quanto designa «colui che partecipa alla *πόλις*», che assume diritti e doveri della sua condizione.

In greco quindi punto di partenza, per formare il termine del membro o del partecipante, è il nome dell'istituzione o del raggruppamento. L'iter è completamente invertito rispetto a quello latino e ciò mette in luce la differenza tra i due modelli. È necessario precisarla nella sua struttura formale e nel movimento concettuale da cui procede.

In latino il termine di base riporta sempre a uno statuto sociale di natura reciproca; su questo termine si costruisce il derivato astratto che denota contemporaneamente la condizione statutaria e la totalità di coloro che la possiedono: da *civis* a *civitas*; o meglio da *cum-cives* a *civitas*.

Così la *civitas romana* è anzitutto la qualità distintiva dei *cives*, intesi nella loro relazione di reciprocità e, in aggiunta, la totalità dei *cives*. Questa città esprime una forma significativa di reciprocità, si costituisce sulla base di tale relazionalità: essa non esiste che come somma e ben oltre quella somma. Benveniste mostra come sia possibile ritrovare questo modello nei raggruppamenti, antichi e moderni, fondati su un rapporto di mutualità fra persone di una medesima appartenenza, si configuri questa come parentela, classe o professione: sodalizi, confraternite, corporazioni, sindacati...

In modo del tutto opposto, nel modello greco, il dato primario è un'entità, la πόλις; questa in quanto corpo astratto, stato, fonte e centro dell'autorità, esiste per se stessa. Essa non si incarna né in un edificio, né in un'istituzione, né in un'assemblea: è indipendente dagli uomini e il suo unico dato materiale è l'estensione del territorio che ne è il fondamento. Partendo da questa nozione di πόλις si determina lo statuto del πολίτης: è πολίτης colui che è membro della πόλις, che vi partecipa di diritto, che ne riceve cariche e privilegi. Questo statuto di partecipante è riferimento d'origine, luogo d'appartenenza, titolo di nascita. La πόλις è prioritaria rispetto al πολίτης. Aristotele considera la πόλις anteriore a ogni raggruppamento umano e la colloca fra le entità esistenti per natura e legate all'essenza dell'uomo: l'uomo, «animale politico», realizza dunque pienamente se stesso solo nella πόλις¹¹.

Come l'analisi linguistica ha mostrato le due nozioni sono simili e spesso usate in modo intercambiabile, ma si costruiscono in realtà in modo opposto l'una rispetto all'altra.

1.1.2 Polis e Civitas

L'analisi linguistica è stata proficua per mettere a fuoco alcuni assunti e tratti che caratterizzano i due modi in cui si dice «città» in greco e in latino. Ora si tratta di andare in profondità nella ricerca delle forme storiche, sociali e politiche in cui le due

¹¹ Aristotele, *Politica*, I 2, 1253 a 2-3.

idee di città hanno preso corpo. È possibile verificare una corrispondenza tra le indicazioni di Émile Benveniste e queste forme?

Il nome greco *polis* designa innanzitutto la sede, la dimora, il luogo in cui un determinato *génos*, una determinata stirpe ha le proprie radici. Nella lingua greca il termine *polis* esprime un'idea forte di radicamento: la *polis* è quel luogo dove una gente determinata, specifica per tradizioni, per costumi, ha sede, ha il proprio *éthos* – termine che in greco indica la stessa radice del latino *sedes* –. La *polis* è dunque il luogo dell'*ethos* di un *genos*.

Questo radicamento genealogico, territoriale e quasi ontologico, presente nel termine *polis* è del tutto assente nel latino *civitas*. La differenza è radicale. Come sostiene Benveniste, in Grecia è *polis* il termine primario e *polites* il derivato: il cittadino trae dalla città la sua *ex-sistenza*, viene dal suo grembo; a Roma, al contrario, è *civis* il termine fondamentale e *civitas* ciò che deriva dalla realtà dei *cives*. O meglio a Roma la *civitas* assume la propria forma dall'insieme dei *cum-cives*, è il «prodotto», ciò che deriva da quei soggetti che sono i *cives*, dal loro convenire insieme in uno stesso luogo, darsi le medesime leggi. Così scrive Cacciari,

«I romani vedono fin dall'inizio che la *civitas* è ciò che viene prodotto dal mettersi insieme sotto le medesime leggi di persone al di là di ogni determinatezza etnica o religiosa. Questo è un tratto assolutamente caratteristico e straordinario della Costituzione romana rispetto a tutta la storia delle città greche ed ellenistiche precedenti»¹².

E si può ritrovare questo tratto addirittura nel mito fondativo di Roma, e nella grande idea romana della città formata da gente diversa che viene da tutte le parti, ha lingue, religioni diverse, però un'unica legge, un senato, un imperatore, un impero. Roma viene fondata da persone che erano state addirittura bandite dalle loro città, esuli, profughi che confluiscono in quel luogo a danno origine a Roma: l'idea romana di cittadinanza, contrariamente a quella greca, non ha alcuna radice di carattere etnico o religioso. Il percorso, già per sé evidente nel mito fondativo, si conclude con la promulgazione della Costituzione antoniniana di Caracalla nei primi decenni del III secolo d.C.: qui si sancisce il principio per il quale tutti i liberi che abitano entro i confini dell'impero diventano *cives romani*.

¹² M. Cacciari, *La città*, cit., p.8.

I Romani hanno compreso fin dal principio che la *civitas* non è all'origine, ma è il risultato di quel processo che deriva dal convenire tutti insieme sotto le medesime leggi, al di là di ogni determinatezza etnica o religiosa: la costituzione giuridica romana valorizza fortemente questo principio.

Da qui, l'idea che la città non è ferma, costituita di elementi fissi: il carattere fondamentale, programmatico della *civitas* è quello di crescere, di svilupparsi, di «complicarsi». Uno degli epiteti più frequenti della tarda romanità è quello di «*Roma mobilis*», proprio a indicare questa estrema dinamicità (già presente nel mito stesso delle origini), che le permette di immaginarsi e costruire il proprio mito attraverso la sintesi di elementi disparati ed eterogenei. Le origini di Roma sono proprio il confluire insieme di elementi diversi, di tradizioni, di lingue diverse ed è appunto questa la *civitas*. E ciò che tiene insieme cittadini così diversi non è certo l'origine (le radici, la *gens*), ma il fine, che sarà evidentemente l'espansione dell'impero. Dai confini più remoti, dall'Europa, dall'Africa, dall'Asia si converge concordi sotto le medesime leggi: l'*Urbs* è ciò che attraverso le sue leggi e le sue istituzioni rende concorde tutto l'*Orbis*. Ma il fine dell'espansione non è altro che la globalizzazione: fare dell'*orbis* una *urbs*.

Questa estrema mobilità è legata all'idea di *civitas augescens*, città che cresce continuamente, che si sviluppa incessantemente grazie alla sua capacità di accogliere e integrare «*peregrinos, hostes et victos*». Se il problema della *polis*, al contrario, è di non espandersi eccessivamente, poiché deve mantenere il controllo territoriale dei suoi confini, entro cui è radicato il *genos*, la caratteristica peculiare della *civitas* è quella di essere *augescens*, di crescere, di complicarsi, di svilupparsi in tutta la varietà dei suoi elementi. Ma non solo: essere *augescens* significa per la *civitas* oltrepassare i propri limiti, «s-confinare», «de-lirare» (la *lira* è il solco che delimita la città; delirio è dunque uscire fuori dalla lira, dai propri confini)¹³.

L'idea che l'esperienza urbana sia il risultato di un processo, non la condizione di partenza e, in particolare, la metafora della *civitas augescens* e, simmetricamente la strenua difesa delle proprie radici, dei propri confini, ultimo baluardo dell'identità,

¹³ Cfr. *ivi*, p. 17. Il de-lirare della città pone, come si vedrà successivamente, significativi problemi teorici: ci si chiederà, infatti, fino a che punto una città che tende a oltrepassare indefinitamente i propri confini possa mantenere una configurazione di città? Una città che sconfinava in modo potenzialmente infinito, tendendo così a non avere limiti nello spazio, è ancora una città? Non è forse insensato parlare di città-infinita? Sarà dunque questo il vero e proprio «delirio» della città?

minacciati dalla presenza dell'altro, esprimono con grande incisività il problema della città, e della metropoli contemporanea in particolare, che costituisce il precipitato e il simbolo della società urbana. La tensione proposta dalle due polarità, la *polis* e la *civitas augescens*, è molto forte, e non sembra possibile individuare una credibile prospettiva per ricomporla. È infatti evidente che tutti i nostri progetti sulla città riflettono e si collocano *in* tali intrecci, risonanze, contraddizioni.

1.2 SOSTARE O ANDARE OLTRE?

La seconda tensione – tensione che è specifica della città moderna – individua la dialettica tra i due piani del movimento e della stasi. La città fissa soltanto provvisoriamente i due piani dello «stare» cui corrisponde la dea del focolare domestico *Hestia*, e dell'«andare oltre», cui corrisponde il dio del commercio e degli scambi *Ermes*. *Hestia* presidia e custodisce un centro: il focolare è il cuore della dimora, della città, della terra stessa. Ogni città è a suo modo un centro, e solo in quanto tale è abitabile. Ma contemporaneamente sotto l'influsso di *Ermes*, il dio alato dei commerci e degli scambi, si dispiega l'*ethos* negoziante della città, la sua straordinaria mobilità, la sua capacità di scambio, di sviluppo incessante.

Da una parte, dunque, ci rivolgiamo alla città come a un luogo nel quale ritrovarci, riconoscerci come comunità: città come dimora, luogo accogliente, casa¹⁴,

¹⁴ La casa, in particolare, può essere assunta come immagine archetipica, ma anche idea regolativa con cui si pensa alla città, con cui, fin dalle origini, ci si è avvicinati a questa straordinaria forma di socialità. Ciò a motivo del fatto che l'abitare è il modo d'essere dell'uomo, il suo accadere spazio-temporale. Da qui le modalità dell'abitare (e di conseguenza del costruire) diventano interrogazione sul senso dell'esistere. Così Martin Heidegger in *Costruire Abitare Pensare* (in *Saggi e discorsi*, G. Vattimo (a cura di), Milano, Mursia, 1976): «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: abitare. [...] L'abitare ci appare in tutta la sua ampiezza quando pensiamo che nell'abitare risiede l'essere dell'uomo, inteso come il soggiorno dei mortali sulla terra». Qui di nuovo diviene essenziale la dimora. In *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (Milano, Jaka Book, 2006), Emmanuel Lévinas mostra come la casa non sia il fine dell'attività umana, ma ne sia la condizione, in un certo senso, l'inizio: «Il raccoglimento necessario perché la natura possa essere rappresentata e lavorata, perché essa si delinei come mondo, si attua nella casa. L'uomo si situa nel mondo come se fosse venuto verso di esso partendo da una sua proprietà, da una casa sua nella quale può, in ogni istante ritirarsi. [...] Ma non è brutalmente gettato e abbandonato nel mondo. Contemporaneamente fuori e dentro, si pone all'esterno partendo da un'intimità». Dimorare dunque come posizione di partenza, propria dell'interiorità. Ma posizione che porta in sé anche una mancanza, poiché ha bisogno di ciò che è fuori, del mondo, della città. Per un'interessante lettura antropologica dell'abitare, che focalizza l'attenzione sulla cultura dell'abitare come un'attività di conoscenza e frequentazione dello spazio che ci circonda, fino a identificarla con una

addirittura «grembo»; dall'altra, sempre più la consideriamo una macchina, una funzione, uno strumento che ci permetta, con il minimo d'impedimento, di svolgere liberamente i nostri affari.

Che si tratti di una tensione non solo densa di significato, ma in grado di rivelarsi feconda sul piano teorico, pare testimoniato dalla sua stessa pervasività nella letteratura. Con un'immagine molto evocativa Maria Zambrano ricompone questa seconda tensione parlando della città come di ciò che è insieme «porta», luogo accogliente e sicuro, e «porto» che spinge al transito¹⁵. La città è ciò che unisce e collega, poiché attrae e ospita; ma insieme assume i tratti del cammino, della via, poiché permette attraversamento, scambio, movimento senza sosta.

Da un lato, dunque, la città come un luogo di *otium*, luogo di relazione, di comunicazione, di scambio umano, di dimora, e dall'altro la città come un luogo dove poter sviluppare nel modo più efficace i *negotia*. Ecco città dove ogni intralcio alla mobilità, allo scambio, sia ridotto al minimo, non presenti ostacoli da oltrepassare e quindi elimini il più possibile le «densità» particolari, i «nodi » significativi. L'*ethos* o lo spirito della città è negoziante, negoziatore. E tale *ethos* si pone immediatamente su un registro diverso rispetto a quello della famiglia, della tribù, dell'economia domestica, che tuttavia sono altrettanto presenti e fondanti per la città.

Ma cosa si domanda alla città? È evidente che si tratta di una vera e propria contraddizione, perché alla città, in modo quasi schizofrenico, si domandano entrambe le cose con la medesima intensità: che sappia custodire, proteggere e avere cura del luogo della dimora, dei luoghi delle relazioni, dei luoghi simbolici, disposti all'accoglienza e all'incontro, ma allo stesso tempo che sappia facilitare gli incessanti spostamenti, favorendo la costruzione di spazi di transito, adatti al passaggio di ogni genere di flussi e ai ritmi compressi dell'abitare contemporaneo. Ma questa richiesta contraddistingue da sempre la storia della città: quando la sua configurazione tradisce un eccessivo investimento sull'interesse produttivo e mercantile, ecco le fughe dalla città, la nostalgia per una mitica età rurale, per un'idea di comunità immanente; quando eccede nell'assumere i caratteri dell'*agorà*, presentandosi quale luogo di incontro in

modalità di «conversazione» con i luoghi, si veda anche Franco La Cecla, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Milano, Elèuthera, 1993.

¹⁵ Cfr. M. Zambrano, *Un luogo della parola. Segovia*, in *Spagna, sogno e verità*, Vallecchi, Firenze, 1964, pp. 35-36.

grado di rigenerare una ricca esperienza simbolica e comunicativa, allora immediatamente si tenta di valorizzare la sua funzionalità, la sua percorribilità, la sua mobilità. Questo è ciò che è accaduto alle città europee dal Rinascimento al Novecento: in modo sistematico e programmatico, l'urbanistica e la politica hanno provveduto a rimuovere ogni ostacolo che impedisse dinamiche di sviluppo dei *negotia*¹⁶.

Il paradosso è che oggi ci sono città che manifestano apertamente un'inaudita capacità di respingere l'interiorità, l'intimità di cui si è inevitabilmente caricata nei secoli la nostra idea di città, la nostra stessa domanda di città. Los Angeles, nella analisi acuta e nella rilettura critica di Jean-Luc Nancy, è esattamente questo tipo di città. Una città in cui è impossibile ritrovarsi strangolati tra i muri, come accade nelle città vecchie; una città, per la verità, in cui ci sono a mala pena muri e strade.

«Ci sono invece linee, assi di allineamento e di spaziamento [*espacement*] cui approdano i brevi prati che conducono alla soglia delle case. Anche le case sono costruite appena e poste lungo queste linee. Si direbbe che le case rifiutino i segni del costruire [...]. È l'ordine della città americana, non appena non è più, come si suol dire, una città, ossia all'infuori di New York e San Francisco o di qualche altro raro esempio di città raccolte, strette e modellate su se stesse, in modo da disegnare una figura che si può credere identificabile. A Los Angeles non c'è niente che raccolga...»¹⁷.

Nella riflessione di Nancy, città è un luogo in cui accade qualcosa di diverso dal luogo: per fare la città ci vuole un *ethos* diverso da quello del luogo. La città commercia, mercanteggia, ma tende a rimuovere ed esaltare a dismisura questa sua natura commerciale, negoziante. Essa appare aperta da tutte le parti, affaccendata nello scambio, nella circolazione e nel traffico, nella traduzione, nella mediazione... La città si ritrova nell'affaccendamento, nell'incontro, nella discussione, nello scambio obbligato, e nell'indipendenza necessaria.

Allo stesso modo, tuttavia, vogliamo che ogni città sia un luogo significativo, per il quale si manifesti attaccamento, un luogo in cui identificarsi e saperlo parte di sé e delle proprie esperienze di vita. La città è luogo dove vivere e abitare (dimora); luogo che consente riconoscimento (continuità del luogo e consistenza dell'individuo) e

¹⁶ Cacciari sottolinea qui la specificità del caso italiano. Queste dinamiche infatti sono meno visibili nelle città italiane, non tanto perché qui si sia prodotta una maggiore salvaguardia del passato e dell'arte, quanto perché lo sviluppo mercantile e industriale è avvenuto con grave ritardo. In questo modo la "cesura" prodotta dall'impatto del mercato e dell'industria sulla città antica è stata meno evidente.

¹⁷ Cfr. J-L. Nancy, *La città lontana*, Verona, Ombre Corte, 2002, pp. 15-16.

radicamento; attribuzione di significato alla varietà delle esperienze; rassicurazione e difesa. Ma intesa in questi termini, e questo è l'altro polo della contraddizione, il rischio è quello della chiusura identitaria, della paura dell'incontro e della possibilità di scambio con ciò che sta fuori.

Naturalmente di fronte a una contraddizione tanto forte e pregnante, l'atteggiamento più controproducente sarebbe la ricerca di impossibili sintesi in termini di conservazione (il ritorno di nuove *agorà*) o di ipotetica innovazione (sostegno acritico ad ogni forma di mobilitazione universale).

Secondo Cacciari occorre valorizzare proprio la contraddittorietà della domanda: è infatti una contraddizione talmente acuta che potrebbe costituire la premessa di qualche nuova creazione. Si tratta di partire proprio dall'aporia, «dalla contraddittorietà di questa domanda e cercare di valorizzarla in quanto tale facendola esplodere»¹⁸.

1.3 POLIFONIE URBANE: LA CITTÀ DELLE DIFFERENZE

«A Cloe, grande città, le persone che passano per le vie non si conoscono. Al vedersi immaginano mille cose l'uno dell'altro, gli incontri che potrebbero avvenire tra loro, le conversazioni, le sorprese, le carezze, i morsi. Ma nessuno saluta nessuno, gli sguardi s'incrociano per un secondo e poi si sfuggono, cercano altri sguardi, non si fermano.

Passa una ragazza che fa girare un parasole appoggiato alla spalla, e anche un poco il tondo delle anche. Passa una donna nerovestita che dimostra tutti i suoi anni, con gli occhi inquieti sotto il velo e le labbra tremanti. Passa un gigante tatuato; un uomo giovane coi capelli bianchi; una nana; due gemelle vestite di corallo. [...]

Così tra chi per caso si trova insieme a ripararsi dalla pioggia sotto il portico, o si accalca sotto un tendone del bazar, o sosta ad ascoltare la banda in piazza, si consumano incontri, seduzioni, amplessi, orge, senza che ci si scambi una parola, senza che ci si sfiori con un dito, quasi senza alzare gli occhi»¹⁹.

Il tratto più interessante della città, ciò che più di ogni altro dice la sua intrinseca complessità, è indubbiamente la sua *polifonia*, la sua eterogeneità, il suo caratterizzarsi come esperienza di differenze, esperienza che definisce la condizione

¹⁸ M. Cacciari, *La città*, cit., p. 29.

¹⁹ I. Calvino, *Le città invisibili*, cit., p. 51.

umana contemporanea. Nelle città storiche, nelle città nuove globalizzate, in particolare, la varietà è il principio organizzativo basilare.

Le città sono un vero e proprio «ricettacolo» di differenze che convivono e confliggono a più livelli, il luogo dove le contraddizioni precipitano, le identità e i percorsi si intrecciano, i legami si lacerano. Dalle classi di età alle appartenenze di genere, dalle disuguaglianze in termini di ricchezza e potere alle diversità di occupazioni, lingue, credenze e culture, la differenza è costitutiva del concetto stesso di società. Sempre più le pluralità – culturali, sociali, etniche, economiche...– che caratterizzano la nostra contemporaneità sembrano trovare la loro più compiuta possibilità di espressione nel tessuto vivente delle città. Gli spazi urbani e i circuiti di vita che in essi si iscrivono sono sempre più il risultato di processi molteplici, diversificati e contraddittori del mondo in cui viviamo. La città appare dunque la metafora più pregnante e significativa per leggere i paradossi e la complessità della condizione umana attuale: spazio che presenta insieme tratti di omogeneità e di eterogeneità, che assume ad un tempo caratteri locali e globali, che ospita processi di deterritorializzazione e insieme di localizzazione, movimenti transnazionali e la loro interpretazione contestuale.

La natura dell'incontro tra differenze ha assunto nella storia tempi, spazi e modalità assai diverse. Quello che accade oggi è un incontro tra diversità che ha andamenti totalmente nuovi, non solo per ritmi ed estensioni, ma soprattutto per l'intensità dei contatti. Nelle città globali nuovi flussi di merci, denaro, persone, informazioni attraversano confini, dando luogo a pratiche socioculturali che si sviluppano su vaste aree territoriali, interessando anche ampie scale temporali. Il pianeta è percorso da movimenti reali e virtuali di milioni di persone, che scelgono o sono costrette dai motivi più diversi a reinventarsi una vita altrove, da circolazioni dinamiche e vertiginose di immagini, di idee, di simboli, di usi e costumi, di comunicazioni. Lo spazio globale, lo spazio urbano in particolare, appare così caratterizzato da contatti, incontri, ibridazioni, contaminazioni, prodotti da questo incessante movimento di persone, beni, oggetti culturali.

Sono proprio i luoghi abitati dall'uomo a divenire spazi di confusione. La strada è la scena della vita cittadina. La strada percorsa da una folla di pedoni, turisti,

mendicanti, mercanti, studenti, bambini, anziani. È essa stessa un campionario di diversità.

La città nasce storicamente come incontro-scontro di differenze. L'esito è un proliferare di codici, scambi, linguaggi, culture, modalità di organizzazioni sociali, che richiama il dovere di stabilire e condividere norme, forme, significati. Uno degli aspetti più significativi dell'esperienza urbana passata, presente e futura è la possibilità dell'incontro con gli altri. Il nodo che rende difficile, ma centrale, la questione della sfera pubblica urbana è che questa non implica solo il rapporto con i simili, ma soprattutto con coloro che sono diversi.

Interpretare tale incontro di differenze solo in termini di *metissage*²⁰, valorizzandone in questo modo l'esito produttivo legato alle possibilità di contaminazione e di ibridazione, tende ad assumere tratti di suggestione o risonanze evocative, ma corre il rischio di rimuovere la reale natura di questi incontri, che si configurano spesso quali spazi di conflitto vero e proprio, perché le formazioni sociali e le individualità che si confrontano presentano a volte dissonanze e fratture anche molto significative.

Il grande mito urbano dell'umanità è quello biblico della Torre di Babele. Nell'interpretazione più nota, per punire il peccato di *hybris* degli uomini, che volevano costruire una torre alta come il cielo, Dio li disperse sulla terra provocando la confusione delle lingue, la Babele, appunto, il caos. E il risultato è una torre incompiuta. Ma può darsi un'altra interpretazione: per punire la *hybris* Dio opera la disintegrazione di quel popolo unico e integrato. Mescolate le lingue, al posto di quel popolo appare un insieme di gruppi, diversi e incapaci di comunicare e interagire tra loro anche nella diversità linguistica. Le lingue si confusero e i conflitti dilagarono: gli uomini non riuscirono più a comunicare, la società si disintegrò e la grande torre diventò un rudere.

La metafora della torre spezzata rappresenta l'esito di un processo conflittuale scaturito dalla presenza di diversità incapaci di comporsi e di integrarsi reciprocamente. E Babele da allora è sinonimo di confusione.

Questa metafora esprime bene il problema della metropoli multietnica contemporanea che costituisce il precipitato e il simbolo della società urbana. Fondata sulla diversità etnica, culturale, la città può fare di questa varietà la propria maggiore

²⁰ Cfr. M. Callari Galli (a cura di), *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Rimini, Guaraldi Universitaria, 2007, pp. 7-41.

risorsa di sviluppo. È la *civitas augescens*, presente nel diritto romano del II secolo, che si sviluppa grazie alla sua capacità di accogliere e integrare popoli dalle provenienze e dalle culture più diverse.

Polemos, il conflitto, è dunque radice tanto di città, quanto di politica, in un certo senso, è la radice del problema e, insieme, della possibilità della sua soluzione...

Il problema del rapporto con l'alterità è stato risolto storicamente attraverso il tentativo di tracciare arbitrariamente confini fisici o mentali tra culture, territori, linguaggi, con esiti il più delle volte disastrosi in termini di violenze inferte sui più deboli. Si tratta di una pratica di «reificazione» delle differenze, per la quale la differenza diventa esclusione e opposizione, quando è essenzializzata a partire da un universale. Essa è in questo modo abolita, negata, ma nello stesso tempo infinitamente frammentata, fino a esprimersi come dicotomia gerarchica: civile/selvaggio, maschile/femminile, razionale/irrazionale, laddove il secondo termine è definito negativamente a partire dal primo²¹.

Si diffondono in questo modo pratiche di emarginazione, sostenute e incrementate dalla cultura del conformismo e della passività indotte dai mezzi di comunicazione. Ma si diffondono altresì paure, anche le più irrazionali. In particolare nelle città che, paradossalmente, erano sorte proprio per proteggere e garantire sicurezza ai cittadini. La città che dovrebbe essere l'espressione del punto più alto della razionalità, della progettualità e della civilizzazione umana si scopre vulnerabile più che mai alla paura e a ondate di intensa emozionalità. E la paura diffusa nella città è uno dei *topoi* classici della letteratura e soprattutto del cinema.

La città è da sempre uno spazio in cui ci sono e si muovono a stretto contatto gli altri, i diversi, gli stranieri, chi sta ai margini. Questa componente fissa della vita urbana aggiunge inquietudine e ansia alle aspirazioni degli abitanti della città. Questa paura dell'ignoto tende inevitabilmente a scaricarsi su questa o quella categoria di «altri», scelta per incarnare l'estraneità, la non familiarità, l'opacità dell'ambiente in cui si vive, l'indeterminatezza di pericoli e minacce. La soluzione più semplice, nella maggior parte delle metropoli, pare quella di innalzare barriere, segregare ed escludere, tentando di

²¹ Cfr. L. Boella, *La differenza che si è fatta libertà, mondo, giudizio*, in *Femminile plurale. Percorsi tra identità e differenza*, Mantova, Tre Lune, 2003, p. 28.

costruire comunità di simili (*gated communities*)²². Così nel paesaggio urbano, gli spazi preclusi segnano la disintegrazione della vita comunitaria, la scomparsa degli spazi pubblici.

Ma proprio i luoghi e le esperienze di confine, lungi dal definire aree delimitate, rinchiusse in se stesse, si propongono quali spazi reali e immaginari in cui le differenze si incontrano, si scontrano, negoziano e «commerciano» tra loro, quali soglie entro e al di là delle quali avvengono movimenti incessanti, scambi, contaminazioni...

Ben oltre i modelli che stabiliscono demarcazioni nette tra ordine e disordine, normalità e devianza, per studiare e rappresentare quel tessuto vivo di differenze e molteplicità che è la città contemporanea, è oggi necessario assumere come testimoni privilegiati della complessità urbana le persone che vivono nei suoi interstizi.

Si tratta dunque di riflettere sulla crisi dello spazio pubblico, della dimensione pubblica della vita urbana, e anche sulle forme architettoniche di questa crisi. Contemporaneamente si tratta di provare ad avanzare proposte circa le possibilità del suo rinnovamento.

La «sfera pubblica» è quello spazio in cui gli individui intrattengono rapporti con estranei, in cui incontrano persone diverse da loro e con esse interagiscono, uno spazio di reciproca visibilità che costituisce la condizione stessa dell'essere insieme. Si pensa comunemente che il luogo classico in cui possono avvenire tali incontri sia il centro densamente abitato della città. Ma non è sempre così: il margine tra due comunità di qualsiasi tipo – siano esse differenti per etnia, per condizione economica, per riferimenti culturali o per obiettivi programmatici – potrebbe essere uno spazio interessante in cui le persone interagiscono. Il centro può anche essere uno spazio in cui si concentrano molti individui simili tra loro, ma è il margine che diventa la vera zona di incontro, di intermediazione.

Per governare la complessità della città e cogliere le opportunità offerte dall'incontro di individui e culture, è dunque necessario mettere in atto pratiche di traduzione dei linguaggi e di negoziazione dei comportamenti. La traduzione è un compito che costringe a stare in un'area intermedia (*in-between*) e instabile tra le lingue e le culture. In questo «spazio intermedio» possono avvenire errori e violazioni, lì

²² Su questo tema che troverà approfondimenti successivi nel testo, per ora segnaliamo Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza, 2007; Id., *Fiducia e paura nella città*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.

sperimentiamo i nostri limiti e insuccessi, lì è la possibilità del malinteso²³, lì esercitiamo il nostro potere o subiamo quello di altri, lì continuamente facciamo esperienza dell'incontro con l'altro che abita le città, sempre più vistosamente segnate dalle differenze linguistiche e culturali. Al cuore della traduzione c'è una certa esperienza dell'estraneità, che provoca spaesamento. Ma è proprio tale spaesamento che induce a fare posto all'altro.

Parlare di traduzione come modalità di relazione con gli altri, con le differenze di cui sono portatori, richiama alla necessità di chiedere: è possibile la traduzione? O meglio: come è possibile? Essa si fonda su processi di negoziazione: processi in base ai quali, per ottenere qualcosa, si rinuncia a qualcosa d'altro. Tradurre obbliga a scegliere, rinunciare, perdere, ma porta anche guadagni: significa mediare, trovare soluzioni, giungere ad accordi... La pratica della traduzione e l'asserzione della traducibilità hanno quindi una funzione etica: rappresentano la condizione irrimediabilmente plurale dell'umanità. Il «compito del traduttore» è un'opera di mediazione multilaterale che si gioca tra più contesti, tra più immaginari, tra più storie.

È evidente che nelle città, nelle città globali in particolare, questi processi assumono un significato e un'estensione profondi. Saskia Sassen²⁴ mostra come le città globali siano, da un lato, lo spazio dove flussi di capitale globalizzato, elettronico, privato diventano il nuovo motore di aggregazione, ridisegnando gli spazi e le dinamiche sociali. Per altro verso, Sassen riconosce come sia proprio in questo spazio urbano che la varietà e l'eterogeneità delle persone escluse o ai margini di questi processi – migranti, poveri, fasce di popolazione che sono fuori dai percorsi di riconoscimento ufficiali – possano trovare la possibilità di esprimersi, ma anche di

²³ È proprio il malinteso a definire le differenze, i diversi modi di vedere il mondo, gli stili di pensiero. È proprio il malinteso che chiama la traduzione, la possibilità di raggiungere un'intesa. Vladimir Jankélévitch nella sua opera *Il non so che e il quasi niente* (Genova, Marietti, 1987; ma anche in *La menzogna e il malinteso*, Milano, Cortina, 2000) individua nel malinteso quel piccolo errore reiterato, che in questo modo si consolida nelle pratiche linguistiche e di comportamento. Il malinteso non è solo aver capito male, ma è il non accorgersi del fraintendimento e ignorare la sua possibilità. Esso riguarda spesso piccole sfumature, sfasature, un «quasi niente», piccoli slittamenti semantici in grado di determinare distanze che significative. Il malinteso però è anche un ordine, un ordine che, fissandosi, è in grado di generare istituzioni. Istituzionalizzandosi quest'ordine assume il compito molto importante all'interno di qualsiasi rapporto sociale, diventando anzi «la socialità stessa; esso imbottisce lo spazio tra gli individui dell'ovatta e dei piumini delle menzogne ammortizzanti». (V. Jankélévitch, *Il non so che e il quasi niente*, cit, p. 254). Il malinteso, tuttavia, dice anche la possibilità dell'incontro, la possibilità che avvenga una qualche forma di conoscenza, nonostante la reciproca opacità: il malinteso è infatti anche «un'occasione di traduzione, una zona in cui l'incommensurabilità tra persone o tra culture arriva a patti». (F. La Cecla, *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 9).

²⁴ Cfr. S. Sassen, *Città globali*, Torino, UTET, 1997.

diventare forza sociale. Il consolidarsi entro lo spazio pubblico di queste modalità di aggregazione, nate dalla consapevolezza di essere ai margini, e dal tentativo di trasformare tale condizione in opportunità di riscatto, fa della città lo spazio in cui si iscrivono dinamiche di reciproco riconoscimento, possibilità di incontro e di scambio dialogico, di inedite costruzioni di identità. Saskia Sassen individua in queste nuove esperienze sociali una possibilità di «fare presenza» e chiama queste modalità di aggregazione «pratiche degli esclusi».

È significativo e importante, ai fini di questa ricerca, che tale processo avvenga nelle città, anche, e anzi soprattutto, nelle città globali. Queste, oltre a essere sedi privilegiate della dinamica della globalizzazione economica e della nuova politica transnazionale ad essa strettamente correlata, diventano i luoghi di sperimentazione di inedite forme di socialità e di forme rinnovate di costituzione di una sfera pubblica, basate su processi di comunicazione e su pratiche di traduzione.

È chiaro che oggi le «pratiche degli esclusi» rischiano di generare uno spazio del malinteso, del fraintendimento, dello scontro tra soggetti individuali e collettivi. Ma possono divenire anche una risorsa per sintesi interessanti, per incontri duraturi e fecondi. In questo caso «lo spazio intermedio assume la forma e la funzione di una zona neutra, un *terrain-vague*, dove le identità reciproche si possono affermare, restando separate ma cominciando a fare esperienza, ciascuna, dell'*alterità* dell'altra»²⁵.

Valorizzare la possibilità di integrazione delle differenze, anziché puntare sulla loro emarginazione, significa, ovviamente, accettare che la città sia vissuta e viva ancora oggi di contrapposizioni tra domande, funzioni, interessi che si pongono come antitetici e reciprocamente esclusivi. Al fondo sta la fiducia nella capacità, da parte della *città sociale*, di mediare e trovare nuovi equilibri, diventando spazio di incontro e di traduzione.

Assumere la città come espressione della differenza, della molteplicità delle diverse voci che vi abitano significa anche affermare che da queste voci e dal loro scontro, si riesca a far emergere una possibile convergenza, in grado di garantire la convivenza, di rinnovare forme di socialità.

²⁵ G. Maciocco, S. Tagliagambe, *People and Space. New Forms of Interaction in the public Space*, New York, Springer, 2008, p. 197: «the intermediate space takes on the form and the function of a neutral zone, a *terrain-vague*, where reciprocal identities can face each other, remaining separate but each beginning to experience the alterity of the other».

Valorizzare queste pratiche dal punto di vista eminentemente politico è una delle possibilità più interessanti di rigenerazione della sfera pubblica, in grado di garantire la condizione umana della pluralità come irriducibile modalità dell'essere insieme.

1.4 FRA MEMORIA E DESTINAZIONE

La città e la sua storia vivono anche di un'altra tensione essenziale, quella fra memoria e destinazione. L'esperienza della città si dispiega nello spazio compreso fra un tessuto di memorie, di storie, di tradizioni che diventano monumenti e la possibilità di una proiezione nel futuro, la necessità di pensarsi continuamente entro una dimensione di ulteriore destinazione. E in questo scarto fra ciò che è stata e ciò che sarà, fra la trama di significati che sono stati condivisi e il disegno che progetta di perseguire, si apre la dimensione più autenticamente politica, che ritrova nel pensiero della città la straordinaria possibilità di disegnare gli invisibili ordini di una convivenza possibile.

Ma parlare di memoria e destinazione significa anche fare riferimento a tessuti di significati intrecciati, sovrapposti e in continuo mutamento in cui emerge l'identità della città e dei suoi abitanti: significa che la città sorge nel legame strutturale fra abitante e spazio urbano, ovvero la città stessa accade in quella intensa circolazione e continua trasformazione del senso che informa e costituisce sia l'identità della città, sia quella dei cittadini.

È evidente che il radicamento nella storia proprio delle città antiche europee sembra rendere difficile ripensare nuove identità: si progettano spesso interventi di regolamentazione, di recupero, ma il più delle volte si evita di spingersi alla ricerca di nuovi principi organizzatori in base ai quali ripensare complessivamente l'identità della città e dei suoi abitanti.

La città è dunque quel patrimonio immateriale che è combinazione di simboli, trama di relazioni che i cittadini intrecciano fra loro e con il loro passato. In questo senso è valore iscritto in un'esperienza storica, per diventare «categoria politica». Quest'idea di città come emblema di una realtà storico politica di libertà, di simboli e di legami, che, se distrutta, non può più essere restaurata, poiché è intessuta nella realtà vivente di relazioni, azioni, parole, memorie, è un aspetto molto significativo nel

pensiero di Simone Weil, Hannah Arendt e, per altri versi, di Maria Zambrano. È lo sguardo delle pensatrici, in particolare, a svelare il tratto politico e poetico ad un tempo, che guarda al passato storico attraverso l'esercizio critico del pensiero, e al presente vivente come aperto a quanto è inatteso, incompiuto.

Simone Weil affronta il tema della città nella tragedia *Venezia salva*, testo frammentario e incompiuto ma completo dal punto di vista del disegno narrativo. Si ispira alla cronaca di Saint-Réal, «La congiura degli spagnoli contro la repubblica di Venezia». Nella tragedia si immagina che nel 1618 un gruppo di mercenari francesi al soldo della Spagna stia per espugnare Venezia.

Nella prefazione Cristina Campo annuncia il tema del testo: «Una città perfetta, che sta per essere piombata nel sogno orrendo della forza; un uomo attento che, all'improvviso, la vede e la salva»²⁶. Venezia è dunque in pericolo, succube di un gruppo di avventurieri, senza alcun rapporto con la città, che sognano di distruggerla per asservirla. Uno solo fra essi non sogna, vede la città nella sua realtà e bellezza e per questo deciderà di salvarla.

Si esprime nel testo la contrapposizione tra le ragioni dell'Impero, ragioni di conquista, di forza e di violenza e quelle della città, emblematicamente rappresentate dalla «città perfetta», Venezia. L'impero è «sociale senza radici, sociale senza città», mentre Venezia è una città, e città non evoca il sociale: «le radici sono ben altra cosa dal sociale»²⁷. Non a caso i congiurati sono stranieri, non hanno rapporto con la città, non comprendono ciò che lega i cittadini a Venezia, la sua storia, le sue forme, i simboli, le relazioni, la sua bellezza.

Agli ideali e ai progetti politici di conquista e di distruzione si contrappone la «pietà» per la città e per la sua struggente bellezza: il congiurato Jaffier, protagonista della tragedia, vedendo davvero la città – la sua potenza, la sua calma, la sua grazia, il suo cielo, il suo mare, i suoi marmi... – deciderà di svelare la congiura e di salvarla.

La città appare a Simone Weil in *Venezia salva* come l'unico spazio di condivisione di legami e di sentimenti collettivi, e dunque l'unico spazio autentico di progettualità politica. In questo senso la città per Simone Weil è «un *milieu* umano del quale non si ha maggior coscienza che dell'aria che si respira. Un contatto con la natura,

²⁶ C. Campo, *Prefazione*, in S. Weil, *Venezia salva*, Milano, Adelphi, 2007, p. 11.

²⁷ S. Weil, *Venezia salva*, cit., p. 22.

il passato, la tradizione, un μεταξύ»²⁸. La città è dunque «tramite», «ponte», matrice di un intreccio di relazioni e di legami che intessono passato, presente e futuro.

Il popolo è consapevole del bene prezioso della sua libertà e indipendenza ed è decisiva la sua forza nella mobilitazione per preservarle. È invece lo «sradicamento»²⁹ – la devastazione e la distruzione del tessuto di elementi simbolici e identitari, la corruzione e l’oblio del passato, la dissipazione del presente – il modo decisivo per ottenere dominio completo e duraturo sulla città. Se l’uso della forza precipita nell’irrealtà sia chi ne è l’agente sia chi la subisce, solo nell’attenzione pietosa c’è possibilità di salvezza.

Il testo si chiude poeticamente con le parole della fanciulla che annuncia il giorno che viene, giorno della grande festa per la città:

«Giorno che sorgi puro, sorridere sospeso
Sulla città d’un tratto e i suoi mille canali,
Quanto agli umani che accolgono la tua pace
Vedere il giorno è soave!
Il sonno mai mi aveva colmato
Come stanotte e dissetato il cuore.
Ma il giorno dolce ai miei occhi è venuto,
Dolce più del mio sonno!
Ecco, il richiamo del giorno tanto atteso
Tocca la città tra le acque e la pietra.
Un fremito nell’aria ancora muta
Sorge per ogni dove.
Vieni e vedi, città, la tua gioia ti attende,
Sposa dei mari, vedi, lontano e più vicino,
Tanti flutti rigonfi di sussurri felici
Benedirti al risveglio.
Sul mare si distende lentamente la luce.
Tra un attimo la festa colmerà i nostri voti.
Il mare calmo attende. O bellezza sul mare

²⁸ Ivi, p. 23.

²⁹ Il carattere distintivo del Novecento è per Simone Weil lo sradicamento, tema che percorre interamente la sua opera, ma che in particolare emerge con forza in alcuni brani dei *Quaderni* (Voll. I-IV, Milano, Adelphi, 1993) e ne *La prima radice* (Milano, Edizioni di Comunità, 1954). Lo sradicamento è una condizione storica che non riguarda solo la modernità, ma è antica di millenni. Gli Ebrei e soprattutto i Romani erano popoli sradicati e quindi intrinsecamente sradicanti («chi è sradicato sradica»). Se spesso la narrativa offre dello sradicato un’immagine di impotenza, di inettitudine, per Simone Weil, lo sradicamento è il fenomeno, per eccellenza, della forza, della violenza. A questo proposito, secondo l’autrice questi sono i tratti caratteristici della civiltà romana: la distruzione di Cartagine appare a Simone Weil come l’inizio della tradizione politica dell’uso della forza, tradizione che giungerà fino a Hitler. In questo senso, «in questa situazione quasi disperata, non si può trovare nessun aiuto se non nei nuclei di passato rimasti vivi alla superficie della terra [...]. Quelle che dobbiamo conservare gelosamente sono le gocce del passato vivente» (p. 55).

Dei raggi dell'aurora!»

Toni, motivazioni e contesto ben diversi animano le riflessioni di Hannah Arendt sulla città. Ma ugualmente decisiva è la prospettiva di ciò che nell'esperienza della città lega il passato, il presente e il futuro attraverso il succedersi delle generazioni, la memoria e la progettualità politica.

Riflettendo sulla sfera pubblica, l'autrice insiste sul fatto che solo ciò che appare è reale perché entra a far parte della trama del mondo umano, perché raduna gli uomini in uno spazio comune e lascia tracce di sé, diventa più duraturo della vita di ciascuno, acquista la capacità di offrirsi alle generazioni future così come ha raccolto l'eredità di quelle passate. Si tratta, dunque, di una realtà non più contingente e caduca, come la vita del singolo, ma in grado di durare, attraverso il ricordo.

In questo modo viene in primo piano il legame tra azione e discorso: agire è parola, gesto visto e udito, dialogo e scambio di prospettive sulla realtà. Vedere ed esperire il mondo nella sua realtà, come qualcosa che è comune a molti, li separa e li unisce, è possibile soprattutto se molti parlano fra loro e si scambiano reciprocamente prospettive sul mondo.

Ma quali sono i riferimenti storici di queste tesi? Da un lato, la virtù eroica dell'*epos* omerico, dall'altro la *polis*, la forma di organizzazione della convivenza esclusivamente fondata sul discorso e sulla separazione fra la luce di ciò che è pubblico e il buio di ciò che resta privato.

Parlare è una forma esemplare di azione, non perché comunichi dei contenuti, ma perché esprime al massimo grado la qualità dell'azione come capacità di interposizione, di contrastare e ribattere a ciò che accade, di «rispondere ai colpi inferti dagli dei»³⁰, come si dice negli ultimi versi dell'*Antigone*. Le parole sono accadere, anche quando non cambiano nulla, perché portano a espressione il passaggio dal verificarsi di un evento al suo diventare esperienza. L'azione come cominciamento

³⁰ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2005, p. 20. Si veda anche a questo proposito il riferimento all'*Antigone* proposto in H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, p. 37. «L'uomo non può difendersi dai colpi del fato, dai tiri degli dei, ma può affrontarli e contestarli con la parola, e per quanto contestarli non serve a niente, né a scongiurare la fortuna, né ad attirare la fortuna, pure le parole appartengono al processo in quanto tale; se le parole sono alla pari con il processo, se le "parole grandi", come ci dice il finale di *Antigone* "rispondono, contraccambiando, ai colpi di quelli dalle spalle dei potenti [gli dei]", allora ciò che avviene è grande e degno di un glorioso ricordo. Che in questo senso il parlare sia una sorta di azione, che la rovina possa trasformarsi in un atto se nella rovina le si scagliano contro parole, su questo assunto si fonda la tragedia greca e il suo dramma, il suo "agito"».

corrisponde alla natalità, alla capacità di dar vita al nuovo; «allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali³¹» L'azione dice il rischio del dare inizio, il discorso ne completa la struttura poiché rivela il «chi» dell'azione³².

A questo proposito, diventa decisivo il riferimento alla *polis*, che passa attraverso il richiamo all'esemplare esperienza socio-politica della Grecia antica³³, ma anche alla possibilità di legare l'esperienza politica di Atene e quella di Roma: da questa sequenza, infatti, – che si completa con la riflessione sulla politica cristiana a partire da Agostino – Hannah Arendt trae gli elementi fondamentali per ricostruire l'idea di politica. Si tratta di una ricca e articolata ricognizione delle principali esperienze politiche dell'antichità, in cui appare decisivo il richiamo al mito e alla poesia che, prima della filosofia, seppero accostare al presente un evento, legandolo al passato, raccontandone la storia, senza privarlo della sua evidenza e irrevocabilità di fatto. In tutto ciò la città assume un ruolo decisivo.

L'esperienza della *polis* è dotata delle caratteristiche dell'evento: un momento esemplare non perché debba diventare un modello da imitare, ma perché dotato di una grande energia ideale. La *polis*, come esempio di civiltà politica è ciò che è stato conservato nel termine «politica». Ma in cosa consiste la sua esemplarità?

«Ciò che distingueva la convivenza degli uomini nella *polis* da tutte le altre forme di vita comunitaria, che i greci ben conoscevano, era la libertà. Ma ciò non significa che qui il “politico” o la politica sia inteso come un mezzo per

³¹ Ivi, p.129.

³² Laura Boella (Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 138) offre a questo proposito importanti approfondimenti, preziosi anche per impostare la riflessione sull'interpretazione che Hannah Arendt offre dell'esperienza della *polis* greca. «Se agire vuol dire iniziare e parlare vuol dire essere insieme, scambiare punti di vista e prospettive sulla realtà, il loro è un rapporto insieme di tensione e di complementarità: tensione inevitabile tra l'individualità eroica che si rivela nell'azione e la pluralità, le voci, gli sguardi di altri che rendono tangibile l'atto del singolo, sottraendolo al suo controllo, ma inserendolo in una storia che gli permette di essere ricordato e di durare; complementarità necessaria perché l'inizio lasciato a se stesso diventa autoaffermazione, forza, violenza e la parola, se non racconta una storia, se non rivela l'incontro dell'atto e dell'evento, cambia statuto, non è più accadere, ma semplice strumento di comunicazione». Questo rapporto complesso che si stabilisce tra azione e parola rimette dunque in gioco il rapporto tra naturalità (forza, violenza, dominio) da un lato, e storia e cultura, durata e permanenza dello spazio propriamente umano delle relazioni, della pluralità dall'altro. E qui si pone il riferimento alla città, all'esperienza della *polis* greca.

³³ Nella riflessione sulla *polis*, oltre al richiamo storico e politico, l'altro riferimento, che in questa sede non è possibile approfondire, è l'etica di Aristotele.

consentire all'uomo la libertà, una vita libera. Essere liberi e vivere in una *polis* erano in un certo senso una cosa sola»³⁴.

Il politico in senso greco è dunque incentrato sulla libertà: libertà in negativo intesa come non-essere-dominati e non-dominare, ma anche in positivo come spazio che può essere creato solo da molti e in cui ci si muove tra pari.

Hannah Arendt ricostruisce lo sviluppo che va dall'epoca omerica alla *polis*, perché in esso emerge chiaramente il problema insito nel rapporto tra azione e discorso: il rischio che uno spazio pubblico sia teatro di eroismo individuale, ma non si apra alla pluralità, non riesca a diventare politico.

«Nell'esperienza della *polis*, che non impropriamente è stata definita come il corpo politico più d'ogni altro basato sulla parola, e ancor più nella filosofia politica che ne scaturì, azione e discorso si separarono diventando attività sempre più indipendenti»³⁵.

Nella sua analisi, prende le mosse dalla guerra di Troia. È uno dei miti fondatori della civiltà occidentale, ma in particolare si tratta dell'esempio originario della guerra annientatrice, che si conclude con la distruzione di un popolo e di una città. La guerra, questa guerra in particolare, è ciò che non annienta solo uomini, cose prodotte che si possono ricostruire, ma popoli interi e le loro forme di organizzazione politica, soprattutto la «città» come emblema di una realtà storico politica di libertà, di simboli e di legami, che non può più essere restaurata, essendo intessuta nella materialità vivente di relazioni, azioni, parole.

La guerra di Troia fu l'inizio della storia per Greci e Romani, che tentarono l'operazione di trasformare la violenza e la forza in politica. E l'eclissi della politica nella storia occidentale coincide per Hannah Arendt con l'abbandono di questa intenzione. La guerra diventa l'atto fondatore della politica o la sua prosecuzione con altri mezzi. Diverso, però, fu il modo in cui Greci e Romani assicurarono il ricordo della guerra di Troia e il suo significato politico.

Senza Omero, primo storico e primo poeta, non ci sarebbe ricordo della guerra di Troia. Ma gli Ateniesi sapevano quanto raro e fragile fosse il canto dei poeti e seguirono un'altra via per trasformare la guerra di annientamento in politica: la fondazione della *polis*, come «organizzazione del ricordo» secondo l'espressione di Pericle. Quella che

³⁴ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 29.

³⁵ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 20.

Hannah Arendt in *Vita activa* chiama «la soluzione dei Greci» fu la necessità di rendere durevole lo spazio dell'azione e del discorso anche una volta finito l'atto eroico e oltre la capacità dei poeti di obiettivare nella parola il significato universale del gesto.

«L'organizzazione della *polis*, garantita fisicamente dalle mura intorno alla città, e formata in base alle sue leggi – affinché il succedersi delle generazioni non la trasformasse fino a renderne irriconoscibile l'identità – è una specie di organizzazione della memoria. Essa assicura l'attore mortale che la sua esistenza transeunte e la sua fuggevole grandezza non perderanno mai la realtà che proviene dall'esser visti, uditi e in generale dall'apparire davanti a un pubblico di uomini simili a lui; a essi, senza la *polis*, non sarebbe rimasta che la breve durata della loro parte, e avrebbero quindi avuto bisogno di Omero e di altri per essere ricordati a chi non aveva assistito alle loro imprese»³⁶.

La *polis* vive proprio fra «l'organizzazione del ricordo» e la possibilità della sua destinazione autenticamente politica: è l'organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare liberamente insieme, e il suo spazio autentico si realizza *fra* le persone che vivono insieme a questo scopo, indipendentemente dal luogo in cui si trovano.

L'imparzialità di Omero consiste nel guardare le cose dal duplice punto di vista dei vinti e dei vincitori, secondo la prospettiva che Hannah Arendt ritrova in Eraclito, per il quale «la guerra è matrice di tutte le cose»³⁷. Questo atteggiamento si trasferisce nella battaglia dialettica in cui compare sempre il doppio lato delle cose: solo in questa molteplicità di sguardi la stessa cosa può attingere piena realtà, apparendo in più prospettive, tante quante sono gli uomini che ne parlano, che vedono le cose da tanti lati contrapposti, cioè politicamente.

In questo senso è chiaro come la guerra di Troia sia l'inizio della storia anche per i Romani, ma da un punto di vista rovesciato: l'esistenza politica dei Romani, che vedevano i loro progenitori nei Troiani, nei vinti, deriva da una sconfitta da cui seguì l'evento della fondazione di una nuova città su suolo straniero³⁸. È come se il duplice sguardo di Omero fosse diventato realtà per rendere giustizia ai vinti: in questo modo

³⁶ Ivi, p. 145.

³⁷ Id., *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 74 e 82.

³⁸ Anche qui l'evento della distruzione viene rievocato: ma la ripetizione della guerra di Troia su territorio italico inverte i rapporti del poema omerico (Enea-Ettore combatte per Lavinia, non a causa di Elena, l'adultera; Turno-Achille non è vittorioso in duello, ma fugge; Enea è mosso dal ricordo del figlio e dei parenti, dalla volontà di continuare la stirpe, non dalla brama di fama o di grandi gesta). Sull'interpretazione della storia di Roma come lettura della guerra di Troia rovesciata, si veda anche H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, pp. 241-242.

sembra che la massima di Eraclito si sia avverata e l'inizio della storia occidentale presenti due versioni della stessa storia.

Un aspetto assai significativo è il fatto che la ripetizione della guerra di Troia non si sia conclusa con la distruzione della città, ma in modo rovesciato, con un'alleanza, un patto. È un nuovo inizio, la guerra diventa politica attraverso il *patto*³⁹. E mentre i Greci arrivarono a questa consapevolezza solo poeticamente, senza riuscire a fermare la lotta prima dell'annientamento, per i Romani patto e alleanza, estranei ai Greci, diventarono il centro della politica, che ricominciò nel punto in cui presso i Greci era finita. La soluzione romana è all'origine del concetto di *lex* nella sua diversità da quello di *nomos*⁴⁰: essa è patto, legame, crea relazioni tra uomini e popoli che rimangono diversi e fa parte a pieno titolo della sfera politica dell'azione.

Nell'esperienza della *polis* prevalgono i momenti eroici, legati all'eccellenza, alla grandezza: non a caso i Greci vivono la storia come operazione poetica, racconto di imprese grandiose. I Romani, al contrario, insieme alla legislazione arricchiscono la politica con l'esperienza insostituibile della *fondazione*, con un inizio reale della storia (la fondazione della città) che diventa evento unico e irripetibile, anche sul piano simbolico. Tale evento ispira dunque la politica, intesa come capacità di immaginare e realizzare un nuovo ordine della convivenza:

«la fondazione diventa la possibilità di dare costantemente alla politica il respiro dell'inizio, di quell'atto assoluto, perché capace di gettare le fondamenta di un nuovo corpo politico, ma anche situabile storicamente e capace di legare ogni atto delle generazioni successive»⁴¹.

³⁹ Qui la distanza da Simone Weil è molto netta: se per Hannah Arendt Roma in un certo senso porta a compimento l'esperienza della Grecia antica saldando lo scarto tra *polemos* e *polis*, se la vittoria di Enea su Turno pareggia i conti con il passato e vale come «giustificazione», per Simone Weil ciò è escluso in linea di principio, poiché nessuna violenza può dare giustizia e pace attraverso altra violenza. In questo senso la grande colpa dei Romani, per Simone Weil, è la distruzione di Cartagine, che assurge a emblema della stessa romanità, la sua verità, la sua essenza. Su questi temi si veda R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli, 1996, p. 86-87.

⁴⁰ Hannah Arendt (Cfr., *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 142; ma anche cfr., *Che cos'è la politica?*, cit., p. 90) sostiene che il concetto di legge per i Greci non sia un concetto propriamente politico, ma appartenga alla sfera delle attività di fabbricazione: l'attività del legislatore ha analogie con quella dell'architetto, del costruttore di città, colui che ne traccia i confini e può essere anche uno straniero. La legge così intesa apparteneva ancora al contesto di forza e violenza e la sua funzione era fissare un limite invalicabile, che delimitava lo spazio pubblico. La legge non aveva infatti valore al di fuori della *polis*.

⁴¹ L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, cit., p. 145.

Dunque l'origine e la sua destinazione in Hannah Arendt prendono corpo in un gesto di grande pregnanza storica, mitica e simbolica come quello della fondazione⁴² della città, che diventa immediatamente fonte e spazio di possibilità per la nascita e l'esercizio della politica.

La città, dunque, in ogni epoca costringe a stabilire un qualche rapporto consapevole o inconsapevole, critico, attivo o passivo con il passato: essa diviene così spazio culturale in grado di creare un tessuto di significati e di memorie. Il presente visibile e iscritto sul corpo della città sembra in grado di riassumere e condensare in sé tutto il corso del tempo.

Tale condensazione del tempo nel presente è un aspetto centrale nell'intreccio di esperienza individuale e collettiva, quotidiana e storica. Ed è il presente a garantire la qualità relazionale costitutiva della città, in quanto mette in relazione fra loro passato e futuro, memoria e progetto. Lo sguardo alla «densità» del presente – densità significativa, narrativa, iconica, storica, assiologica... – è imprescindibile per chi voglia comprendere e prendersi cura del presente, senza cedere a un'acritica esaltazione della memoria e della tradizione, e senza lasciarsi ammaliare dalle illusioni del futuro.

Le forme di narrazione sulla e della città (anche della narrazione poetica, come hanno mostrato Simone Weil e Hannah Arendt) sono modalità privilegiate sia per intrecciare insieme le varie dimensioni del tempo, sia per evidenziare e risignificare l'intrinseca matrice relazionale della città, come trama di memorie, significati, prospettive...

L'aspetto fisico della città, il suo corpo, appare come oggetto di un conflitto incessante di interpretazioni, di riscritture materiali, di riusi, di restauri, di cambiamenti di rappresentazione o di funzionalità delle stesse strutture.

La memoria abita lo spazio e ne è costitutiva: la città è il principale libro su cui la storia è scritta e soprattutto letta. È lo specchio che rende possibile lo sguardo sulla

⁴² Il problema della fondazione assume peraltro nel pensiero politico di Hannah Arendt un ruolo decisivo anche nella sua ricostruzione storica e teorica delle rivoluzioni francese e americana. Nelle sue analisi l'autrice mostra come l'esempio romano fu l'unico in grado di produrre un'esperienza storica concreta come fonte di autorità (in stretta connessione con la tradizione e la religione), in grado di legittimare l'esercizio del potere senza ricorrere ad assoluti metafisici e teologici. (Cfr. Id., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 227-231).

storia, generando continuamente significato e novità: così per Maria Zambrano, «la città non è solo storia, ma luogo di qualcosa che la genera»⁴³.

Ma cosa può dotare la città di tale capacità generativa? E come può preservare il senso che metta in relazione i tempi liberando il futuro? Nel pensiero di Maria Zambrano le città sono il recinto privilegiato della lingua e delle rovine; esse sono porose come spugne e si imbevono di memoria per poi dilatarsi in storie sempre rinnovate: fare storia significa, allora, narrare gli eventi intervenendo su di essi, e l'intervento portato a termine nel corso della storia diviene narrazione.

Se la città è un serbatoio di conoscenza e di possibilità che nessuno può esaurire o organizzare definitivamente, un «testo vivente» che consente a ciascuno di costruirsi un proprio particolare itinerario conoscitivo, tuttavia costruire un rapporto attivo e consapevole con la storia attraverso la città non è semplice. La città appare come un testo la cui lettura è difficile per la complessità dei messaggi, la crescente polisemia della parti, le diverse abilità e i diversi codici dei lettori, l'inevitabile commistione di memoria e leggenda.

La spazialità storica si condensa soprattutto nei monumenti: essi permettono di pensare la continuità delle generazioni e, narrando le principali vicende di quelle passate, permettono di pensare che anche la generazione vivente e quelle future potranno dare seguito alla narrazione. Tuttavia, parte della memoria di una città è anche il paesaggio naturale che l'accoglie: questa articolazione tra passato urbano e paesaggio naturale, una sorta di identità geografica della città, è percepita come un valore da tutelare. Nella città storica si legge, dunque, un legame cogente con il proprio patrimonio territoriale: la ricerca di un accordo fra segno antropico e segno naturale.

La città storica appare come la custode di significati simbolici profondi sedimentati nel tempo: essa diventa così immagine della concezione che una società ha di sé e del mondo che la circonda. Una concezione puramente conservativa dei beni patrimoniali della città porta in genere a utilizzare la tradizione e la storia come relitto o rudere del passato: i segni, gli oggetti e i modi del passato diventano reperti, rovine, abitudine e sembrano perdere significato. Questa tendenza, accanto a quella più nota di vendere meglio la città «congelando» i suoi luoghi-simbolo, possono portare a esiti simili: attraverso opere di recupero del centro storico, la memoria diventa «museo» e

⁴³ M. Zambrano, *Un luogo della parola. Segovia*, in *Spagna, sogno e verità*, cit., p. 37.

rischia di non essere più vera memoria, perché perde le sue potenzialità immaginative, ricreative.

Si tratta, dunque, di riappropriarsi prospetticamente e incessantemente dei «valori tangibili» che questo patrimonio offre, testimonia, significa nel presente e per il futuro.

Ritorna nuovamente il legame inscindibile fra passato, presente e futuro, poiché la città sta proprio in questo *fra*, favorendo la relazione fra le dimensioni del tempo, è μεταξύ, come dice Simone Weil. La sua vocazione che è quella di essere tramite, intermediaria, ponte, e questo aspetto ne individua la matrice relazionale.

Ma è ora soprattutto l'apertura al futuro su cui vogliamo concentrare l'attenzione. Come rispondere, infatti, dell'avvenire della città? E chi deve risponderne? Qui entra in gioco la questione della responsabilità⁴⁴ in tutta la sua consistenza politica, poiché riguarda sempre la relazione con l'altro, con gli altri, persino con l'alterità dell'avvenire. Progettare una città è pensarla come un luogo a venire, tuttavia un luogo a venire in un certo senso «prescritto» dalla sua stessa memoria, poiché ogni città è luogo di storia stratificata nelle sue mura, nei monumenti, nelle strade. Si tratta di una storia che resta a venire, poiché interroga su ciò che si intende fare della città stessa e delle forme di convivenza dei suoi cittadini.

Per questo motivo non può darsi alcun progetto esaustivo, definitivo, «totalitario» di città: ogni progetto concernente il destino della città, ciò che lega la sua memoria al suo presente e al suo avvenire, scavalca infatti le possibilità di compimento e lo spazio di una generazione. Occorre, invece, dare tempo e spazio alle generazioni future e lasciare la città, intesa anche nella sua responsabilità etica e politica, come eredità da custodire e dono da trasformare.

Per esprimere in tutta la sua potenza simbolica la questione della responsabilità, della risposta da dare e da chiedere, del vincolo di una dimensione politica intesa come destinazione, Derrida mostra come la città si situi proprio fra memoria e *promessa*:

«Il tempo implica una promessa che impegna qui più di una generazione, e dunque più di una politica, più che la politica, in una durata la cui eterogeneità, perfino la discontinuità, la non-totalizzazione devono essere accettate come legge⁴⁵».

⁴⁴ Cfr. J. Derrida, *Adesso l'architettura*, Milano, Libri Scheiwiller, 2008, p. 251.

⁴⁵ Ivi, p. 255.

In questa apertura a ciò che resta a venire, in senso etico e politico, sembra impossibile non sentire l'eco delle parole di Hannah Arendt su promessa e perdono, quali principi dell'azione. Promessa e perdono non sono per l'autrice atteggiamenti morali, ma forme di agire in senso proprio: la prima contrasta la radicale incertezza del futuro, facendo intervenire la capacità degli uomini di legarsi reciprocamente e di mantenere gli impegni presi; il secondo contrasta il peso del passato che impedisce di annullare ciò che è stato fatto, di rimettere in moto l'agire, di compiere sempre nuovi inizi.

«La redenzione possibile dell'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e di mantenere delle promesse. Le due attività si completano perché l'una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come una spada di Damocle sul capo di ogni generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano delle incertezze, qual è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini»⁴⁶.

E pensare la città tra memoria e destinazione, tra perdono e promessa significa ancora una volta riaffermare con forza il vincolo della relazione: si tratta di un vincolo in cui la libertà incontra il suo limite, ma in cui si commisura alla volontà di vivere insieme, mettendo al primo posto pluralità e reciprocità.

⁴⁶ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 175.

CAPITOLO II

LA CITTÀ E LE FORME DELLO SPAZIO-TEMPO

2.1 IL TEMPO, LO SPAZIO E LE LORO CONFIGURAZIONI URBANE

Le tensioni che si iscrivono sul corpo e disegnano il volto della città prendono forma anche grazie a particolari configurazioni dello spazio e del tempo. La città è anche la forma in cui lo spazio e il tempo reciprocamente si modellano, costruiscono modalità dell'abitare, forgiando le molteplici attività umane, incarnano precisi modelli di cittadinanza, si legano a pratiche sociali.

A questo proposito, sembra importante rileggere le categorie dello spazio e del tempo alla luce delle loro principali declinazioni storiche (che, per gli interessi di questa ricerca, considereranno il periodo compreso dalla modernità a oggi) per poi analizzarne la contestualizzazione entro l'ambito urbano.

Spazio e tempo sono dimensioni fondamentali della vita umana, categorie filosofiche comprensive, universali ed essenziali e costituiscono nozioni di grande significato nell'analisi culturale: tempo e spazio rappresentano essenzialmente la «struttura di una storia culturale globale»⁴⁷.

Sono entità universali nel senso che tutte le persone, in ogni luogo, in tutte le epoche, ne hanno un'esperienza caratteristica e, seppure inconsciamente, una qualche concezione, che va individuata e interpretata alla luce delle diverse culture e organizzazioni sociali: tali categorie costituiscono un'indispensabile forma comprensiva, in quanto ogni esperienza ha luogo nel tempo e nello spazio.

Dal punto di vista del loro significato sociale, tempo e spazio non esistono al di fuori della psiche degli uomini e delle loro visioni culturali e pratiche sociali: proprio perché l'unica possibilità di esistere è all'interno del tempo e dello spazio, e tutto ciò che accade possiede una matrice spazio-temporale, non possiamo «tirarci fuori» dal

⁴⁷S. Kern, *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 8.

tempo e dallo spazio e contemplarli da spettatori, anche mentre ne descriviamo le forme o ne tracciamo la storia.

La logica spaziale che informa di sé e prevale in tutta la fase della modernità è quella dell'estensione. Il movimento e le scoperte orientano i comportamenti: il vero cambiamento è segnato dalle grandi scoperte geografiche e dall'emergere di nuove figure quali l'esploratore, il viaggiatore, il commerciante che attraversano le rotte planetarie. Il movimento in quanto estensione rimane caratterizzato dall'aspirazione a ricreare l'omogeneità. L'ampliamento diventa quantitativo più che qualitativo e l'innovazione, così come la scoperta, avanza lungo una direttrice ben precisa, secondo una logica di tipo lineare.

D'altra parte, lo stesso stato moderno è fondato su una spazialità contigua, delimitata da confini netti, rappresentabile sulle carte: il territorio è lo spazio esclusivo dell'esercizio della sovranità. L'idea moderna di cittadinanza è fondata proprio sull'ipotesi che la condizione di vicinanza spaziale costituisca elemento di coesione fra gli individui. La condivisione e l'omogeneità di culture e di esperienze è connessa con la vicinanza. I confini sono lineari e visibili, e in grado di fondare la comunità politica statale.

Rispetto al tempo, nella storia diverse logiche temporali, espresse nei concetti di tempo biologico, naturale, sacro, liturgico, personale coesistono, si intrecciano e si confrontano. Tuttavia, è il ritmo della vita sociale il fondamento essenziale della categoria del tempo, così da imporre l'esigenza di un tempo pubblico condiviso. Il calendario esprime infatti il ritmo delle attività collettive e assicura la loro regolarità.

Del resto, il tempo pubblico è stato misurato fin dall'antichità⁴⁸. Nei secoli più recenti, la misurazione del tempo per mezzo dei grandi orologi sulle torri delle chiese e nei punti strategici della città contribuisce in modo determinante a cambiare la concezione del tempo e la stessa organizzazione della vita produttiva, sociale e civile. L'imporsi di un tempo condiviso regolato in ore e poi in minuti favorisce la misurazione dell'inizio e della fine del lavoro, le sue scansioni interne, superando il precedente

⁴⁸ Dobbiamo ai Babilonesi le ventiquattro ore della giornata e i 360 gradi del cerchio; mentre furono gli Egizi in epoca predinastica a dividere l'anno in trecentosessantacinque giorni. Oltre ad annunciare «ufficialmente» il sorgere e il calare del sole, a Roma il grande orologio solare di Augusto aveva come stilo un alto obelisco egizio. Ma in quell'epoca c'erano meridiane in tutta la città. Il tempo pubblico era misurato anche dalle clessidre, da orologi ad acqua o a sabbia. Di questi temi fornisce una ricca e interessante ricostruzione Joseph Rykwert nel suo volume *La seduzione del luogo. Storia e futuro della città*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 166-168.

riferimento al tempo «naturale» – la giornata lavorativa che inizia dal sorgere del sole e finisce al suo tramonto –, fornendo nuovi criteri per il controllo delle prestazioni lavorative.

Il dibattito filosofico e scientifico nei secoli ha contrapposto più volte due fondamentali concezioni del tempo, che hanno trovato soprattutto in Newton e in Kant le loro più note elaborazioni. Sullo sfondo, c'è la critica all'idea che dall'inizio della modernità si era progressivamente imposta, per la quale lo spazio era considerato il modello con cui pensare il tempo, che così divenne lineare, metrico, omogeneo. Il tempo con Newton si è svincolato dal moto degli oggetti celesti, per diventare oggettivo, assoluto, isolato dagli eventi e dagli oggetti. Ma in questo modo è sempre più dominato dalle metafore spaziali: il tempo viene visto in analogia alla linea retta, simile in tutte le sue parti, un'addizione di tanti istanti equivalenti, oppure come il flusso continuo di un unico istante⁴⁹.

Kant respinge l'idea del tempo «oggettivo», perché non ritiene possibile esperire il tempo unico, assoluto, matematico teorizzato da Newton. Il tempo, analogamente allo spazio, è concepito da Kant come una forma *pura a priori*, fondamento dell'intera esperienza, dato che anche il più semplice atto di percezione ha una struttura temporale. Quest'idea del tempo come forma *a priori* della percezione non è stata abbandonata nelle elaborazioni della filosofia moderna e contemporanea. L'idea kantiana motiva le ragioni per le quali non possiamo percepire, sapere, immaginare, e nemmeno sognare alcunché se non all'interno del tempo e dello spazio. Tuttavia restano profondi interrogativi: si potrebbe, infatti, definire il tempo come irreversibilità del moto e degli eventi, o come cambiamento, ma che dire sull'inizio e sulla simultaneità, o sulla differenza tra tempo oggettivo e tempo soggettivo, tra il tempo degli orologi e il tempo dell'esperienza?⁵⁰. È proprio questa la domanda fondamentale che orienta il pensiero del tempo fin dalle sue origini: che rapporto esiste tra il tempo cosmologico e il tempo psicologico?

A questi interrogativi è evidentemente impossibile dare risposte in questa sede, tuttavia, ai fini della ricerca, è interessante soffermarsi sui profondi cambiamenti delle concezioni dello spazio e del tempo che avvengono tra gli ultimi due decenni del XIX

⁴⁹ Cfr. G. Bocchi, M. Ceruti, *Origini di storie*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 124.

⁵⁰ A. Heller, *L'ossessione postmoderna per il tempo*, in G. Paolucci, (a cura di), *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Milano, Guerini, 2003, pp. 48-49.

secolo e i primi due del XX. La tesi sostenuta nel saggio di Stephen Kern, è che in questo periodo storico, radicali cambiamenti in campo tecnologico e culturale motivino nuovi modi di percepire e vivere il tempo e lo spazio, e quindi il passato, il presente, il futuro, la velocità, il senso della distanza e della direzione. L'impatto che la tecnologia ebbe su arte, architettura, pittura, filosofia, psicologia, fisica, letteratura, rinnovando completamente i concetti di tempo e di spazio, contribuì a sovvertire i valori tradizionali, avviando il processo attraverso il quale si è venuto formando, nei decenni precedenti la prima guerra mondiale, il mondo moderno.

Sono stati gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi del Novecento, in seguito a straordinarie ricerche e scoperte scientifiche e tecnologiche, a rinnovare gli interrogativi riguardanti la natura del tempo e a determinare nuove e inattese modalità di pensarlo e di esperirlo.

In questo periodo, le idee sulla natura del tempo vengono organizzate intorno ad alcune coppie di opposizioni binarie: tempo concepito come omogeneo o eterogeneo; reversibile o irreversibile; atomistico o come flusso. Scrive Kern,

«La tesi in favore della natura atomistica del tempo aveva molteplici radici. La più influente era forse il calcolo di Newton, che concepiva il tempo come una somma di unità infinitamente piccole ma discrete. Gli orologi preservavano tracce udibili evocanti a ogni battito la natura atomistica del tempo e le sue rappresentazioni visibili mediante le loro calibrazioni. L'orologio elettrico moderno, con il rapido movimento fluido della sua seconda lancetta, fu inventato nel 1916. Fino ad allora gli orologi non potevano offrire alcun modello del tempo come flusso»⁵¹.

Alcune concezioni rifiutano l'idea del tempo come somma di atomi temporali, e ne affermano invece la natura essenzialmente fluida. A questo proposito, la teoria più rilevante, proprio per le significative ricadute in campo culturale, è quella di Henri Bergson. Egli rifiuta l'idea di tempo scientifico, omogeneo e reversibile, quantitativo e calcolabile, che si limita a riprodurre l'idea dello spazio geometrico. Quest'idea appare inadeguata in quanto ciò che viene misurato non è l'intervallo di tempo in sé, ma solo una porzione di spazio. Il tempo della vita o *tempo interiore*, al contrario, è irreversibile, composto di momenti irripetibili che possono essere solo ricreati ma non rivissuti,

⁵¹ S. Kern, *Il tempo e lo spazio La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, cit., pp. 28-29.

momenti non definiti che si compenetrano gli uni gli altri. Esso si identifica con il concetto di *durata – durée* – ovvero una continua creazione nella quale ogni momento, sebbene sia il risultato di quelli precedenti, è completamente rinnovato rispetto ad essi. In base a questa concezione, Bergson afferma che la vita spirituale è auto-creazione e libertà, in quanto non è determinata da cause, ma dal processo di divenire inarrestabile della coscienza. Egli contrappone alla concezione della mente come insieme di funzioni, di facoltà o di idee, quella della mente come processo: un fluire continuo di pensiero e di coscienza.

La distinzione di Bergson fra tempo *interiore* e tempo *esteriore* ebbe un'enorme risonanza nell'ambito culturale, in particolare in campo letterario. Pensiamo, in particolare, al romanzo del *flusso di coscienza*, nelle sue più esemplari espressioni nell'opera di Virginia Woolf e di James Joyce.

Come per il tempo, anche per lo spazio viene messo in discussione da molteplici discipline il carattere della sua omogeneità. Biologi studiarono le percezioni spaziali differenti di diversi animali e sociologi le organizzazioni spaziali di culture diverse e compresero, soprattutto grazie all'elaborazione di Durkheim, che le categorie fondamentali dell'esperienza variano a seconda dell'organizzazione sociale e culturale dei diversi popoli; artisti smantellarono l'uniforme spazio prospettico del Rinascimento e ricostruirono gli oggetti così come percepiti e osservati da diverse e molteplici prospettive. La sfida più seria allo spazio convenzionale venne dalle stesse scienze, con la scoperta delle geometrie non euclidee e della teoria della relatività.

Gli sviluppi tecnologici incidono significativamente sui modi di intendere tempo e spazio, determinando nuove configurazioni della vita quotidiana delle persone. E alcune ragioni precise motivano questo profondo cambiamento delle concezioni di tempo e spazio: il senso del passato cambia per opera del cinema e del fonografo, quello del presente e del futuro per effetto del treno, del piroscafo, del telefono, che ridefiniscono la vicinanza e la lontananza e la possibilità di controllare tutta la natura del pianeta e i rapporti di dominio e di subalternità fra le economie, i popoli e gli stati.

I contrastanti punti di vista sulla natura del tempo si riferiscono in larga misura all'opposizione fra il tempo pubblico, ritenuto unico, fisso e uniforme, rappresentabile spazialmente, e quello personale (ma anche sociale), dotato di caratteri opposti. Il tempo pubblico che trova nell'unificazione mondiale dell'orario la sua valorizzazione più

significativa, già dalle prime fasi della modernizzazione, sembra prevalere non solo sui tempi biologici, liturgici, locali, naturali, ma anche e soprattutto sul tempo personale. Nei millenni i ritmi biologici erano rimasti in stretta relazione con le attività sociali e con il tempo pubblico che regolava tali ritmi. Nel XIX secolo, le cose cominciano a cambiare in profondità. Il tempo pubblico allenta la sua connessione con quello naturale, che sembra rispondere a ragioni sempre più autonome, dettate dall'esigenza di organizzare la società per produrre, utilizzando mezzi e metodologie di lavoro impensabili in passato, per dominare il territorio, per controllare le dinamiche e i conflitti sociali. Si comincia a percepire la dissociazione dei ritmi, sia biologici sia sociali, con il ciclo di vita personale: una dissociazione che non può non minacciare le ragioni e le scansioni del tempo interiore, personale.

Ed è proprio l'accentuarsi del divario fra il tempo pubblico e quello personale che favorisce le sperimentazioni più significative in letteratura, nell'arte e nella pittura, ma anche le acquisizioni più interessanti in sociologia, in psicologia, oltre che nelle stesse scienze della natura.

In questo contesto, sviluppi culturali indipendenti quali il romanzo del «flusso di coscienza», la psicoanalisi, il cubismo e la teoria della relatività, trovano fra loro grandi e inedite concordanze e analogie, in grado di plasmare direttamente la coscienza individuale e collettiva del tempo e dello spazio⁵².

L'idea di Joyce secondo cui il tempo è relativo al sistema con il quale è misurato (tanto che le centinaia di pagine del suo Ulisse descrivono in realtà l'avventura di un solo giorno dei suoi protagonisti), si avvicina alla teoria di Einstein, secondo cui le coordinate temporali sono relative a un sistema specifico di riferimento.

Questo contrasto tra tempo sociale e tempo personale permette a sociologi, psicologi, scrittori e poeti di alimentare l'idea che il senso del tempo e dello spazio dipendano dalle diverse culture e formazioni sociali, così come dalle diverse storie e situazioni psichiche degli individui.

Le discipline psicologiche, soprattutto la psicoanalisi e la psichiatria fenomenologica, delinearono modi differenti di percepire il tempo e lo spazio, a partire dalla fenomenologia di certe malattie mentali. L'epoca accumulò molte scoperte su

⁵²Cfr. *ivi*, p. 26-27.

memoria, dimenticanza e ruolo dell'infanzia, che infine trovarono un'elaborazione organica e straordinariamente innovativa nella psicanalisi⁵³.

L'opera di Proust è il libro del tempo e della memoria. Nella *Recherche* il tempo cosmico è quasi annullato, sostituito dal tempo dell'esperienza e del ricordo, «ritrovato» narrativamente grazie alla rimemorazione della coscienza, in cui il tempo non trascorre perché vive come in un presente infratemporale.

Proprio la possibilità del passato di essere attivo nel presente trovò forti riferimenti, non solo nella psicanalisi freudiana, ma anche nella filosofia e nelle scienze dell'evoluzione, come nelle invenzioni della macchina fotografica, del fonografo. L'altra invenzione straordinaria: il cinema. Grazie al montaggio, il cinema dilata, comprime, annulla o rovescia il tempo: gli intervalli di tempo possono essere letteralmente cancellati da una sequenza e l'ordine temporale modificato a piacere. Tutto ciò sembra contraddire la supposta natura lineare, consequenziale, omogenea del tempo.

Per quanto riguarda l'idea dello spazio, la teoria della relatività mise in questione la stabilità di tutte le forme spazialmente estese. Anche i concetti di distanza, di direzione, di velocità furono evidentemente investiti dagli sviluppi tecnologici che ne modificarono profondamente la realtà e la percezione individuale e collettiva. La bicicletta, l'automobile, l'aereo, il telefono allargarono sempre più lo spazio vissuto, il modo di combinare affari, di realizzare scambi, di intrecciare relazioni.

Ma è soprattutto nella pittura che si riflettono e si esprimono valori e categorie concettuali della cultura. Nel Medioevo l'importanza delle persone e delle cose «in cielo e in terra» determinavano la loro dimensione e posizione nello spazio; in seguito, l'introduzione della prospettiva aveva dato forma a uno spazio pittorico unitario in cui erano visibili l'ordine divino, l'armonia della natura e le virtù umane⁵⁴. La prospettiva venne poi messa in discussione soprattutto dagli impressionisti che, scegliendo di dipingere all'aria aperta, scoprirono una varietà nuova di punti di vita, così come di

⁵³ Freud assegna nella sua teoria una fondamentale importanza al passato più lontano, ai primissimi anni di vita, confermando le intuizioni e le illuminazioni dei poeti e degli studiosi della natura umana: le impressioni, le esperienze, i traumi di quel primo periodo della vita, anche se per la maggior parte bruciate dall'oblio, lasciano tracce indelebili. Tutti i ricordi, tutte le impressioni in qualche modo sono conservati, ma non nella stessa forma in cui furono recepite la prima volta. Tutti gli stati precedenti possono essere restituiti dalla memoria, anche se da molto tempo i suoi elementi hanno scambiato tutte le loro connessioni originali con altre più recenti.

⁵⁴ Cfr. Ivi, p. 177.

gradazioni del colore e della luce, abbandonando la concezione scenografica dello spazio, e l'assunzione di una distanza rigorosamente prefissata della tela rispetto all'oggetto da dipingere.

Picasso e più in generale i pittori cubisti dipinsero gli oggetti in una molteplicità di spazi, da molteplici prospettive, addirittura mostrandone visioni interne, anche sulla base della scoperta dei raggi X.

Tra gli scrittori, in particolare, Proust contribuì ad affermare questo nuovo senso dello spazio: gli spazi sono soggetti alle prospettive, ai pensieri e ai sentimenti di chi vi è immerso e li esperisce, così cambiano e subiscono la trasformazione e la deformazione incessante delle cose nel tempo. E le sue descrizioni richiamano spesso la prospettiva dei Cubisti.

Nel romanzo – e la *Recherche* è da questo punto di vista addirittura esemplare – viene proposta una distanza sempre cangiante fra l'uomo e le cose: la miriade di ricordi permetteva di coprire distanze straordinarie in pochi attimi. Il viaggio ha luogo tanto nella mente quanto nel mondo, e le distanze sono legate all'effetto della memoria, alla forza delle emozioni e al passaggio del tempo.

Il cinema muta radicalmente anche il senso dello spazio, con il primo piano che crea intimità e il montaggio rapido che crea un senso drammatico della separazione e della distanza attraversata.

Tutti questi contributi al cambiamento del senso dello spazio e del tempo influiscono – e ricorsivamente sono influenzati – sulla matrice principale dei complessivi processi economici, sociali, tecnologici e delle nuove forme e velocità di trasporto, di viaggio, di comunicazione nell'ambito urbano, territoriale, nazionale e internazionale.

L'affermazione del tempo pubblico comincia a mostrarsi funzionale ai processi di concentrazione dei cittadini nelle città, all'egemonia della burocrazia e del «governo forte», all'organizzazione del lavoro secondo la logica della catena di montaggio. Alla fine dell'Ottocento, proprio mentre il mondo della cultura è animato dal dibattito sulla natura del tempo, la scelta della politica è quella di prendere unilateralmente le ragioni del tempo pubblico: l'omogeneità del tempo sarebbe comprovata in tutto il mondo da milioni di orologi, collettivi o individuali, e dall'introduzione dell'ora ufficiale, l'affermazione più significativa dell'uniformità del tempo pubblico.

Se si considerano le scienze, la filosofia e le arti, il secolo XIX, fino all'inizio del XX, malgrado l'emergere di una nuova, dinamica immagine del mondo, della scienza e della cultura, resta il secolo della storia, della fiducia nella storia e nel progresso: il secolo in cui le «grandi narrazioni» continuano a prefigurare il senso del passato, del presente e del futuro.

Come scrive Manuel Castells,

«L'idea di progresso, alla base della nostra cultura e della nostra società negli ultimi due secoli, si fondava sul movimento della storia, in realtà sulla sequenza predeterminata della storia sotto la guida della ragione e l'impulso delle forze produttive, sottraendosi ai vincoli di società e culture spazialmente delimitate. La padronanza del tempo e il controllo della ritmicità colonizzarono territori e trasformarono lo spazio nel vasto movimento di industrializzazione e urbanizzazione realizzato dai processi storici gemelli che diedero via alla formazione del capitalismo e dello stalinismo. Diventando un *essere* strutturato, il tempo si è conformato allo spazio»⁵⁵.

Per quanto riguarda lo spazio, negli stessi anni si assiste a una rilevante rottura nelle concezioni e nelle pratiche del passato. Nella città questo trauma non coincide soltanto con le trasformazioni produttive indotte dalla rivoluzione industriale, ma anche con quelle legate alla rivoluzione delle comunicazioni che colpì direttamente il cuore stesso del fenomeno urbano.

La città «compatta» europea dell'inizio del Novecento, sia pure con tensioni e contraddizioni, presenta un disegno politico coerente, un forte isomorfismo tra funzioni, saperi, poteri e territori, riuscendo a organizzare al proprio interno popolazioni, famiglie, classi sociali, attività e servizi secondo una logica dello spazio e della circolazione di uomini e di veicoli funzionale all'egemonia della fabbrica manifatturiera. Un tentativo reso possibile innanzitutto dalla possibilità di utilizzare quel fortissimo principio integratore che è costituito dal nuovo sistema produttivo, e in secondo luogo dalla necessità di realizzare l'integrazione sociale e culturale all'interno dello stato nazionale.

Ed è soprattutto la città a mostrare che lo spazio è per molti aspetti il supporto materiale delle pratiche sociali di condivisione del tempo (del resto, si è ormai

⁵⁵M. Castells, *La nascita della società in rete*, Milano, Università Bocconi, 2002, p. 531

accreditata pienamente l'idea che qualsiasi supporto materiale porti sempre con sé un significato simbolico). Il senso delle sue articolazioni spaziali è anche temporale: la memoria della città è formata dallo spazio, che a sua volta contribuisce a selezionare, interpretare, cancellare, valorizzare – a risignificare continuamente – la memoria stessa. Nella città, che ha ereditato le strutture sociali e spaziali precedenti, «lo spazio è tempo cristallizzato»⁵⁶. La città nel passato ha sempre ricordato ciò che è stata attraverso le sue testimonianze fisiche, geometriche, e la ricchezza di questo intreccio dice che la spazialità urbana è costituita anche dallo spazio psicologico, culturale, giuridico, religioso e dai suoi molteplici significati.

Il quadro urbano, fondato sulla centralità della grande fabbrica e sulla conseguente organizzazione degli spazi in funzione della produzione industriale e della nuova composizione sociale, ridefinisce la portata espressiva e simbolica dei vecchi e dei nuovi elementi che compongono la sua spazialità. Torri, palazzi, chiese, piazze, monumenti, ciminiere, dighe, parchi, rovine, fabbriche, asfalto, strade, viali, maglia viaria, periferia e centro, edifici simbolo della produzione, del potere economico e istituzionale sono ancora in grado di comunicare e di rappresentare le funzioni materiali e i significati immateriali della città, ma in modo diverso e meno efficace rispetto al passato.

Non si è ancora realizzata la piena e stravolgente affermazione delle temporalità dettate dalla velocità dei motori e dalle nuove concezioni di produzione e di consumo, ma già la semantica della città, la simbologia visiva, la narrazione delle gesta storiche dei cittadini, stanno diventando meno recepibili e condivisibili di quando si potevano percorrere le vie della città a velocità di ordine muscolare.

«Probabilmente furono i deboli impulsi elettromagnetici affidati a fili aerei o sotterranei che, trasportando ovunque e istantaneamente messaggi acustici e visivi, appiattirono o cancellarono la ragion d'essere della città antica quale strumento comunicativo. Strade, piazze, arengari, teatri e luoghi istituzionali o spontanei d'incontro e d'interscambio interpersonale – un tempo insostituibili e calamitanti ingranaggi di questo strumento – persero il loro significato. E persero la loro carica di simbolicità, di segnali metaforici della collettività, le morfologie a loro relate»⁵⁷.

⁵⁶ M. Castells, *La nascita della società in rete*, cit. p. 471.

⁵⁷ M. Nicoletti, *Monumento come mistero e come progetto*, in J. Gottmann e C. Muscarà (a cura), *La città prossima ventura*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 183.

La città moderna tende a controllare e a costruire con cura gli spazi deputati alla produzione, alla riproduzione della forza lavoro e all'interazione fra individui, gruppi, classi, culture: un processo che si sviluppa in un preciso sottoinsieme di percorsi di confine, di aree di sovrapposizione in cui si incontrano esperienze individuali e collettive che per il resto, come nella dialettica centro-periferia, rimangono eterogenee, divergenti, prive di comunicazione, oppure regolate da forti rapporti gerarchici.

2.2 LA CITTÀ MODERNA EUROPEA

2.2.1 Modernità e stati nazionali

La costante tensione, particolarmente visibile in tutto lo sviluppo della città moderna, tra il mantenimento di una forma unificante che organizza in profondità tempi, spazi, funzioni e pratiche sociali, e quella opposta, che promuove continuamente il cambiamento, la trasformazione, la dispersione, può essere considerata come una delle manifestazioni più evidenti dell'ambivalenza della modernità. Un'ambivalenza che già nell'Ottocento trova straordinarie espressioni nella letteratura, nell'arte e nella riflessione sociale e politica.

Essere moderni è sperimentare la vita personale e sociale come un vortice, è sentire il proprio mondo e se stessi in perpetua disgregazione e rinnovamento, è sentirsi parte di un universo in cui «tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria»⁵⁸. Da un lato, dunque, la spinta a cambiare, a trasformare se stessi e il mondo, dall'altro, la paura di essere disorientati e addirittura annullati.

Tra le forze che hanno alimentato questo «vortice», forze riunite sotto il nome di «modernizzazione», ritroviamo le scoperte della fisica che mutano le raffigurazioni dell'universo; l'industrializzazione dei processi produttivi; gli sviluppi tecnologici e dei sistemi di comunicazione; gli sconvolgimenti demografici; la rapida crescita urbana; il rafforzamento degli stati nazionali.

⁵⁸ Cfr. M. Barman, *L'esperienza della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1982. Quest'ultima è un'espressione di Marx presente nel *Manifesto del partito comunista*: la dialettica della modernità dissolverà nell'aria tutto ciò che vi era di consolidato e stabile, cosicché gli uomini saranno costretti a guardare la realtà della loro condizione e dei loro reciproci rapporti.

Il percorso della modernità ha esaltato le possibilità umane di fare proprio il mondo, di realizzare sempre nuove avventure ed esperienze, ma anche il rischio di essere sopraffatti da organizzazioni che hanno il potere di controllare e spesso di distruggere ambienti, valori e vite. Dall'Ottocento fino a oggi, la modernità ha sempre proposto la contraddizione e il paradosso dell'esaltazione delle infinite possibilità umane e, insieme, del timore delle derive nichiliste, cui conducono inevitabilmente molte avventure moderne.

Senza addentrarci evidentemente nel dibattito sul moderno, tale ambiguità sembra fornire la chiave di lettura per concentrare l'attenzione sulla natura e gli sviluppi dell'esperienza urbana moderna.

La città europea moderna ci appare come il luogo privilegiato di quel circolo fra poteri, saperi e territori che caratterizza in maniera decisiva la storia della modernità, nelle diverse fasi del suo sviluppo. Essa si presenta come spazio di processi a tratti ambivalenti, legati e coevi alla storia dell'ascesa e del declino della forma istituzionale dello stato nazionale, dei suoi valori, della sua visione del mondo⁵⁹.

Nella sua fase di ascesa, e in modo più significativo nel corso dell'Ottocento, il ruolo dello stato nazionale europeo si caratterizza per una importante funzione di mediazione tra le numerose collettività locali, contadine e poi operaie e lo scenario globale emerso a partire dall'età delle scoperte geografiche. Lo stato nazionale si è dunque situato a metà strada fra locale e globale, con il compito preciso di integrare individui e collettività entro reti e processi economici, politici, culturali, sociali della comunità nazionale. A questo scopo, lingua, letteratura, tradizioni, miti, riti, monumenti sono stati elaborati e diffusi per costruire quel tessuto di significati, di narrazioni e di memorie in grado di diventare patrimonio condiviso. In questo processo di integrazione, le grandi città, in particolare le capitali, hanno assunto un ruolo decisivo: è soprattutto la valorizzazione degli aspetti simbolici degli edifici pubblici a rappresentare ed esprimere la condivisione delle medesime narrazioni, come anche la retorica del potere, attraverso la progettazione e l'edificazione di spazi pubblici arricchiti di strade da parata, archi di

⁵⁹ Cfr. M. Ceruti, *Milano: identità, saperi, territori. Dalla modernità alla globalizzazione*, in M. Magatti, L. Senn, G. Sapelli, C. Ranci, B. Manghi, B. Dente, A. Colombo, C. Ciborra, A. Calducci, R. Artoni, *Milano nodo della rete globale. Un itinerario di analisi e proposte*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 201-230.

trionfo, colonne della vittoria, statue, ponti, fontane che celebrano gli eroi e le tradizioni nazionali.

Questa città integratrice è tuttavia, nello stesso tempo, anche una città gerarchica⁶⁰: essa controlla i processi di integrazione, selezionando e definendo spazi dedicati all'interazione fra individui, gruppi, classi, culture. Così lo stato nazionale, accanto all'esercizio di quella funzione integratrice interna, ha svolto una funzione separatrice verso l'esterno: i confini statali, che nel Medioevo costituivano ampie fasce di sovrapposizione, si sono ridotti a linee di demarcazione la cui funzione è diventata esclusivamente separatoria, di controllo territoriale⁶¹.

Per rispondere al progetto di integrazione e di gerarchizzazione insieme, e per assecondare il processo di crescita delle città, che il tumultuoso sviluppo dell'industrializzazione aveva reso irregolare, gli stati nazionali misero in atto alcune strategie.

Una di queste è rappresentata dalla costruzione di una nuova e vasta maglia viaria, composta di ampi viali, sia tangenziali che radiali, che mirava a snellire il traffico, agevolare la comunicazione all'interno della città, favorire il controllo delle grandi manifestazioni di massa da parte della polizia, ma anche ad accogliere in una scena condivisa esperienze, movimenti e flussi che in precedenza circolavano in spazi delimitati.

L'esempio più significativo è quello di Parigi. Tra il 1850 e il 1860 il Prefetto Eugène Haussmann decise la realizzazione di una vasta rete di *boulevards*. In questi grandi viali aperti, le diverse ed eterogenee componenti ed espressioni della metropoli si incontravano, si componevano e si sovrapponevano.

⁶⁰ Ivi, p. 204.

⁶¹ La modernità è dunque caratterizzata da territori separati da confini precisi controllati dallo stato: si tratta di un approccio stato-centrico per il quale l'età moderna vede la coincidenza tra territorialità e sovranità statale. Storicamente, le tappe più significative di questo processo sono il 1648, quando il Trattato di Westfalia sancì l'istituzionalizzazione di un sistema interstatale di territori contigui e delimitati, governati da stati sovrani tenuti a rispettare il principio di non ingerenza negli affari interni degli stati vicini; e successivamente il 1815, quando il congresso di Vienna delineò in quasi tutta Europa confini netti e lineari, inaugurando un nuovo ordine internazionale.

2.2.2 Narrazioni del moderno

Testimone e interprete privilegiato delle grandi trasformazioni che fecero di Parigi la «la capitale del XIX secolo» e della modernità fu Charles Baudelaire.

Già ne *Il pittore della vita moderna* il poeta additava nella folla della città il soggetto e l'oggetto dell'arte moderna: non si tratta di classi o di alcun tipo di collettivo articolato, ma di massa, folla amorfa di passanti, del pubblico delle strade. La folla della città è da subito in Baudelaire figura della sua arte. Dare anima e volto a questa folla sembra il vero compito del *flâneur*.

Ma soprattutto nei poemi in prosa de *Lo spleen di Parigi*, e nelle poesie de *I fiori del male* la folla sarà la porta segreta con cui accedere alla verità dell'esperienza urbana parigina: la folla di Baudelaire è sempre quella della metropoli e Parigi è sempre sovraffollata: «La massa è il velo fluttuante attraverso il quale Baudelaire vede Parigi»⁶².

Proprio in quegli anni il prefetto di Parigi, Georges Eugène Haussmann, provvedeva a una vera e propria opera di sventramento della Parigi medievale e di ricostruzione di una Parigi moderna, attraverso l'apertura di una fitte rete di *boulevards* nel cuore della vecchia città medievale. Napoleone III e Haussmann concepirono i viali come arterie del sistema circolatorio urbano: queste strade avrebbero permesso al traffico di scorrere attraverso il centro, e sarebbe stato quindi possibile spostarsi in tempi relativamente brevi da un capo all'altro della città; avrebbero spazzato via l'intrico di viuzze dei quartieri e il cuore antico di Parigi, aprendo un nuovo «spazio vitale». Inoltre l'apertura della maglia viaria avrebbe consentito un maggiore controllo, garantendo la città dalla guerra civile.

I *boulevards* erano solo una parte di un vasto progetto di urbanizzazione che comprendeva mercati centrali, ponti, fognature, una fitta rete di parchi, la realizzazione di palazzi e, in particolare, dell'*Opéra Garnier*.

Questo grande processo di riurbanizzazione sconvolse, naturalmente, la vita della città, privò molte persone della casa, ma aprì il cuore della città ai suoi abitanti,

⁶² W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, p. 103.

poichè era ora possibile muoversi non solo all'interno del proprio quartiere, ma ben oltre. I *boulevards* posero le basi economiche e sociali per favorire l'incontro e la socializzazione di una grande massa di persone, perché ai lati dei marciapiedi sorgevano negozi, caffè, teatri, magazzini... Negli anni 1880-1890 il modello di Haussmann era considerato il modello urbanistico per eccellenza. Molte generazioni di scrittori, pittori, fotografi e poeti poterono nutrirsi di quelle atmosfere e di quell'energia vitale, di quelle storie...

Evidentemente questo ideale urbanistico fondato sulla necessità di aprire ampi scorci prospettici attraverso lunghe fughe di viali, è stato anche oggetto di profonde critiche. Tra le più acute, quella di Walter Benjamin:

«Esso corrisponde alla tendenza che si osserva continuamente nell'Ottocento a nobilitare necessità tecniche con finalità artistiche. Gli istituti del dominio mondano e spirituale della borghesia dovevano trovare la loro apoteosi nella cornice delle grandi arterie stradali. Certe arterie erano ricoperte, prima della loro inaugurazione, di una tenda, e quindi scoperte come monumenti»⁶³.

Questa opera immensa di modernizzazione è in corso mentre Baudelaire scrive: i poemetti dello *Spleen di Parigi* vengono pubblicati come *feuilletons* composti per la stampa parigina.

Benjamin riferisce come nella dedica della raccolta al redattore capo della «Presse», Baudelaire già dichiara quale intimo rapporto legghi i modi della sua arte a ciò che costantemente li ispira, l'esperienza della città di Parigi:

«Chi di noi non ha sognato, nei giorni dell'ambizione, il miracolo di una prosa poetica, musicale senza ritmo né rima, abbastanza duttile e nervosa da sapersi adattare ai movimenti lirici dell'anima, alle ondulazioni del sogno, ai soprassalti della coscienza? – È soprattutto dalla frequentazione delle città immense, dal groviglio dei loro rapporti innumerevoli, che nasce questo ideale ossessionante»⁶⁴.

In questo passo Baudelaire stabilisce un legame inscindibile tra l'immagine e le manifestazioni dello *choc* e il contatto con le grandi masse cittadine. Ne *Lo spleen di Parigi* egli mostra continuamente come la modernizzazione della città ispiri e imponga al tempo stesso profondi cambiamenti dell'animo dei suoi cittadini. L'esperienza dello

⁶³ Id., *La capitale del XIX secolo*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 157-158.

⁶⁴ Id., *Di alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 99.

choc continuamente rivissuta entro i contesti urbani è, nelle parole di Baudelaire, quella dell'immersione nella folla, del movimento attraverso il traffico della grande città, con il pericolo continuo di urti e collisioni⁶⁵.

La *vie moderne* esige, dunque, nuove modalità espressive, un nuovo linguaggio, una prosa poetica, musicale senza ritmo e senza rima, che sappia adattarsi ai nuovi moti dell'animo umano. E ciò sarà possibile solo attraverso la frequentazione della città, l'adesione alla sua esperienza seducente e totalizzante: il nuovo linguaggio sarà allora generato da scene moderne originarie, esperienze che scaturiscono dalla vita quotidiana della Parigi di Bonaparte e Haussmann, ma ricche di risonanza e di profondità in grado di oltrepassare confini geografici e temporali. Queste scene diverranno archetipi di vita moderna⁶⁶.

In realtà, le scene dei racconti di Baudelaire, così come le immagini delle sue poesie restituiscono continuamente le contraddizioni del processo di modernizzazione, poiché le luci che illuminano la città nuova disgelano e rischiarano anche le macerie di quella vecchia: nella sua poesia, Parigi è una città sommersa, narrata nei suoi elementi ctoni (gli incontri per le strade, i poveri, i bordelli e le prostitute, la folla e il poeta...);

⁶⁵ A questo proposito, riportiamo il breve poema in prosa *Le folle*, ne *Lo spleen di Parigi*.

XII Le folle

«Non a tutti è concesso di prendere un bagno di moltitudine: godere della folla è un'arte; e può concedersi un'orgia di vitalità a spese del genere umano soltanto colui al quale una fata ha instillato fin dalla culla il gusto del travestimento e della maschera, l'odio del domicilio e la passione del viaggio.

Moltitudine, solitudine: termini equivalenti e convertibili per il poeta attivo e fecondo. Chi non sa popolare la sua solitudine, non sa neppure restare solo in mezzo a una folla indaffarata.

Il poeta gode di questo incomparabile privilegio: che può essere, a suo piacere, se stesso e un altro. Come quelle anime erranti che cercano un corpo, egli sa entrare, quando vuole, in qualunque personaggio. Solo per lui tutto è vacante. E se certi luoghi sembrano essergli preclusi, è che ai suoi occhi non valgono la pena di essere visitati.

Il passeggiatore solitario e pensoso ricava un'ebbrezza singolare da questa universale comunione. Colui che facilmente si sposa alla folla, conosce le gioie febbrili di cui resteranno eternamente privati sia l'egoista, chiuso come un forziere, sia il pigro, rintanato come un mollusco. Lui sa fare proprie tutte le professioni, tutte le gioie e tutte le miserie che le circostanze gli offrono.

Ciò che gli uomini chiamano amore è ben poca cosa, ben debole, paragonata a questa ineffabile orgia, a questa santa prostituzione dell'anima che si dà tutta intera, poesia e carità, all'imprevisto che si mostra, all'ignoto che passa.

Non foss'altro che per umiliare una volta tanto il loro stupido orgoglio, è bene insegnare ai felici di questo mondo che ci sono felicità superiori alle loro, più vaste e più raffinate. Fondatori di colonie, pastori dei popoli, missionari esiliati in capo al mondo, conoscono senza dubbio qualcosa di queste misteriose ebbrezze; e in seno alla grande famiglia che il loro genio si è formata, a volte forse ridono di tutti coloro che li compiangono per la loro sorte così agitata e per la loro vita così casta».

⁶⁶ Cfr. M. Barman. *L'esperienza della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1982.

ma, con le parole di Benjamin, «decisivo, in Baudelaire, nell' "idillio funebre" della città, è un sostrato sociale, moderno»⁶⁷.

Sarà poi il XX secolo a spingere ancora oltre il processo di modernizzazione: se il segno distintivo dell'urbanistica del XIX secolo è stato il *boulevard* parigino, il segno dell'urbanistica del XX secolo sarà l'autostrada, poiché nel frattempo era comparsa e si era diffusa l'automobile. Ecco una città completamente percorsa di flussi, di macchine, di velocità.

Le Corbusier sarà interprete di questo grandioso mutamento: abbandonata ogni nostalgia per la città antica, la città che abita la strada, sarebbe stato ora necessario affermare un nuovo paradigma urbanistico e architettonico, coerente con il trionfo modernista, in grado di porre al centro dell'attenzione la potenza del traffico. Sarà «l'uomo in automobile» a generare i paradigmi di pianificazione e di progettazione urbana del XX secolo.

Tuttavia, l'auto, nata per agevolare il movimento e gli scambi, dentro e fuori i confini della città, si è rivelata uno strumento in grado di determinare una sorta di «normalizzazione» dello spazio urbano: contrariamente a quanto sperato, movimenti, relazioni e interazioni subirono limitazioni e ridimensionamenti nell'ambito urbano, fino alla banalizzazione di percorsi ripetitivi, prevedibili e standardizzati. Il risultato, accanto alla grande confusione, fu un sostanziale impoverimento dell'esperienza urbana⁶⁸.

La tragica ironia dell'urbanizzazione modernista sta proprio nel fatto che il suo trionfo ha contribuito a cancellare quella stessa vitalità urbana che sperava di promuovere.

Un'altra importante narrazione del moderno è offerta dagli scritti di Georg Simmel.

La metropoli è in Simmel la quintessenza della modernità. Raccontare la storia della metropoli, è anche raccontare la storia della modernità, del suo apogeo e della sua crisi. Nella modernità è iscritta l'idea stessa della crisi non tanto perché essa prende forma attraverso processi che sconvolgono via via gli ordini sociali, economici, culturali precedenti, ma perché si configura essenzialmente come mutamento incessante, divenire

⁶⁷ W. Benjamin, *La capitale del XIX secolo*, cit., p. 156.

⁶⁸ Cfr. M. Ceruti, *Milano: identità, saperi, territori. Dalla modernità alla globalizzazione*, cit., p. 205.

senza fine e metamorfosi di forme: la modernità è l'epoca in cui «tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria»⁶⁹.

*La metropoli e la vita dello spirito*⁷⁰ di Georg Simmel offre un affresco penetrante della complessa costellazione di fenomeni, tendenze, atteggiamenti che definiscono la vita delle grandi città e la condizione umana che in esse si rappresenta. Ciò che l'autore descrive è l'esperienza moderna, poiché essa corrisponde all'esperienza metropolitana *tout court*⁷¹.

Lo sguardo da cui l'analisi di Simmel prende le mosse, si concentra sulle reciproche corrispondenze fra le caratteristiche della personalità degli individui e i fenomeni e le forze ad essa esterne: si tratta di descrivere le modalità con cui la configurazione psichica degli individui si costruisce in rapporto agli elementi circostanti e li modella a sua volta secondo la propria disposizione.

Anticipando l'interpretazione sin qui condivisa, secondo la quale la città moderna si struttura sui luoghi della produzione, del mercato e dello scambio, l'analisi di Simmel stabilisce una corrispondenza tra le tendenze psichiche, l'esperienza metropolitana e l'economia monetaria⁷². Egli riconosce nello sviluppo della facoltà dell'intelletto (*Verstand*), nella sua accezione logico-combinatoria, orientata al calcolo, la manifestazione più eloquente di un atteggiamento strumentale e utilitaristico nei riguardi delle relazioni tra persone, e della vita in generale. Per Simmel, economia monetaria e dominio dell'intelletto si corrispondono profondamente: il denaro come *medium* di ogni genere di scambio plasma anche le relazioni interpersonali, poiché l'attenzione alle differenze quantitative attenua la sensibilità verso le differenze qualitative.

L'analisi simmeliana si approfondisce a questo punto attraverso le osservazioni di carattere neuro-psicologico che caratterizzano il tipo delle individualità metropolitane: nella metropoli gli abitanti ricevono in un tempo relativamente breve un ricco insieme di stimoli che evolvono e cambiano rapidamente, un susseguirsi

⁶⁹ Il riferimento all'espressione di Marx diviene il nucleo tematico fondamentale, la tesi, che Marshall Barman (*L'esperienza della modernità*, cit. p.) propone per rileggere le numerose espressioni storiche, sociali, simboliche, culturali nelle quali prende corpo la modernità.

⁷⁰ Cfr. G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando Editore, 2005.

⁷¹ Cfr. P. Jedlowski, *Introduzione a La metropoli e la vita dello spirito*, cit., p. 20.

⁷² Il saggio sulla metropoli è legato a doppio filo al testo *Filosofia del denaro*, pubblicato da Simmel tre anni prima, non solo perché lo presuppone nell'impianto teorico, ma anche perché ne compendia alcune tesi fondamentali.

ininterrotto di impressioni e immagini che tendono ad affollare la mente. Si tratta di un significativo processo di «intensificazione della vita nervosa»⁷³.

È proprio quest'ultimo tratto della vita psichica metropolitana che spiega il suo carattere profondamente intellettualistico (e in ciò il suo forte contrasto con i tratti caratteristici della vita rurale). L'intelletto è per Simmel la più adattabile delle nostre facoltà interiori, costituita di quegli strati trasparenti e consci della psiche: essa costituisce la difesa nei confronti dei cambiamenti, la possibilità di contrastare lo sradicamento minacciato dai flussi continui. Per difendere la propria vita soggettiva, il cittadino ha sviluppato una «intellettualità sofisticata», un'indifferenza per qualsiasi individualità e un'abitudine a instaurare rapporti formali e distaccati, una sorta di riservatezza, che tradisce però disinteresse verso gli altri concittadini.

Sono questi i tratti peculiari dell'uomo metropolitano che Simmel riconosce nell'essere *blasè*:

«un'incapacità a reagire a nuovi stimoli con l'energia che competerebbe loro. [...] L'essenza dell'essere *blasè* consiste nell'attutimento della sensibilità rispetto alle differenze fra le cose, non nel senso che queste non siano percepite – come sarebbe il caso per un idiota – ma nel senso che il significato e il valore delle differenze, e con ciò il significato e il valore delle cose stesse, sono avvertiti come irrilevanti. Al *blasè* tutto appare di un colore uniforme, grigio, opaco, incapace di suscitare preferenze»⁷⁴.

In questo modo, alla motivazione fisiologica legata all'iperstimolazione nervosa, Simmel aggiunge, quindi, una caratteristica legata all'economia monetaria: nella misura in cui il denaro supera la varietà delle cose in nome di un'uniformità quantitativa, esso ne svuota anche il valore, le peculiarità, le singolarità. L'atteggiamento *blasè* mostra, dunque, una duplice motivazione: da un lato, è conseguenza di quella concentrazione di uomini e cose che eccita le prestazioni nervose; dall'altro, con l'incremento quantitativo delle stesse condizioni, si capovolge nel suo contrario, dando luogo a un'incapacità di reagire alla vita metropolitana, a un'indifferenza per le differenze, a un eccesso di riserbo esteriore, che maschera in realtà una vera e propria reciproca estraneità⁷⁵.

⁷³ G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, cit., p. 36.

⁷⁴ Ivi, p. 43.

⁷⁵ Alessandro Dal Lago (*La metropoli di Simmel e la nostra*, in M. Foucault, *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Milano, Mimesis, 1994, pp. 98-101.) insiste sul carattere alienante e straniante della metropoli descritta da Simmel: «La metropoli è perciò l'ambiente di un'alienazione fatale e irreversibile degli intellettuali. Essi divengono stranieri nel loro ambiente metropolitano, ma anche drogati da

Proseguendo con il ritratto dell'individuo metropolitano, Simmel riconosce nella metropoli lo spazio sociale in cui è possibile godere della massima libertà possibile. Tale libertà deriva proprio dai caratteri più sopra analizzati e, in particolare, da quel riserbo, quella forma di indifferenza, di distacco che definiscono i rapporti interpersonali metropolitani. La sicurezza offerta dal contesto comunitario della piccola città di provincia si rovescia, infatti, nelle gabbie di un severo controllo sociale, solo a fatica dissimulato. Tuttavia, l'altra faccia di questa maggiore libertà conquistata nella metropoli è la solitudine.

Inoltre, contraltare di questa libertà appare anche la crescente dipendenza del singolo da un sistema di apparati, tecniche, istituzioni che lo sovrasta: questo motivo è espresso da Simmel nei termini di una crescente divaricazione tra i contenuti dello «spirito oggettivo» e quelli dello «spirito soggettivo». Il primo è la cultura espressa e oggettivata nelle opere dell'uomo (dalla letteratura, alle arti, alle religioni...); il secondo si manifesta nella cultura di un uomo, nella particolare forma che assume nella vita di un individuo singolo. E le metropoli sono proprio il «palcoscenico» in cui si rende visibile tale sproporzione tra questi due poli dello spirito. Pertanto,

«Nella lotta e negli intrecci mutevoli fra questi due modi di concepire il posto del soggetto all'interno della totalità, si svolge la storia esteriore e interiore del nostro tempo.

La funzione delle metropoli è di fornire uno spazio per il contrasto e per i tentativi di conciliazione di queste due tendenze, nella misura in cui le loro condizioni specifiche sono occasione e stimolo per lo sviluppo di entrambe»⁷⁶.

Proprio in questo Massimo Cacciari riconosce che l'analisi simmeliana risulta fondamentale nella misura in cui conduce la descrizione sociologica della metropoli fino a individuarne l'ideologia specifica. E l'intuizione eccezionale di Simmel consisterebbe nel leggere l'espressione di tale ideologia in una forma del pensiero negativo: il tipo *blasè* riflette la struttura della metropoli proprio perché riesce a

un'esperienza che li avvince proprio in quanto li espone all'orrore (come avviene all'io narrante in *L'uomo della folla* di Poe e nel *Malte Laurids Brigge* di Rilke)». (p. 101) Per questo interpreti più fedeli dell'opera di Simmel, sono secondo Dal Lago, proprio poeti e scrittori come Musil, Rilke e Kafka.

⁷⁶ Ivi, p. 56.

coglierla dal punto di vista della propria impossibilità a superarla, dal punto di vista dell'individualità negata⁷⁷.

Tuttavia, nell'interpretazione di Cacciari, l'ideologia che Simmel propone resta un'ideologia della sintesi, che prospetta una sistematica conciliazione delle contraddizioni provocate dallo sviluppo, declinando ogni «rottura» in termini di «passaggio»⁷⁸.

2.2.3 Metropoli funzionalista: nuove metriche spaziali e temporali

La città moderna europea interpreta perfettamente l'ambivalenza e la continua oscillazione fra i due poli della contraddizione che, come abbiamo visto, caratterizza la città in generale: la sua capacità di presentarsi insieme come luogo di *otium* e di *negotia*; di rispondere contemporaneamente alla domanda di casa, dimora, spazio di relazione e di intimità, ma anche al bisogno di movimento, di scambio, di incessante mobilitazione. Da un lato, la città come spazio dell'abitare, dall'altro, la città che esprime al meglio il suo *ethos* negoziante, la sua natura di funzione.

La città *pre-moderna* può essere considerata il primo e fondamentale archetipo, a cui la tradizione ha assegnato propriamente la denominazione di «città»: uno spazio lavorato dalla storia, che reca i segni di epoche e concezioni architettoniche diverse, ma che ha acquisito una fisionomia specifica. Anche questa città articola spazi e luoghi adibiti alla produzione, al commercio, all'assistenza, alle istituzioni civili e alla pratica religiosa, alla vita politica, al divertimento collettivo e alle relazioni sociali. Rigorosamente finita, è dotata di un «dentro» e di un «fuori» e spesso si è munita di mura a presidio dei propri confini.

⁷⁷ Cfr. M. Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Roma, Officina Edizioni, 1973, p. 14.

⁷⁸ In questo senso Cacciari critica l'uso che Simmel fa del pensiero negativo, poiché per Cacciari l'ideologia della metropoli sorge lì dove esplode tutto il «negativo», tutta la critica negativa verso le sintesi tradizionali, dell'umanesimo della città. «Proprio il pensiero negativo (soltanto la sua dialettica) può riflettere la metropoli in quanto struttura di contraddizioni *funzionali*». (Ivi, p. 15). Si tratta invece di cogliere la metropoli come «negazione radicale dell'esistenza precedente, e i suoi effetti come funzionali a uno specifico dominio di classe. Si tratta di ripartire dal negativo, non per raccordarlo al sociale in genere, ma, all'opposto, per arrestarsi alla contraddizione di fondo che la sua "tragedia" indica.» (Ivi, p. 22).

Quella città medievale e rinascimentale, in cui prevale l'idea dello spazio di condivisione comunitario viene distrutta dall'impeto di industria e mercato, che diventano ora le due figure chiave dell'articolazione spaziale. Nasce così la metropoli.

Invece del palazzo del governo e della cattedrale, come fulcro della vita cittadina, lo spazio urbano si struttura ormai intorno ai luoghi di produzione e di scambio: rispetto a essi si organizza la città, con le vie di comunicazione, la localizzazione degli edifici, pubblici e privati. Lo spazio si dispone dunque intorno a questi corpi relativamente rigidi e fissi, corpi di riferimento di una metrica che orienta ora l'intero sistema urbano.

Dando seguito alla sua riflessione, Massimo Cacciari sostiene che «l'evoluzione verso la metropoli è stata possibile perché il punto di partenza della città europea è stato non la *polis* greca ma la *civitas* romana. La nostra idea di città è totalmente romana, è *civitas mobilis augenscens*»⁷⁹.

La città contemporanea a livello planetario è la grande città, la metropoli. Il processo di metamorfosi urbana che nei secoli darà come risultato la definizione di un'unica *forma urbis*, o meglio un'unica forma di dissoluzione di ogni identità urbana, nella città post-metropolitana, ha la sua origine proprio nell'affermazione della centralità del nesso fra luogo di produzione e mercato.

Ogni senso della relazione umana si riduce ai rapporti di produzione, scambio e mercato. Queste diventano le variabili fisse, i valori che organizzano lo spazio e il tempo di tutta la città. Questi luoghi assumono la funzione di veri e propri luoghi simbolici, offuscando quelli tradizionali che rimangono soffocati entro lo scambio, la mobilitazione della città, il *Nervenleben* metropolitano sapientemente descritto da Simmel.

I nuovi edifici della produzione e i nuovi spazi dello scambio e del mercato, in grado di dare alla città un'energia mobilitante, scardinante e sradicante, confinano i luoghi simbolici tradizionali nel centro storico.

Sarà la seconda rivoluzione industriale alla fine dell'Ottocento, accompagnata dagli sviluppi tecnologici e da quelli del sistema dei trasporti, a introdurre una vera e propria frattura rispetto alla forma urbana precedente: nella metropoli la presenza dei luoghi di produzione, di scambio e di mercato articola lo spazio, determinando metriche

⁷⁹ M. Cacciari, *La città*, cit., p. 33.

riconoscibili nella dialettica centro-periferia; l'urbanistica dalla fine dell'Ottocento individua e separa entro lo spazio urbano le diverse funzioni produttive, residenziali, terziarie. Si tratta di un progetto di «lottizzazione» razionale che risponde a principi di efficienza e igiene: la modernità industrializzata ingaggia una vera e propria lotta contro la città storica, scegliendo di assoggettare l'organizzazione degli spazi alla temporalità astratta e univoca del modello fordista e a una rigida compartimentazione e suddivisione di luoghi in corrispondenza di precise funzioni, segnalando così un rapporto univoco tra gli spazi costruiti e il loro uso.

Queste operazioni di regolarizzazione e di «igienizzazione» non solo del tessuto, ma anche dei comportamenti urbani e dell'agire sociale in generale sono determinanti per affermare un'idea di spazio prescrittivo, che ha forti conseguenze sulle modalità dell'abitare. È in questo contesto che la città viene concepita anche come rete di istituzioni, ospedali, carceri, fabbriche, scuole, griglie di strade e viali per la circolazione del traffico e del controllo in veste di polizia o di varie forme di sorveglianza. Città europee piene di vita subiscono un processo di sventramento e demolizione: «viene spazzato via dal paesaggio urbano uno spazio irregolare e invadente, quello di un abitare fuori e dentro la porta e di un modellare per casupole, balconi, affacci, tende, mercati, *impasse* e cortili lo spazio della città, delle piazze, dei monumenti»⁸⁰.

Non solo la spazialità, ma anche la temporalità moderna appare profondamente modificata.

Il tempo unico appare sempre più la proiezione del sistema produttivo e della conseguente organizzazione della produzione, del mercato e della vita collettiva: un tempo che come mai prima d'ora contrasta con i tempi biologici, locali, naturali, così come con quelli personali.

La logica fordista, la subordinazione di una grande massa di lavoratori a tempi e a ritmi prefissati, sembra determinare, almeno nella grande città industriale, il senso del tempo, e non solo dello spazio. La trasformazione della forma del tempo, imperniata sul principio della gestione ottimizzata dei tempi individuali, e della necessità di fare più cose in un'unità di tempo, riguarda tre processi principali: la standardizzazione, la compressione, l'ottimizzazione.

⁸⁰ F. La Cecla, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, cit., pp. 17-18.

È proprio nella città della piena modernità che i tre processi della modernizzazione temporale si svolgono e diventano pervasivi e visibili. Questa città, ormai non più solo culla, ma pieno dispiegamento della modernizzazione, diventa anche il campo e il simbolo del nuovo rapporto che la società intrattiene con il tempo.

Malgrado la diffusione di luoghi frammentati, riferiti a situazioni fisiche, sociali e culturali anche molto ristrette, isolate e chiuse, la struttura della spazialità e della condivisione di tempi di lavoro e di vita non cancella i segni di un mondo comune: non è infatti ancora in corso la dissociazione tra luogo e legame sociale che nella modernità fondava il senso di identità e di appartenenza.

La categoria dello spazio, anche se in rapida e inesorabile ridefinizione, rende ancora possibile ritrovare mappe stabili e riconoscibili nel mondo sociale e fisico della città, attraverso confini fisici e simbolici netti, a partire da quelli che indicano il «dentro» e il «fuori», il «sopra» e il «sotto».

Anche se notevoli sono le differenze nello stesso contesto e se come in ogni epoca le persone vivono la città a più dimensioni, fino a pochi decenni fa i cittadini facevano esperienza della città soprattutto in due dimensioni: quella locale, del proprio quartiere, del proprio ambiente di vita, e quella cittadina (soprattutto nelle grandi città), sia per il lavoro che per le attività del tempo libero. Entrambe si dispiegavano su un senso delle relazioni umane dettate dalla dinamica della produzione e dello scambio delle merci, che offriva i significati e le variabili dell'intera organizzazione della città. Anche se mantenevano ancora un peso assai significativo, specialmente in alcune città, i centri storici e i luoghi tradizionali del potere, la «centralità» veniva assunta sostanzialmente dai luoghi della produzione e del commercio, la fabbrica, i mercati e i negozi, le strade, che articolavano lo spazio, la viabilità. Queste realtà, che esprimevano una presenza sempre più rilevante anche dal punto di vista simbolico, costringevano a una nuova declinazione, spesso a una vera e propria collocazione sullo sfondo, i luoghi simbolici tradizionali.

L'urbanistica moderna, nella sua veste funzionalista, anticipa concetti di specializzazione funzionale delle aree (lo *zoning*) e di monofunzionalità dei costrutti e dei supporti infrastrutturali (le strade): principi che saranno assunti di lì a pochi anni dall'organizzazione della fabbrica tayloristica prima, e fordista poi. Da lì in poi il rapporto osmotico tra i due modelli agirà in senso opposto: la fabbrica taylorista e

fordista sarà il grande laboratorio dal quale la metropoli acquisirà il modello di organizzazione funzionale.

Da qui si originano le contraddizioni più vistose che riguardano l'ordine territoriale, con pesanti conseguenze sull'ordine sociale: l'accentuarsi delle diseguaglianze sociali, con gli effetti della ghettizzazione e dell'emarginazione; la forte dissipazione delle risorse; la riduzione delle potenzialità autopropulsive dei territori; la congestione spazio-temporale; una sostanziale perdita in termini di bellezza e abitabilità dei luoghi.

In ogni modo, anche se nella metropoli di alcuni decenni fa le modificazioni erano già rapidissime, esse non ne sconvolgevano il disegno, la logica di fondo e la possibilità di pensare progetti organici e modalità unitarie di progettazione. La fabbrica in buona misura garantiva visibilità e stabilità, ed era il perno attorno a cui organizzare il sistema delle strade, le vie di trasporto e le relazioni con gli spazi della residenza.

Il rapporto fra queste strutture e quelle della città tradizionale era indubbiamente problematico e complesso, ma era ancora possibile scorgere un disegno unitario di città.

2.2.4 Spazi del consumo: passages, gallerie, grandi magazzini

La città dell'Ottocento e del Novecento è organizzata non solo attorno ai luoghi di produzione (la fabbrica, con capannoni e magazzini), ma anche a quelli dello scambio e del commercio: questi luoghi nascono e diventano immediatamente monumenti, simboli degli spazi del nuovo consumo, dell'evasione e del tempo libero.

Le presenze più importanti in questo senso sono rappresentate dai *passages*, dai grandi magazzini, dalle gallerie nelle più diverse versioni nazionali. La metropoli ottocentesca sembra in grado di offrire tutto il mondo al consumo e alla curiosità dei suoi abitanti, attraverso le innovazioni tecniche e tecnologiche. I *passages*, i grandi magazzini le esposizioni universali sono luoghi dove, su diverse scale, l'intero mondo e l'intera storia si mostrano all'ammirazione del pubblico, diventano oggetti del desiderio.

L'utilizzo del ferro e del vetro in grandi lastre, insieme all'impiego delle nuove tecnologie per l'illuminazione e per il riscaldamento, rendono possibile la costruzione di nuovi templi del consumo e dell'evasione. Le merci che riempiono gli scaffali e le

vetrine dei *passages* e dei nuovi grandi magazzini parigini o gli oggetti, che fanno del *Crystal Palace* londinese la nuova cattedrale della potenza imperiale nell'Inghilterra vittoriana, presuppongono naturalmente sia la fabbrica (grande protagonista della produzione in serie e di massa) sia la stazione (infrastruttura necessaria alla circolazione sempre più rapida di merci e persone), ma riescono a rimuoverne gli effetti negativi. In questi luoghi si può trovare tutto ciò che si desidera: la merce si sublima nella fantasmagoria e il consumo diviene parte integrante dell'immaginario collettivo. Ciò cui si sta assistendo è la messa in scena dello «spettacolo della merce».

Le prime sono le gallerie del *Palais Royal* di Parigi realizzate tra il 1780 e il 1784. Precipitato del lusso e dello splendore, spazi di luci e di specchi, che ne moltiplicano la superficie, i *passages* francesi prima, tedeschi e inglesi poi, sono i *palais* e gli hotel costruiti dalla borghesia per celebrare i propri riti collettivi e per autorappresentarsi sulle rovine dei *palais* dell'Antico Regime.

Dopo quelli di *Palais Royal* vengono costruiti a Parigi una cinquantina di *passages*: nato come raccordo coperto di vetri tra due strade, il *passage* diventa presto il salotto della città. I salotti della nuova borghesia parigina che esce dai caffè, dove erano state preparate le rivoluzioni, e che ora conquista la città progettando e realizzando spazi su misura per sé, per le proprie esigenze pratiche e soprattutto simboliche. I *passages* costituiscono uno spazio magico dove domina il desiderio: gli oggetti nelle vetrine, le luci, gli specchi perdono il loro carattere di merce e diventano «fantasmagorie», così che «le esposizioni universali sono luoghi di pellegrinaggio al feticcio merce»⁸¹. Sono questi i primi segni di un'architettura onirica, che tende sempre più a nascondere la città vera.

Il *flâneur*, il protagonista indiscusso dei *passages*, è il borghese: egli vive nella folla senza subirla, vive il momento fuggevole e il suo incanto. Straniero e cittadino al tempo stesso, attraversa la città senza un itinerario preciso, ma capace di trarre significato dalle sue tracce. È l'*homo ludens* che vive per il gioco in quanto tale, avido di stimoli, di esperienze, e di scoperte. Per Baudelaire e Benjamin, non c'è *flâneur* senza una città come Parigi... È il *flâneur* che oziosamente se ne va in giro senza meta per le vie della città, attraverso le folle brulicanti, e in questa sorta di distacco riesce veramente a vederle e a viverle, senza che lo *choc* dell'eccesso lo stordisca fino

⁸¹ W. Benjamin, *Parigi. La capitale XIX secolo*, in *Angelus Novus*, cit., p. 151.

all'insensibilità. È il «sognatore ozioso», colui che rimane sulla soglia tra la frenesia e l'alienazione metropolitana, colui che riesce a sospendere il tempo all'interno del ritmo accelerato della modernità e a non farsi assorbire dall'anonimato della folla, pur restandovi dentro. La *flânerie* attraverso i *passages* di Parigi, le gallerie commerciali che si insinuano tra i palazzi della capitale francese, dischiude al passante vetrine e insegne insospettate per chi rimane invischiato nel traffico veloce del *boulevard*.

Lo spazio dei *passages* è uno spazio incantato: scavato all'interno dei palazzi, in quel luogo il frastuono delle strade a tratti scompare; la camminata può rallentare il proprio ritmo, scorrendo le vetrine dei negozi più diversi.

Il rapporto tra il *flâneur* e il mercato può essere guardato, per la verità, da molte prospettive. Inizialmente egli è l'osservatore privilegiato dei primi riti consumistici di massa, celebrati nei *passages* parigini, successivamente diviene egli stesso un attore sul mercato.

Culla della modernità dei consumi, i *passages* rappresentano uno dei due poli che trasformano profondamente l'aspetto della città-fabbrica. L'altro è il grande magazzino che assume su di sé il compito di promuovere i progetti della mobilità sociale della nuova classe in ascesa, la borghesia. L'oggetto assume così nuovi significati come elemento costitutivo di uno stile di vita: ciò che si acquista non è solo merce, ma un posto preciso nella società.

I grandi magazzini avranno successo e vita più lunga dei *passages* che faranno il loro corso già all'inizio del Novecento: i grandi magazzini, infatti, che presentano un'offerta di merci incredibilmente varia, saranno in grado non solo di intercettare qualunque desiderio, ma anche di crearlo e trasformarlo in domanda. Essi segnano la fine di un mondo e la nascita della società del consumo di massa.

Sarà lo sguardo acuto di Benjamin a comprendere che il grande magazzino è l'ultimo territorio del *flâneur*, dove può vivere nella folla assaporandone umori e desideri senza esserne irrimediabilmente contagiato. Ma è anche qui che comincia il suo epilogo: nel grande magazzino egli, da simbolo della libertà metropolitana, diventa la vittima del consumismo: incalzato dagli stimoli delle merci, perde la sua qualità più preziosa, che consiste nella capacità di distanziarsi criticamente dal mondo⁸².

⁸² Cfr. G. Amendola, *La città postmoderna. Magia e paure della metropoli*, cit., p. 133.

2.2.5 Centro e periferie

La città è sempre stata un centro⁸³. È abitabile perché custodisce al suo interno un centro. Le forme e i modi di questo custodire sono determinati storicamente. *Hestia* presidia un centro: il focolare, cuore della terra e della città, centro dell'universo cosmologico. La città nasce a custodia della sua interiorità: ogni idea e ogni immagine di città si carica di intimità, perché città è qualcosa che raccoglie, cinge, contiene.

La città medievale e rinascimentale ha cura e protegge il suo centro che è innanzitutto lo spazio della cattedrale e del palazzo del Comune o della Signoria, luogo del potere religioso e amministrativo. La città moderna europea vede, da un lato, un'espansione della progettualità architettonica, monumentale e artistica funzionale al principio integratore cui si ispira lo stato nazionale – principio che acquista la massima visibilità nelle capitali –, dall'altro, però, vede affiancarsi allo spazio centrale, spazio di rappresentazione del potere, lo spazio della produzione, del mercato e della fabbrica. E saranno proprio questi spazi a introdurre significativi cambiamenti nell'articolazione dello spazio urbano.

La grande fabbrica, come si è visto, si insedia e si diffonde all'interno della città modificandone composizione sociale, forma strutturale e attribuzione di funzioni e di valore simbolico, tipologia degli insediamenti abitativi, assi viari. Sono soprattutto le zone industriali, collocate attorno a grandi fabbriche all'interno della città, a dare un nuovo volto al sistema urbano, con la conseguente crescita di quartieri operai attorno alle grandi fabbriche.

Ma lo spazio in cui questa prospettiva urbanistica costruisce i suoi luoghi ideali, entro cui proiettare le sue fondamentali coordinate, dalla fine dell'Ottocento fino agli anni '80 del Novecento, è soprattutto quello delle periferie urbane.

Prima di descrivere brevemente caratteri e storia di questi insediamenti, sembra interessante seguire la riflessione di Jean-Luc Nancy che, risalendo alla radice del

⁸³ Il centro non è propriamente uno spazio geometrico, ma uno spazio simbolico ed esistenziale. Esso è simbolo della creazione del mondo, quale uscita dallo stato di caos e successiva strutturazione di un ordine, proprio a partire da quel centro. Mircea Eliade (*Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008) riferisce come nei contesti culturali più diversi si ritrovi sempre lo stesso schema cosmologico e lo stesso scenario rituale: la posizione, l'installazione di un centro e poi l'organizzazione del territorio circostante, in un certo senso una vera e propria creazione di mondo.

termine francese, offre illuminanti delucidazioni sulla connotazione storica e simbolica di cui queste aree sono state e sono ancora oggi rese oggetto.

Parlando di Los Angeles, Nancy si chiede se in realtà l'angoscia e il sentimento di «*impasse*» che il girovagare per quella città gli provoca, non siano in realtà appartenuti da sempre alla città, a tutte le città.

«La città non ha sempre messo in opera, con la sua volontà del centro, del raggruppamento, una sorda violenza di frammentazione, di decentramento nel rifiuto o nell'indifferenza? Non si è sempre rifiutata da sola creando la propria *banlieu* (o *sub-urb*), la propria "banalizzazione" del luogo, ancor prima di collocarla in periferia, sobborghi, circonvallazioni, zone commerciali, artigianali, industriali, da urbanizzare, da secolarizzare, zone franche ecc.?»⁸⁴

In nota Nancy mostra come tanto «*banlieu*» quanto «*banal*» derivino da «*ban*» («bando»): il termine era usato fin dal XII secolo per designare la proclamazione pubblica di un ordine o di un divieto. «*Ban*» indica anche il territorio sottomesso alla giurisdizione: da qui l'aggettivo «*banal*» significa inizialmente persona o cosa appartenenti a una circoscrizione, poi, con la caduta del sistema feudale, diviene sinonimo di «comunale», e infine assume il senso figurato di «comune, privo di originalità, banale». Anche «*banlieu*», che oggi indica le periferie urbane, è di origine feudale e indica lo spazio intorno a una città, spazio in cui l'autorità faceva valere la sua giurisdizione e proclamava i suoi bandi. Dopo il medioevo assume anche il significato di «esilio», di «messa al bando».

Periferia, dunque, come luogo di messa al bando, di esilio (coerentemente con l'organizzazione della città funzionalista che separa le sue funzioni), ma anche luogo banale. Luogo che può divenire bordo, margine, spazio di segregazione e di rivolta, luogo di esclusione.

Ma se nella metropoli moderna è ancora possibile separare centro e periferia in una dialettica che a tratti assume caratteri di violenza, nelle città globali la moltiplicazione delle centralità e la diffusione delle periferie determineranno commistione spaziale e *mixité* sociale.

Ma torniamo agli insediamenti della grande fabbrica e alle modificazioni che ciò produce sul corpo della città, soprattutto in riferimento alla nascita di quartieri periferici.

⁸⁴ J-L Nancy, *La città lontana*, cit., p. 17.

Tale processo subirà evidentemente in Europa un'accelerazione e una diffusione repentine, in particolare, dopo la seconda guerra mondiale, per rispondere alle esigenze della ricostruzione. Dopo la guerra, con la distruzione di interi comparti di città e il necessario spostamento di popolazioni da un territorio all'altro, si sente la necessità di imprimere forti trasformazioni anche alla configurazione degli spazi urbani. Lo sfondo ideologico, culturale e simbolico che supporta tali trasformazioni consiste, in ultima analisi, nell'utopia di un inarrestabile cammino verso il progresso.

In Italia, per esempio, fino alle soglie degli anni '60, la strategia è orientata alla localizzazione, volta a insediare interi gruppi di popolazione sradicati dal disastro bellico. Successivamente, a partire da quella proiezione utopica, si cominciano a progettare luoghi autosufficienti, che sembrano prescindere dal contesto, immaginati come città-modello, capaci di realizzare una convivenza razionale e funzionale⁸⁵.

Quell'utopia ha una regia forte, lo stato nazionale, che assegna fondi, addita obiettivi e metodi mediante leggi e scelte politiche, seguendo una logica *top down* che, dal governo centrale, scende fino agli enti locali, agli istituti delle case popolari, al capitale industriale.

Nel contempo, il *boom* economico riempie di fabbriche molte periferie delle città industriali e una massa di lavoratori dell'agricoltura o dell'artigianato si insediano stabilmente nelle città. Non senza sacrifici e conflitti sociali, nelle grandi e piccole città industriali, vengono sostanzialmente distribuiti lavoro, sicurezza, garanzie, identità, appartenenze. Laddove invece non arrivano le fabbriche e sfuma la regia istituzionale, si realizzano insediamenti periferici o zionali per il ceto medio amministrativo, ma soprattutto avanzano i vuoti urbani, ampi spazi senza tempo che attendono di essere investiti di funzioni⁸⁶.

⁸⁵ Cfr. M. Magatti (a cura di), *La città abbandonata. Dove sono e come cambiano le periferie*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 153.

⁸⁶ La città della piena modernità prepara, in un certo senso, la città globale a coincidere sempre più strettamente con il suo sistema di funzioni e le relative distribuzioni dei cittadini attorno a spazi specifici, riducendo così il valore integrativo dello spazio urbano in generale. In questo contesto, sembra interessante notare come la città italiana, oltre alla rilevanza delle sue ricche e profonde stratificazioni storiche, presenti significative novità nella trasformazione e nel successivo declino del tradizionale schema «centro-periferie». Di questo percorso offre un'interessante ricognizione il volume già citato curato da Mauro Magatti.

Proprio nel momento dell'esaltazione dell'utopia della progettualità organica per la città, di fatto si assiste a un indebolimento complessivo del tessuto che tiene insieme le diverse funzioni, ognuna delle quali tende a essere l'espressione di articolazioni e soluzioni spaziali specifiche, che, proprio perché tali, ripetono le soluzioni assunte da altri luoghi simili sparsi in molte città europee e mondiali. Una dinamica, questa, che troverà straordinaria manifestazione nel nostro tempo.

I quartieri fanno spesso riferimento a una rete di fabbriche contigue, riducendo i tempi e le difficoltà del collegamento tra luogo di lavoro e abitazione: si impone la logica di edificazione di quartieri, nati soprattutto per rispondere in modo strumentale al bisogno di forza lavoro degli impianti industriali sorti nelle vicinanze.

In generale, il collegamento con le altre zone della città, ipotizzato nei principi, trova serie difficoltà nella realizzazione e avviene in modo del tutto eterogeneo.

All'interno di questi contesti, si cerca un'integrazione tra spazio aperto e spazio edificato, nell'intento di creare un ambiente potenzialmente in grado di rispondere alle fondamentali esigenze culturali, funzionali e di socializzazione dei residenti. Tuttavia, le realizzazioni effettive spesso non sono coerenti con le intenzioni e i principi. Molte zone divengono progressivamente aree di sfogo per riassorbire le emergenze sociali. Alcuni quartieri crescono troppo velocemente e spesso mancano di servizi, infrastrutture, e rimangono indefiniti fra centro e periferia, crescono in modo sempre più disordinato.

Il quadro finora delineato propone una nozione molto ampia e indeterminata di quartiere. Il termine «quartiere» appare problematico, dal significato incerto: è possibile intenderlo come l'esito dell'incrocio tra pratiche sociali locali, che hanno in comune l'orientamento alla convivenza di popolazioni e gruppi diversi. Una convivenza che allude al legame sociale creatosi attorno alla dimensione «abitativa», e non solo nel

Quella che viene anche definita la città-fabbrica era fondata sui parametri del lavoro, della piena occupazione, su una specifica idea di progresso e di composizione della società e di conflitto sociale, aveva una forte consistenza materiale, privilegiava il gigantismo e la pesantezza degli edifici, i flussi della mobilità, la collocazione degli spazi abitativi per categorie sociali omogenee. (Su questi temi si veda il saggio di Enzo Scandurra, *Dalla città-fabbrica alla fabbrica città*, in *I territori della città in trasformazione*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp.146-162.)

Molti quartieri periferici nascono nel secondo dopoguerra, spesso in connessione con insediamenti in spazi prima considerati rurali.

Una legge nazionale (L. 43/1949), conosciuta come Piano Fanfani, viene attuata dagli amministratori locali attraverso i piani regolatori, sia per far fronte alle notevoli emergenze abitative sia per impiegare una notevole quota di disoccupati (sempre più provenienti dall'agricoltura) con denaro pubblico. Viene quindi creato l'Ina-Casa. Ovunque vengono realizzate case per i lavoratori, facendo crescere una leva di giovani architetti.

«L'idea socio-urbanistica prevalente negli interventi previsti dal Piano Ina-Casa è quella del quartiere autosufficiente e dell'unità di vicinato, favorita da spazi comunitari resi familiari attraverso la presenza, adiacente alle case, di luoghi ed edifici ad alto contenuto simbolico e identitario, quali la piazza, il centro di aggregazione sociale, la chiesa e la scuola. Le stesse abitazioni non si impongono come edifici impersonali e anonimi.» (M. Magatti (a cura di), *La città abbandonata*, cit., p. 157).

Nel 1963, all'Ina-Casa si sostituisce la nuova Gestione case popolari (Gescal): molti Comuni adottano il piano di edilizia economica e popolare ai sensi della legge 167/62. Da questo momento, i precedenti embrioni di periferia si allargano fino a imporsi nel paesaggio urbano: cresce l'uso del cemento armato e degli edifici ad alta intensità abitativa.

senso del risiedere in un luogo, ma della più ampia pratica di appartenenza, della capacità di fare propri luoghi e relazioni in un preciso contesto, diversamente collegato ad altri contesti e all'insieme della città.

Nella città del capitalismo avanzato, anche se l'idea del quartiere porta a individuare una tendenza alla frammentazione della città, dal punto di vista spaziale e dal punto di vista sociale, la nozione mantiene, in qualche misura, lo storico legame con l'idea di comunità e di classe lavoratrice, nozioni oggi assai problematiche.

Per leggere il rapporto fra pratiche vissute, attività che regolano la vita di una comunità e la strutturazione spaziale della città, occorre introdurre un nuovo decisivo campo di riferimento, quello che si è soliti definire «consumo collettivo». Esso sarà assolutamente cruciale per affrontare le questioni relative alla città globale.

Nella città del pieno capitalismo, le differenze e le disuguaglianze tradizionali, in un momento in cui la vita di ciascuno tende a svolgersi in modo interdipendente per la socializzazione e la concentrazione tecnica, economica e organizzativa della produzione e del consumo, si articolano in nuove divisioni sociali legate all'accessibilità e all'uso di alcuni servizi collettivi, alle condizioni di alloggio, agli orari di lavoro, passando per il tipo e il livello delle strutture sanitarie, scolastiche e culturali.

«Questi problemi vengono trattati come problemi “urbani” nella misura in cui le agglomerazioni residenziali costituiscono le unità di consumo collettivo e la loro gestione sia direttamente legata all'organizzazione e alla gestione di beni collettivi diversi»⁸⁷.

L'organizzazione urbana non è dunque mera amministrazione razionale delle forme spaziali: queste diventano espressione dei processi collettivi con cui si gestisce il consumo quotidiano dei nuclei familiari. Questo, secondo Castells, è il motivo per cui la «crisi delle città» è profondamente sentita, perché non si tratta del deterioramento dell'ambiente di vita, si tratta del deterioramento della qualità della vita stessa.

Appare già rilevante la dinamica per cui molte differenze e disuguaglianze non dipendono solo dalla collocazione in una certa classe sociale, ma anche dalla posizione occupata nel processo di consumo, in particolare nel sistema dei trasporti urbani, nel sistema abitativo, e dalla quantità e qualità delle infrastrutture educative e culturali.

⁸⁷ M. Castells, *Contraddizioni e disuguaglianze nella città*, in «Il Mulino», n. 1, 1974, pp.5-24, p. 6.

È evidente che fin dai primi anni del secolo la realtà dei quartieri periferici urbani ha interrogato profondamente non solo urbanistica e architettura, ma in particolare le scienze sociali, poiché le periferie della metropoli già allora si presentavano come luoghi privilegiati di incontro tra diversità⁸⁸. Sarà poi proprio la complessità il tratto più significativo della città globale contemporanea: una complessità strutturale e umana, dove ibridazione e contaminazione intrecciano codici, linguaggi e pratiche; dove l'incontro di differenze suscita problemi inediti.

2.2.6 Razionalismo: quando ordine e funzione si mangiano la città

Il modello funzionalista mostra in modo assai evidente le proprie contraddizioni. Il contributo razionalista sembra, infatti, fallire nell'intento di costruire una città fondata sulle potenzialità dell'ordine dialogico: ordine che solo si costruisce attraverso l'incontro e l'interazione delle diversità e sulla valorizzazione delle singolarità.

Se il laboratorio della temporalità e della spazialità moderna è costituito dal mondo della produzione, all'origine della modernità e del modello di città che in essa si afferma c'è la percezione che il tempo e lo spazio siano ostacoli. In realtà tali convinzioni sembrano più funzionali a una narrazione mitica attorno all'idea di progresso inarrestabile, che non alla mera ragione economica, proprio nel momento in

⁸⁸ Il dibattito è ampio e articolato ed è in questa sede impossibile darne conto pienamente. È possibile tuttavia segnalare alcuni sviluppi tematici interessanti. Nella Scuola di Chicago, secondo Louis Wirth la sovrapposizione di diversità tende a creare nella densità della metropoli una maggiore tolleranza; Robert Park studia in particolare i comportamenti devianti attraverso il metodo del *life history analysis* entro i «quartieri sensibili». Richard Sennett (*La coscienza dell'occhio. Progetto e vita sociale nelle città*, Milano, Feltrinelli, 1992) sostiene anche che a New York la realtà dei bordi è un mosaico umano e sociale poco o per nulla penetrabile. E attribuisce le maggiori responsabilità proprio all'opera degli urbanisti, che pianificano di sigillare i bordi conflittuali, anziché permettere esperienze di riconoscimento e incontro tra diversi. Ricostruisce inoltre criticamente in uno studio un piano di riforma dello *housing* americano (il Cabrini Green di Chicago), denunciando la creazione di una *segregated city*.

In questo contesto, un tentativo di grande interesse è quello dell'architetto Louis Kahan negli anni del New Deal, per il progetto di bonifica di uno slum di Philadelphia, che però non sarà mai realizzato. L'idea è quella di una città come luogo di istituzioni, frutto del patto tra uomini, di ordine e disegno. Solo il consolidamento di centri culturali, accademici, commerciali, sportivi, medici in un unico foro determinerebbe il rinnovamento della città. La decentralizzazione disperde invece la città e le sue energie... Ma nel frattempo i tentativi di portare in America Le Corbusier e Gropius in programmi di edilizia popolare verticale (anni '50-'60) hanno lasciato il campo alla fuga verso il sobborgo, e il fallimento del *social housing* ha lasciato dietro di sé ben poco...

cui questa penetra in modo capillare nelle relazioni sociali. Oltre al presupposto ideologico di ordine economico, infatti, il modello funzionalista assume, come principi fondanti il suo sistema teorico e il suo programma, la forma di razionalità scientifica che si afferma nella modernità.

Giancarlo Consonni⁸⁹, in una illuminante ricostruzione storiografica, mostra come sia proprio il *Discorso sul metodo* a costituire il presupposto per l'affermazione di un atteggiamento scienziato anche in architettura e in urbanistica, poiché uno dei primi assunti da cui prende le mosse la speculazione cartesiana riguarda proprio la forma degli insediamenti.

«[...] spesso le opere costituite da più parti e realizzate dall'apporto di diversi artefici, non raggiungono quel grado di perfezione che hanno invece le opere dovute alla mano di un solo maestro [...] Così quelle vecchie città che da semplici borgate, quali erano all'inizio sono divenute con il passare del tempo grandi centri urbani, si presentano di solito così male disegnate se raffrontate agli spazi regolari tracciati liberamente da un ingegnere in una pianura, che, per quanto i loro edifici considerati a uno a uno mostrino spesso un'arte pari o anche maggiore degli altri, pure, osservando come sono disposti, qui uno grande là uno piccolo, e come rendano le strade tortuose e ineguali, si direbbe che è stato il caso piuttosto che la volontà di alcuni uomini forniti di ragione ad averli in tal modo disposti»⁹⁰

La razionalità moderna si fonda su «lunghe catene di ragioni, assolutamente semplici e facili, che i geometri impiegano per pervenire alle loro dimostrazioni più difficili»⁹¹. L'ideale conoscitivo espresso nel metodo cartesiano, ideale che insieme con la scienza galileiana, fonderà la razionalità scientifica moderna, consiste nella perfetta trasparenza e visibilità attraverso cui conseguire l'obiettivo della *adeguatio rei et intellectus*.

Idee chiare e distinte che sappiano, dunque, operare per semplificazione sulla realtà delle cose e procedere muovendo da verità elementari verso una conoscenza certa, grazie all'uso corretto della ragione. Il pensiero moderno è espresso nell'opera di Cartesio in modo paradigmatico, a partire da alcuni assunti di fondo: la separazione tra *res cogitans* e *res extensa*, tra mente e corpo; la necessità di perseguire l'ideale di una trasparenza gnoseologica; la finitezza della conoscenza umana in rapporto a quella

⁸⁹ Cfr. G. Consonni, *Dalla radura alla rete. Inutilità e necessità della città*, Milano, Unicopli, 2000.

⁹⁰ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere*, Milano, Mondadori, 1986, pp. 155-156.

⁹¹ Ivi, p. 160.

infinita divina; la centralità della legge come strumento per descrivere e spiegare la molteplicità dei fenomeni, attraverso un procedimento che dissolve il particolare nell'universale, e per prevedere il decorso degli eventi⁹².

Da qui l'idea di una deriva narcisistica della ragione (un atto di *hybris*, appunto), nel perseguimento dell'ideale dell'onniscienza, nella sua pretesa di spiegazione e controllo totalizzante su tutte le forme del reale.

Rispetto al contesto della città, esemplare per questa impostazione è la convinzione cartesiana per cui l'opera di un «unico artefice» offrirebbe maggiori garanzie per conseguire un ordine razionale. Inoltre egli concepisce una corrispondenza biunivoca tra la regolarità geometrica dell'impianto urbano e la razionalità del progetto, affermando, in questo modo, il principio dell'omologia tra razionalità e regolarità geometrica, laddove fino ad allora una densa rete di simboli religiosi e mitici assicurava una corrispondenza tra umano e divino.

Tutto ciò riguarda la città molto da vicino, anche se le conseguenze saranno visibili dopo qualche tempo: questo modello, dove il ruolo di «unico artefice» verrà occupato dalla *ratio* strumentale, sarà assunto dal Razionalismo urbanistico. Qui nasce la mitologia del progettista-scienziato (del tutto parallela a quella dell'esperto delle singole discipline) che si attribuisce il compito di riportare l'ordine nelle forme del mondo, separando gli aspetti morfologici dal resto della realtà. Operazione che impedisce sia di avvicinare le complesse ragioni e relazioni alla base del disordine, sia quelle da cui hanno tratto origine le diverse forme di ordine, che nella storia si sono succedute.

Il modello funzionalista incontra così il proprio fallimento scontrandosi con tre fondamentali aporie. Dal punto di vista del disegno urbano, si persegue un ordine che pretende di sottrarsi al tempo; dal punto di vista del funzionamento si asseconda la sottomissione dello spazio al tempo, incorporato nel meccanismo fordista; nella lotta contro il disordine, ci si affida a uno strumento – l'ordine geometrico – che mostra grande debolezza nella possibilità di dar vita a luoghi dell'abitare condiviso, unica possibilità in grado di misurarsi con il disordine insorgente⁹³.

⁹² M. Ceruti, *La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di) *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 25-48.

⁹³ Cfr. G. Consonni, *Dalla radura alla rete. Inutilità e necessità della città*, cit., p. 23.

Occorre, invece, ripensare la complessa interazione tra spazi fisici e spazi sociali, insieme con la molteplicità dei loro intrecci; indagare i sistemi di relazioni sociali e territoriali, i caratteri degli insediamenti, i modi dell'abitare e dell'organizzare socialità, le tecniche e le culture del progettare e del costruire. Si tratta di concentrare l'attenzione sul legame tra la cultura materiale e l'attribuzione di senso ai luoghi, ai modi di vita individuali e sociali.

Gli architetti del Movimento Moderno, seppure con molteplici differenze espressive e dissonanze nelle formulazioni teoriche, sono inclini alla medesima forma di scientismo, trovando convergenza nell'attualizzare lo spirito stesso della modernità. L'utopia del Movimento Moderno sta nella convinzione che i due percorsi – quello verso la realizzazione del modello fordista e quello della progressiva liberazione dagli ostacoli spazio-temporali – possano, non solo svolgersi parallelamente, ma valorizzarsi reciprocamente.

Così, in modo addirittura esemplare, figura del Modernismo è la griglia, come afferma Le Corbusier nella premessa al suo manifesto del 1924. La griglia, come espressione di razionalità geometrica, riproduce lo spazio cartesiano, la sua razionalità, la sua efficienza, la sua perfetta trasparenza. Diversamente dalle città del passato, con la loro crescita casuale e disordinata,

«la vita della città moderna è tutta impostata, praticamente, sulla linea retta: dalla costruzione degli edifici a quella delle fognature, delle condutture, delle carreggiate, dei marciapiedi, ecc. La retta è la direttrice ideale del traffico; è toccasana di una città dinamica e animata. La curva è faticosa, pericolosa, funesta, ha un vero effetto paralizzante»⁹⁴.

Linee rette e griglie sono funzionali al mantenimento del controllo e della disciplina, necessari al corretto funzionamento della società industriale. Non soltanto gli edifici, ma l'intera città diventa una «macchina dove vivere».

Evidentemente la griglia⁹⁵, insieme con la logica che la informa, appare come la struttura isomorfa alla logica seriale della produzione di massa. In questo modo, le

⁹⁴ Le Corbusier, *Urbanistica*, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 26.

⁹⁵ Su questa figura insiste anche la riflessione di Richard Sennet (*La coscienza dell'occhio. Progetto e vita sociale nelle città*, cit., pp. 60-81). Dai *castra* romani alla griglia orizzontale e verticale newyorkese, questa figura esprime l'esigenza di razionalizzazione, ma realizza un processo di vera e propria neutralizzazione dello spazio urbano: «la griglia è una geometria del potere nella quale la vita interiore rimane priva di forma». (p. 81)

implicazioni del ragionamento di Le Corbusier, per la società industriale, possono essere meglio comprese se correlate alla logica della catena di montaggio fordista, che è una logica lineare, seriale e meccanica. La catena di montaggio suddivide i procedimenti complessi in unità elementari, che vengono poi ricomposti attraverso attività distinte, ma legate, affermando, in questo modo, il nesso tra razionalità e semplificazione.⁹⁶

L'idea e il modello teorico che sottende la catena di montaggio vengono estesi ben oltre le pareti della fabbrica, per costruire griglie urbane e suburbane all'apparenza razionali, griglie entro le quali i lavoratori possano condurre tutte le attività quotidiane: muoversi, spendere, abitare, riposare, rilassarsi, così da poter ricominciare il giorno dopo. Si esprime qui con grande chiarezza l'intento di sorveglianza, di disciplina e di controllo che informa la logica della griglia nelle sue applicazioni spazio-temporali, architettoniche e sociali⁹⁷.

Dal punto di vista estetico, l'architettura moderna si caratterizza, inoltre, attraverso livelli di espressione in grado di sintetizzare un'ideale cristallino, conquistato con l'esercizio della sobrietà e della sottrazione, con un'armonia di contrasti, che rappresenta il conflitto tra ordine e disordine, trasposto nella semplicità delle forme architettoniche. Rispetto alla crisi del modello urbano, il Movimento Moderno ha poi precise responsabilità. Consonni individua queste ultime nella totale assenza di atteggiamento critico nei confronti della modernità, sia dal punto di vista dello sviluppo economico, tecnologico e scientifico, sia da quello relativo alle sue conseguenze politiche e sociali; nella sintonia tra il concetto di ordine all'opera nelle costruzioni e in quello del modello fordista. I maestri moderni, prosegue Consonni,

«mentre con il lottizzamento razionale ottemperano ai principi di igienicità ed efficienza, organizzano gli spazi sulla base di ritmi astratti e monocordi dai quali è assente la disponibilità dialogica, la narritività e la tensione teatrale da cui la città storica ha tratto il suo ordine complesso e la sua densità di significati e di senso»⁹⁸.

⁹⁶ Cfr. M. Taylor, *Il momento della complessità. L'emergere di una cultura di rete*, Torino, Codice Edizioni, 2005, pp. 34-38. G. Consonni, *Dalla radura alla rete. Inutilità e necessità della città*, cit.

⁹⁷ Il riferimento principale è l'elaborazione di Michel Foucault relativa alla società disciplinare e al concetto di dispositivo. Cfr. Id., *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1976; Id., *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977; Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Coso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli 2005; Id., *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005.

⁹⁸ G. Consonni, *Dalla radura alla rete. Inutilità e necessità della città*, cit., p. 34.

In questo modo essi non hanno compreso quale centralità assume nella storia della città l'interazione tra parti costruite in epoche diverse, e le stratificazioni e le contaminazioni di ritmi, spazi, misure differenti. Questi caratteri permettono di rileggere l'atto del costruire come narrazione intorno all'abitare, in quanto pratica individuale e collettiva del convivere.

I limiti della cultura urbanistica razionale e del modello fordista appaiono a questo punto in tutta la loro evidenza: aver fondato l'articolazione dello spazio urbano e la sua organizzazione sociale sull'efficacia funzionale e sulla razionalità geometrica degli assetti spaziali si rivela un'operazione tipicamente riduzionista. L'esito è paradossalmente la mancanza di complessità, nonché il trionfo della stessa in forma di caos (laddove si afferma la subordinazione delle funzioni abitative a quelle della circolazione)⁹⁹.

Questo modello di città, da un lato dimentica, dall'altro si inghiotte letteralmente quelle forme vitali dell'abitare, del vivere sociale, dell'organizzare spazialità, del conferire senso e significati ai luoghi che fanno la ricchezza espressiva del fare città. Ciò che nel racconto della città appare singolare, irripetibile, contingente, disordinato, viene interpretato come un «residuo»¹⁰⁰ dallo sguardo razionale e funzionalista. Ma tutta l'esperienza della città sembra annidarsi proprio in quel residuo e nella possibilità che possa ancora essere raccontato.

2.2.7 Il rapido declino della città-fabbrica

Fino alla fine del Novecento l'espansione della città, è stata tenuta sotto controllo e disciplinata in forme centripete che lasciarono sostanzialmente inalterata la percezione della città, anche se i suoi confini, da militari che erano, si fecero industriali: le fabbriche hanno sostituito le mura, come interfaccia con la campagna. Lo sfondamento della città è stato successivo, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, motivato tanto dall'immigrazione quanto dall'aumentata disponibilità di mezzi di

⁹⁹ In questo senso si può interpretare la città-diffusa, con tutto il portato di interrogativi in merito alla sua natura, alla sua identità, alle prospettive del suo sviluppo, come l'esito ultimo di questo processo.

¹⁰⁰ Cfr., M. Ceruti, *La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, cit., p. 29.

trasporto pubblici e privati, che hanno permesso di estendere spazialmente i limiti del territorio urbano, pur mantenendo inalterato quel dato fondamentale che è la durata temporale dei tragitti per attraversarlo.

Comincia ad apparire, a tratti e lentamente, la nuova metropoli policentrica. Essa è valutata diversamente dal punto di vista teorico, ma appare come il compromesso realizzato fra gli anni '60 e gli anni '80, poiché si tratta di una struttura insieme forte ma volta al cambiamento, funzionale soprattutto a un'organizzazione del lavoro non più compatibile con la definizione tradizionale della struttura urbana, e per molti versi eversiva rispetto a essa, sul piano simbolico oltre che su quello fisico.

Dagli anni '80 si assiste al rapido declino della città moderna fondata sui parametri del lavoro, della produzione e su una specifica idea di progresso. Al centro, con la crisi della «grande fabbrica», i licenziamenti, il decentramento della produzione al di fuori del tessuto urbano, e poi sempre più in aree del sud del mondo: la città cessa di organizzarsi attorno al lavoro.

Si indebolisce e scompare progressivamente anche l'idea della pianificazione, della logica unitaria, sostituita, in Europa come in Italia, da un forte processo di decentramento. Le istituzioni che governano si allontanano progressivamente dal centro: le decisioni non sono più prese al centro e applicate localmente, ma sempre più codicizzate da *networks* di attori interdipendenti ai diversi livelli.

Il quadro che ne deriva è denso di conflitti e di tensioni, anche per la difficoltà di coordinare le nuove strutture. Il decentramento, inoltre, non riesce ad alleggerire la pesantezza degli apparati burocratici legati al potere economico e politico locale. L'esito appare contraddittorio: da un lato, il decentramento ha prodotto un crescente dinamismo delle città, apertura di reti, sostituzione di rapporti di gerarchia con rapporti di negoziazione e di coordinamento, riconoscendo allo stato quel ruolo di «stratega» che si è imposto in questi anni; dall'altro, l'articolazione delle funzioni e dei poteri ha mantenuto vecchie logiche e continua a presentare tratti di debolezza nella decisionalità condivisa.

In molte città italiane del nord, la forma urbana si sviluppa legandosi intimamente alla forma capitalistica globale della regione e del territorio. Il problema principale riguarda il rapporto – di superamento, di conciliazione, di compromesso – fra la tradizionale idea centrica della città e la nuova idea policentrica.

Pur se in forme assai complesse e diversificate nelle varie situazioni, si determina un secondo processo: interi quartieri operai, in seguito alla chiusura delle grandi fabbriche, subiscono una trasformazione sia dal punto di vista economico, sia dal punto di vista della composizione demografica, sociale e della socialità interna. Si tratta delle periferie costruite negli anni '50 e '60, oggetto di pianificazione classica all'insegna di nuovi modelli abitativi e di socialità, che diventano concentrati di gruppi marginali, scarsamente adatti a insediarsi nei contesti di maggiore integrazione. Molte periferie, spesso cresciute in modo esplosivo, non riescono neppure a conoscere una fase di radicamento, ma si trovano subito immerse in violenti processi di espansione urbana.

Sempre più le forme architettoniche e i processi di popolamento interrompono e sconvolgono i paesaggi urbani. In questa rapida fase dell'estensione, appaiono periferie prive di qualsiasi pianificazione organica e altre che testimoniano il fallimento di tale piano. Spuntano ovunque grandi agglomerati edilizi, in genere con confini più netti rispetto ai precedenti insediamenti, costruiti con materiali spesso scadenti: lotti impersonali, senza alcuna relazione spaziale e topologica con i contesti, senza spazio e tempo propri.

Vengono così confinati in molte periferie italiane soggetti deboli, marginali ed esclusi: queste aree assumono il tratto del «*ghetto-discarda*, ricettacolo di quelle “vite di scarto” che Bauman riconosce come l'inevitabile risultato della modernizzazione»¹⁰¹. La tipologia degli spazi costruiti mette in crisi ogni possibilità di integrazione sociale.

Infine, l'operazione di assegnazione delle case popolari contribuisce alla nascita di spazi entro i quali «diviene improbabile costruire reti sociali fiduciarie»¹⁰². I punteggi previsti per l'assegnazione dell'abitazione aprono le case popolari a varie tipologie di povertà, disagio, fragilità sociale ed economica, emarginazione. Evidentemente, oltre ai diversi disagi materiali, nei quartieri di questo tipo la condivisione di povertà e di umiliazione accentua l'isolamento: negli altri si vedono così riflesse quelle caratteristiche per le quali si viene emarginati e quell'immagine negativa che la città assegna ad alcuni suoi comparti.

Le intenzioni della L. 167/62 di costruire, anche per la forte presenza di edilizia pubblica, quartieri integrati e funzionali, muniti di adeguate infrastrutture e opere di

¹⁰¹ Mauro Magatti (a cura di), *La città abbandonata*, cit., p. 167.

¹⁰² Ivi, p. 168

urbanizzazione primaria, risultano realizzate in modo davvero parziale. E già negli anni '80 appare inadeguata l'effettiva attuazione di molti progetti: spesso mancano scuole, piazze, ospedali, servizi di base adatti alle nuove esigenze. Tante opere, perfino l'allacciamento alla rete idrica, appaiono perennemente in costruzione.

Questi caratteri critici si manifestano soprattutto nelle zone di monofunzionalità residenziale pubblica, dove il riferimento all'esperienza del lavoro è nulla, le esperienze sociali sono più deboli e non riescono a contrastare disagio e passività sociali, facendo crescere la distanza materiale e immaginaria dalla città, la difficoltà di collegamento, l'isolamento.

Con il declino o la fine della funzione integrativa della fabbrica, o dove da sempre vi è l'assenza di una dimensione produttiva, il tempo, anche individuale, è privo di ritmi riconoscibili, condivisi. Comincia a delinarsi quella dinamica della contiguità disconnessa che non riguarda solo lo spazio, ma anche il tempo.

Alla fine del secolo scorso, già in molte grandi periferie ognuno ha i propri tempi individualizzati e privatizzati, al limite organizzati attorno al nucleo familiare ristretto. Solo la scuola offre un'aggregazione temporale collettiva abbastanza sicura, ma solo per una certa fascia di popolazione.

In questi spazi, l'orizzonte temporale appare concentrato e rappreso sul momento presente, tra l'amnesia di un passato che si è dimostrato solo vuota ripetizione e la rimozione di un futuro incerto, che genera angoscia e timore per il fallimento personale. Solo molto raramente il futuro acquisisce il segno positivo della speranza.

La presenza di un passato è uno degli elementi maggiormente discriminanti per i diversi tipi di periferia. Di solito, il passato è in qualche modo legato alla presenza delle fabbriche, che producono una sorta di «mito fondativo», così come la cultura del lavoro, che evoca dinamiche di partecipazione. Ma oltre a costituire una specie di età dell'oro e un grande patrimonio simbolico, il passato rischia di inibire il cambiamento e innescare dinamiche nostalgiche e conservative, oppure a precludere, per la sua natura ingombrante, la possibilità di fare spazio «ad altre storie», come le nuove storie degli stranieri.

In questi decenni, la costruzione delle nuove periferie è stata influenzata, in Italia come nei paesi occidentali, da progetti di matrice razionalista, che concepivano la pianificazione urbana a partire da un'utopia temporale: come abbiamo visto, la

costruzione di nuovi quartieri esprimeva la fiducia in un inarrestabile progresso, capace di scalzare arretratezza economica e culturale.

Ma spesso i progetti non sono stati adeguatamente realizzati. Ha pesato negativamente la pretesa di plasmare la realtà a partire da un modello ideale, spesso in forte dissonanza con le storie concrete dei gruppi insediati. Inoltre la regia forte dello stato è rimasta un'illusione, cosicché sono nati grandi spazi anonimi e privi del tempo, divenuti in molte zone preda di abusivismo e di poteri illegali. Invece di quartieri funzionali e autosufficienti, pensati per popolazioni omogenee e socialmente integrate, si sono costruite realtà diventate presto ricettacolo di linguaggi insediativi non comunicanti, invasivi e impersonali, che hanno prodotto concentrazioni di popolazioni accomunate spesso solo dal disagio¹⁰³.

¹⁰³ Cfr. Ivi, pp. 470-474.

CAPITOLO III

PROCESSI GLOBALI E ARTICOLAZIONI DELLO SPAZIO-TEMPO

3.1 FRA LOCALE E GLOBALE: UN NUOVO PROTAGONISMO PER LE CITTÀ

Il nuovo grandioso sviluppo mondiale, che assoggetta le trasformazioni e le iniziative situate localmente a una logica globale, domina e relativizza tutte le organizzazioni spaziali precedenti e sconvolge le composizioni demografiche. La ricerca su questi fenomeni si deve misurare con la velocità, la complessità e la portata delle trasformazioni che hanno modificato la condizione umana e la vita collettiva nella sua interezza.

Si offre molto spesso del fenomeno globale un'interpretazione eminentemente economica, come se questo stadio del capitalismo (che coinvolge ormai, anche se su piani e per interessi molto diversificati, ogni area del mondo che, per questo, non può pensarsi «fuori» da ciò che oggi chiamiamo globalizzazione) potesse essere semplicemente letto come un'accentuazione della competizione economica¹⁰⁴. La questione è significativamente più complessa.

In primo luogo, lo sgretolamento degli assetti geopolitici definiti dopo la fine della seconda guerra mondiale e, successivamente, dopo la caduta del muro di Berlino, produce un'intensa e diffusa instabilità. Inoltre la logica della produzione che si va

¹⁰⁴ Anche dal punto di vista del suo sviluppo temporale, la globalizzazione appare tutt'altro che un processo recente o nuovo. La storia dell'umanità è infatti caratterizzata da un incessante confronto con la dimensione globale. È questa l'interpretazione che emerge, per esempio, nell'elaborazione di Peter Sloterdijk in *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Roma, Carrocci, 2002. Secondo l'autore, l'intera storia dell'Occidente appare come un susseguirsi di fasi della globalizzazione e come un processo millenario che ha intrecciato onde lunghe e onde brevi dei fenomeni storici ed economici. «Quel che alla fine del XX secolo viene magnificato, mitizzato e screditato dai mass media sotto il nome di globalizzazione - come se fosse una novità - interpretato in questa prospettiva non è altro che un tardo e confuso episodio nel quadro di avvenimenti molto più vasti» (p. 26). Così, quando la terra di cui si scopre la rotondità non è più liscia e perfetta, ma piena di crepe, cicatrici e irregolarità, se ne constata il grande interesse: «nell'età moderna non sono più i metafisici, bensì i geografi e i marinai coloro ai quali tocca il decisivo compito di fornire un'immagine del mondo, di rappresentare l'ultima sfera» (p. 17). L'esploratore, il geografo, il cartografo moderno sono già attori globali.

affermando nella globalizzazione è associata alla modificazione della matrice spaziale e temporale delle attività umane.

La globalizzazione si configura come un processo planetario di despazializzazione e di rispazializzazione: una nuova logica di articolazione dello spazio e del tempo determina una profonda riorganizzazione della vita sociale.

Ciò che cambia non è solo la geografia politica ed economica, che appare più ampia e frastagliata di quanto non fosse prima, è la natura stessa dei luoghi e delle loro relazioni che comincia a trasformarsi. I flussi di merci, capitali, persone, informazioni, simboli generano una nuova «metageografia», meno dipendente dalle formazioni territoriali che hanno preso forma durante la supremazia dello Stato nazionale, il cui apice di sviluppo è stato raggiunto nella seconda metà del XX secolo.

L'infrastruttura fondamentale attorno alla quale si sviluppa questa nuova «metageografia» è costituita da una *rete globale*. I nodi di questa rete concentrano le funzioni strategiche e direttive del capitalismo contemporaneo, attivando relazioni e scambi che sono parzialmente disancorati dai vincoli territoriali di vicinanza spaziale e sono scarsamente dipendenti dai confini tra gli stati, almeno per ciò che riguarda aree che appaiono politicamente omogenee¹⁰⁵.

La rete costituisce la nuova morfologia sociale della società: la diffusione della logica di rete modifica in modo strutturale le modalità e i risultati dei processi di produzione, di diffusione e di scambio, come anche le forme dell'esperienza, del potere e della cultura stessa.

Per la verità, come dimostra nel suo studio Manuel Castells¹⁰⁶, la forma a rete dell'organizzazione sociale è sempre esistita, ma le nuove tecnologie dell'informazione permettono la sua espansione pervasiva attraverso l'intera struttura sociale. Inoltre, la presenza o l'assenza all'interno di una rete e le dinamiche di ciascuna nei confronti delle altre reti rappresentano fonti critiche del dominio e del cambiamento nella società. La logica di rete, infatti, induce una determinazione sociale di livello superiore rispetto a quella degli interessi sociali specifici espressi nelle reti stesse: il potere dei flussi afferma la sua priorità sui flussi del potere.

¹⁰⁵ Cfr. M. Magatti, *Novum Mediolanum. Logiche di sviluppo e di governo di un nodo globale*, in M. Magatti, L. Senn, G. Sapelli, C. Ranci, B. Manghi, B. Dente, A. Colombo, C. Ciborra, A. Calducci, R. Artoni, *Milano nodo della rete globale. Un itinerario di analisi e proposte*, cit., p. 19.

¹⁰⁶ Cfr. M. Castells, *La nascita della società in rete*, Milano, cit.

«Una rete è una serie di nodi interconnessi. Un nodo è il punto in cui una curva interseca se stessa. Che cosa sia concretamente un nodo, dipende dal tipo di reti reali cui si fa riferimento. Sono nodi le piazze finanziarie, con i loro centri ausiliari di servizi avanzati, immersi nella rete dei flussi finanziari globali. Sono nodi i commissari europei e i consigli dei ministri nazionali, della rete politica che governa l'Unione Europea. Sono nodi i campi della coca e dell'oppio, i laboratori clandestini, le piste d'atterraggio segrete, le *gang* di strada e le istituzioni finanziarie per il riciclaggio del denaro sporco nella rete del traffico di droga, che compenetra le economie, le società e gli stati di tutto il mondo. Sono nodi i sistemi televisivi, gli studi per la produzione dell'intrattenimento, i *milieu* della computer grafica, le redazioni televisive e i dispositivi mobili che generano, trasmettono e ricevono segnali nella sfera globale dei nuovi media, alla base dell'espressione culturale e dell'opinione pubblica nell'Età dell'informazione»¹⁰⁷.

In questo modo l'inclusione o, per converso, l'esclusione delle reti e l'articolazione delle relazioni tra reti, dispiegate dalle tecnologie informatiche, configurano lo sviluppo dei processi e l'affermarsi delle funzioni dominanti nella società. La morfologia di rete, infatti, è anche fonte di una marcata ristrutturazione delle relazioni di potere.

Al di là dell'importanza assunta dell'infrastruttura della rete, per riflettere sui processi di globalizzazione è essenziale prenderne in considerazione l'intrinseca molteplicità. L'aspetto economico e finanziario, fin troppo enfatizzato, non è, infatti, che una parte circoscritta del fenomeno stesso, che assume contorni ben più ampi e complessi. Questo grandioso processo di interdipendenza planetaria intreccia problemi e aspetti molteplici cui, in questa sede, è possibile solo fare qualche cenno¹⁰⁸.

La prima questione concerne il profondo cambiamento dell'economia globale, che compromette il difficile e delicato equilibrio fra produzione, mercati, tecnologie, organizzazioni, individui, rimettendo continuamente in discussione il ruolo di regolazione, di mediazione e di regia delle istituzioni pubbliche.

Ma le trasformazioni più rilevanti su scala planetaria riguardano un'esplosione demografica senza precedenti, e una conseguente esplosione degli habitat urbani, che accolgono oggi la maggior parte degli abitanti del pianeta; una crescente artificializzazione del clima e una omogeneizzazione degli ecosistemi naturali; uno sviluppo vertiginoso delle possibilità della tecnoscienza, in particolare delle tecnologie

¹⁰⁷ Ivi, p. 536.

¹⁰⁸ Una sintesi efficace e completa dei problemi e dei processi globali è offerta dal volume di G. Bocchi, M. Ceruti, *Educazione e globalizzazione*, Milano, Cortina, 2004, in particolare pp. 69-80.

dell'informazione e della comunicazione, e una conseguente crescita esponenziale degli stimoli e delle possibilità cognitive per ogni individuo. Si tratta di processi di globalizzazione culturale, in cui forme di espressione artistica, letteraria, musicale, scientifica assumono sempre nuovi significati anche a seconda dei luoghi e delle identità con cui entrano in contatto e da cui vengono interpretate, producendo così nuove e originali contaminazioni culturali.

Dal punto di vista eminentemente politico, stiamo assistendo all'emergere di vincoli sovranazionali e globali, che condizionano la politica di ogni stato: assumono, infatti, un ruolo sempre più significativo attori transnazionali diversi, come le comunità di stati di portata continentale e subcontinentale, le organizzazioni non governative, le aziende multinazionali. Persino le regioni e le città intessono reti di rapporti internazionali relativamente autonome da quelle degli stati nazionali, di cui pure sono parte.

Un altro processo importante riguarda i circuiti di migrazione: si tratta non solo di migrazioni permanenti, ma anche migrazioni transitorie dalle caratteristiche più diverse (rifugiati politici, scienziati e specialisti, manodopera generica, studenti, turisti...).

Il tratto peculiare di tutti questi processi di globalizzazione, in ogni caso, consiste nel fatto che essi accadono proprio nella «relazione tra luoghi, identità, individui, gruppi, collettività particolari, con altri luoghi, identità, individui, gruppi, collettività altrettanto particolari»¹⁰⁹.

Questa presenza costante del locale è evidente tanto nei processi di globalizzazione economica (poiché le singole aziende non decentrano mai indiscriminatamente la loro produzione nel mondo, ma la concentrano in pochi luoghi che offrono le condizioni più favorevoli, dal punto di vista economico, politico, sociale), quanto nei processi di globalizzazione ideologica e culturale.

«Da questo punto di vista, i processi di globalizzazione non conducono affatto a un primato del globale sul locale, bensì fanno interagire molteplici dimensioni locali attraverso reti di portata globale. Il termine “glocale” è forse un po' troppo sbrigativo, ma ha il pregio di cercare una chiave di lettura di questo intreccio complesso e articolato»¹¹⁰.

¹⁰⁹ Ivi, p. 76.

¹¹⁰ Ivi, p.77.

Tale rapporto tra globale e locale, che assume molteplici forme nelle configurazioni economiche, sociali e culturali, produce senza dubbio un nuovo protagonismo pratico delle città. Quindi, da un lato, la crisi dello stato-nazione determina una situazione per cui, i meccanismi di regolazione dei flussi, laddove possibili, sono collocati a un livello superiore; dall'altro, il polo locale, soprattutto nella sua configurazione urbana, acquista più peso e significato¹¹¹.

La città assume così una centralità assoluta: tende a rappresentare la società, ponendosi come il precipitato di mobilità, flussi, *networks*...

Oggi questo tipo di internazionalizzazione assume caratteri decisivi per i contesti urbani, non solo dal punto di vista economico, ma anche dal punto di vista sociale e culturale. Le conoscenze entrano così nel circuito globale utilizzando non solo i canali delle imprese e delle multinazionali, ma soprattutto i flussi delle merci, delle persone, delle informazioni, della cultura, della televisione, di internet...

Una straordinaria quantità e varietà di conoscenze, che i nuovi mezzi di codificazione, di trasmissione e di trasporto hanno reso mobile e fruibile, da alcuni decenni si diffonde in modo sempre più intenso e pervasivo su scala globale, a cominciare dai paesi industrializzati, ma investendo fortemente tutto il pianeta.

Produzione, commercializzazione, consumo, costumi e culture sono sempre più influenzati dalla circolazione di conoscenze che attraversano i confini nazionali e che si appoggiano alla scienza, alla tecnologia, all'istruzione di massa, agli spettacoli massmediali, alle competizioni sportive, agli spot pubblicitari, alla moda, al turismo, alle pratiche professionali e allo stesso *software* informatico impiegato. Nella dinamica dei flussi nulla di ciò che si interconnette con ciò che proviene dall'esterno resta come prima, a partire da quelle città e da quei territori che hanno trovato stimoli e occasioni per utilizzare e valorizzare le proprie competenze produttive e commerciali¹¹².

Numerosi soggetti economici e culturali nelle città, nei territori, nei distretti industriali, da soli, ma soprattutto nelle loro reti locali, possono utilizzare le nuove

¹¹¹ Ne è prova la maggior consapevolezza con cui le città fanno di poter agire su se stesse e di potersi reinventare: ciò le ha rese cantieri permanenti in cui, tra tante difficoltà e tanti errori, trovare mezzi e politiche per rispondere alle nuove e sempre più complesse domande dei cittadini, ma anche per soddisfare le esigenze di rinnovamento imposte dalla competizione nazionale e internazionale. Su questi temi, sui quali torneremo oltre per opportuni approfondimenti, offre un interessante contributo il volume di G. Amendola, *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

¹¹² Cfr. E. Rullani, *La città infinita: spazio e trama della modernità riflessiva*, in A. Bonomi e A. Abruzzese (a cura di), *La città infinita*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, pp. 88-89.

possibilità di comunicazione e di interconnessione con l'esterno, e soprattutto possono contare sulle grandi economie di scala, utilizzando lo stesso patrimonio di tecnologie, conoscenze, competenze e attività per servire bacini sempre più ampi di utenti potenziali e reali.

Questo immenso e continuo flusso è in grado di modificare anche il senso delle esperienze dirette che gli individui vivono e realizzano nei contesti locali e familiari.

L'immaginario sociale di qualche decennio fa, caratterizzato dal riferimento a un territorio circoscritto e verticalmente gerarchizzato, lascia spazio a un nuovo immaginario in cui la viva trama di interazioni comunicative, nella quale siamo immersi, intesse un senso comune planetario.

Ma di fronte a cambiamenti così rapidi e strutturali, qual è la funzione della politica? Che spazi le rimangono? Si tratta evidentemente di un problema di *governance*: la vecchia struttura del governo, nazionale e internazionale ha poco a che fare con la natura integrata e transnazionale dei flussi dell'economia globale. Il processo in corso presenta tratti di grande ambivalenza, aspetti costruttivi e distruttivi, e necessita di essere governato dalla politica: essa deve sperimentarsi nella ricerca di nuove forme di *governance* multilaterali tese a regolare i rapporti transnazionali e i loro impatti locali, anche per contrastare l'azione di un mercato senza regole.

«La globalizzazione divide quanto unisce; divide mentre unisce, e le cause della divisione sono le stesse che, dall'altro lato, promuovono l'uniformità del globo. In parallelo al processo emergente di una scala planetaria per l'economia, la finanza, il commercio e l'informazione, viene messo in moto un altro processo, che impone dei vincoli spaziali, quello che chiamiamo "localizzazione". La complessa e stretta interconnessione dei due processi comporta che si vadano differenziando in maniera drastica le condizioni in cui vivono intere popolazioni e vari segmenti all'interno delle singole popolazioni. Ciò che appare come conquista di globalizzazione per alcuni, rappresenta riduzione delle dimensioni locali per altri; dove per alcuni la globalizzazione segnala nuove libertà, per molti discende come un destino non voluto e crudele»¹¹³.

In questa nuova complessa configurazione, cambiano il ruolo e la natura stessa delle città. Il che è cosa ovvia, perché da sempre le aree urbane sono in grado di registrare prima e più intensamente le trasformazioni in atto. Le città acquistano un rinnovato protagonismo e tornano a costituire l'epicentro della riorganizzazione delle

¹¹³ Z. Buaman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, cit., p. 4.

coordinate spazio-temporali della vita sociale ed economica. In questo modo, esse assumono il ruolo delicato e complesso di mediazione tra locale e globale, ruolo che era stato svolto dallo Stato nazionale, ma che l'attuale riorganizzazione mette in discussione, aumentando così il potenziale di autonomia, ma anche di responsabilità dei grandi centri urbani.

Ma tali trasformazioni interrogano profondamente la città, che deve ripensare se stessa, le proprie funzioni e il proprio ruolo entro i processi globali. Proprio per queste ragioni, la città costituisce uno spazio privilegiato e una lente precisa per focalizzare l'attenzione sulla contemporaneità: essa consente, infatti, di analizzare le forme della vita umana a partire dalle dinamiche di riarticolazione dello spazio e del tempo, come anche dalle complesse e cangianti combinazioni tra stanzialità, mobilità e produzione culturale¹¹⁴.

3.2 SIMULTANEITÀ DESPAZIALIZZATA E DOMINIO DEL PRESENTE

Molteplici teorie convergono nel considerare la «contrazione dello spazio-tempo» come la figura in grado di descrivere l'articolazione e le dinamiche che lo spazio e il tempo assumono entro la contemporaneità globalizzata.

Se, nel senso comune, velocità e lentezza sono concepite come proprietà che si escludono a vicenda, in quanto la società in cui viviamo è intessuta di valori e di modalità d'azione che si ispirano a questa contrapposizione, la rapidità di cui si nutre il nostro modello sociale è segnata profondamente da quella che viene metaforicamente chiamata una forma di «cronofagia». Essa, lungi dall'assumere il tempo e lo spazio come indispensabili componenti dell'agire, tende a mobilitare le energie sociali per il loro annullamento: oggi non solo siamo trascinati in una crescente accelerazione della vita sociale, ma «divorare» tempo e spazio è diventato addirittura un valore¹¹⁵.

La specifica forma di velocità della nostra epoca ha mutato il tempo ritenuto socialmente necessario per l'agire produttivo, sociale e individuale.

¹¹⁴ Cfr. M. Augè, *Tra i confini: città, luoghi, interazioni*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.

¹¹⁵ G. Paolucci, *Introduzione*, in G. Paolucci (a cura di), *Cronofagia. La contrazione dello spazio e del tempo nell'era della globalizzazione*, Milano, Guerini e Associati, 2003, p. 14.

Anche se la rapidità presenta molti vantaggi, tuttavia prevale la sensazione che tempo e spazio siano unicamente barriere da abbattere e l'accelerazione non abbia altre finalità se non se stessa.

È evidente che la perdita di spessore e profondità della dimensione temporale, legata alle dinamiche di accelerazione e contrazione del tempo, induce forme di insoddisfazione e di risentimento, che interessano la sfera individuale e sociale. La nozione di «società insoddisfatta» di Agnes Heller¹¹⁶ illustra compiutamente la dinamica del disagio che scaturisce dal vivere sotto l'imperio della velocità. Tanto più si è insoddisfatti dell'accelerazione impressa alla vita quotidiana, tanto più cresce l'aspirazione alla velocità, con il risultato paradossale di incrementare sia disagio sia risentimento.

L'accelerazione della vita sociale e la «scomparsa» – o meglio la relativizzazione – dello spazio attengono a una percezione psicologica e sociale.

Il profondo disagio che uomini e donne vivono dipende da una percezione condivisa di mancanza di tempo: i limiti corporei, le incombenze molteplici della quotidianità, le lusinghe di tecnologie che riducono e «mangiano» il tempo, ma che in realtà ingombrano spazio e tempo della giornata diffondono l'idea che il tempo quotidiano disponibile sia troppo scarso rispetto all'ampiezza delle possibilità di scelta e di azione. L'inevitabile accelerazione dei ritmi di vita porta con sé il segno distintivo della crescente tensione tra ritmi interni, personali e ritmi esterni, sociali.

Naturalmente, la funzione normativa ed economica del tempo continua ad essere attiva, anche se pervasa da molteplici cambiamenti.

Inoltre, la contrazione del tempo non è accessibile a tutti nella stessa misura: in ampie zone del mondo e in vaste fasce delle zone industrializzate, il tempo scorre secondo velocità differenti, alcune delle quali simili a quelle dei tempi passati.

L'età della globalizzazione porta nella città l'affermazione di nuove e diverse soggettività, esigenze, esperienze, di molteplici ambiti e stili di vita e quindi di tempi flessibili, soggettivi e fra loro diversi. Le «tribù urbane»¹¹⁷ si moltiplicano e con loro le opportunità temporali della vita quotidiana.

¹¹⁶ A. Heller, R. Fehér, *La condizione politica postmoderna*. Genova, Marietti, 1992.

¹¹⁷ Cfr. M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Milano, Guerini e Associati, 2004.

In questo contesto, però, il cambiamento più radicale e significativo, per gli orizzonti di vita e le aspettative dell'uomo contemporaneo, attiene alla visione del futuro. In questi anni l'immagine dominante del futuro come campo aperto di possibilità tende a farsi evanescente: l'avvenire appare sempre meno come il tempo del progresso, a causa della perdita degli orientamenti finalistici della storia, dell'espansione del campo del possibile, legata alle innovazioni tecnologiche, e sempre più condizionato dalle minacce di catastrofi ecologiche, di esaurimento delle risorse, di attacchi terroristici imminenti... Il futuro appare così sempre più aperto, indefinibile: il suo orizzonte sembra ripiegarsi sul presente, sembra consumarsi prima ancora di nascere.

Entro la compressione spazio-temporale, il presente appare come la sola esperienza temporale disponibile per la definizione delle scelte, l'unico orizzonte esistenziale in grado di includere e sostituire futuro e passato. In questo modo, l'accelerazione della vita sociale rende evanescenti futuro e passato, come riferimenti per l'azione. Controllabilità e governabilità, che la prima modernità voleva imporre al futuro, sono ormai legati al solo presente¹¹⁸.

Occorre dunque venire a patti con un senso di compressione dei mondi spaziali e temporali¹¹⁹, che riguarda sia il piano delle trasformazioni tecnologiche, sia quello delle trasformazioni sociali, e quindi i fondamentali processi che investono le istituzioni produttive e riproduttive. In uno scenario che identifica il futuro con la crescita dei rischi planetari, della complessità sociale, della contingenza, della transitorietà delle situazioni di vita, l'immagine più diffusa del tempo diventa il perenne mutamento e l'accelerazione. Questa accelerazione mina la possibilità di costruire biografie individuali e identità personali solide. Allo stesso modo, essa ha vistose ricadute sulla vita delle istituzioni, indebolendone la stessa possibilità di progettare e, quindi, minandone alla base la stabilità.

Così nel tempo dell'innovazione tecnologica e del cambiamento dei ritmi di vita dentro lo spazio globalizzato, anche la dimensione temporale del presente finisce per contrarsi. Si verifica una perdita del presente come spazio della scelta e dell'elaborazione riflessiva dell'azione: anche il presente appare come un tempo senza possibilità, in cui non solo le forme di anticipazione razionale sono impraticabili, ma in cui viene meno la stessa capacità di «presa sul mondo». La perdita del controllo si

¹¹⁸ C. Leccardi, *La "high-time-society", i suoi rischi e i suoi antidoti*, in *Cronofagia*, cit., p. 82.

¹¹⁹ Cfr. D. Harvey, *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1993.

estende, in altre parole, dal futuro al presente: anch'esso appare come una pluralità di segmenti frammentati, senza relazione reciproca, mere superfici de-temporalizzate. «La contrazione del presente fa sparire il presente come totalità temporale e riduce la sua esistenza a quella di una polvere di schegge in movimento (ma non in sequenza)»¹²⁰.

Si tratta di un vero e proprio slittamento di codice che segna la nostra percezione del tempo: mentre nel passato, i periodi di tempo ricevevano il loro significato dall'anticipazione di nuovi segmenti del *continuum* temporale, ancora a venire, questo «eccesso di tempo» (che non è che l'altra faccia della contrazione e, in un certo senso, della scomparsa del tempo), indica che le dimensioni del passato, del presente e del futuro collassato l'una sull'altra, producendo una sovrabbondanza di riferimenti temporali indifferenziati. Per esempio, la sovrabbondanza degli eventi trasmessi dai media ci offrono l'impressione di essere continuamente raggiunti dalla storia nel suo farsi.

Nel tempo segnato dallo sviluppo tecnologico e dallo spazio dei flussi, anche secondo Manuel Castells, l'accelerazione produce compressione temporale fino a una vera e propria sparizione del tempo, come dimensione processuale: il tempo lineare, irreversibile, misurabile, prevedibile va in frantumi nella società in rete, secondo un movimento di straordinario significato storico.

Ma la trasformazione è più profonda:

«si tratta di rimescolare i tempi per creare un universo infinito, che non si autoespande ma si autoconserva, non ciclico ma casuale, non ricorsivo ma incurso: un tempo senza tempo, che usa la tecnologia per sfuggire ai contesti della sua esistenza e per appropriarsi in modo selettivo di qualsiasi valore in qualsiasi contesto possa offrire al sempre-presente»¹²¹.

L'istante è un *no-time* e il tempo diviene un aggregato di istanti senza continuità, per cui la sua natura è sempre più affidata a fattori come «accelerazione», «simultaneità», «frammentazione» ed «episodicità».

Le transazioni di capitali in frazioni di secondo, le imprese a tempo flessibile, il tempo di lavoro variabile nel corso della vita, l'offuscamento del ciclo di vita, la ricerca dell'eternità attraverso la negazione della morte, le guerre istantanee e la cultura del

¹²⁰ C. Leccardi, *La "high-time-society", i suoi rischi e i suoi antidoti*, in *Cronofagia*, cit., p. 83.

¹²¹ M. Castells, *La nascita della società in rete*, cit., p. 495.

tempo virtuale, costituiscono tutti fenomeni fondamentali e caratteristici della società in rete che sistematicamente rimescola i tempi nel loro accadere.

Così, secondo Castells,

«il *tempo senza tempo*, come definisco la temporalità dominante nella nostra società, si manifesta quando le caratteristiche di un dato contesto, vale a dire il paradigma informazionale e la società in rete, inducono una perturbazione sistemica dell'ordine sequenziale dei fenomeni che accadono in tale contesto. È probabile che questa perturbazione assuma la forma della compressione dell'accadimento dei fenomeni, tesa all'istantaneità, oppure introduca discontinuità casuali nella sequenza. L'eliminazione delle sequenze crea un tempo indifferenziato che equivale all'eternità»¹²².

Se i riferimenti al futuro o mancano o sono assai superficiali, lo stesso accade per i riferimenti al *passato*.

Il tempo «de-temporalizzato», perché frammentato e privato della durata, è nemico della memoria perché non riconosce i doni ricevuti dal passato, così come ciò che viene trasmesso sotto forma di vincoli e di condizionamenti. Il futuro è altrettanto miope, perché il suo raggio è breve, non permette di guardare lontano. Senza la profondità offerta dal passato e dal futuro, la collocazione rispetto allo stesso presente è così ravvicinata da rendere difficile non solo la progettazione del presente, ma perfino la sua critica, poiché manca completamente la prospettiva.

Anche la spazialità, in modo analogo, ha acquisito nuovi significati e parametri di descrizione. Nel dibattito in corso sostanzialmente due visioni si fronteggiano. Una più diffusa nella letteratura, secondo la quale, il nuovo tipo di rapporto fra tempo e spazio, creato dalla simultaneità despazializzata, resa possibile dalle nuove tecnologie, spinge all'irrelevanza dello spazio. Un'altra, secondo la quale è lo spazio a plasmare il tempo nella contemporaneità globale, invertendo così una tendenza storica: il tempo senza tempo appartiene allo spazio dei flussi, mentre la disciplina del tempo, il tempo biologico e le sequenze socialmente determinate caratterizzano i luoghi di tutto il mondo, strutturando e destrutturando materialmente le nostre società segmentate¹²³. Una dinamica quest'ultima che proprio la configurazione e la vita delle città di oggi pare evidenziare.

¹²² Ivi, p. 528.

¹²³ Cfr. ivi, p. 530.

3.3 IL TEMPO È CAUSA DELL'IRRILEVANZA DELLO SPAZIO?

Qual è la logica soggiacente alle nuove forme e ai nuovi processi spaziali e temporali? Nella riflessione teorica riguardo i processi globali, una questione significativa e dibattuta riguarda proprio il rapporto tra il tempo e lo spazio: parlare di deterritorializzazione significa, in ultima analisi, affermare una vera e propria cancellazione dello spazio, poiché ogni metrica spaziale sarebbe avvertita inevitabilmente come ostacolo da superare? Oppure è preferibile pensare a una rideclinazione delle coordinate spazio-temporali, a una nuova logica dello spazio e, in una lettura più complessa e articolata, affermare l'irriducibile e necessaria complementarità dei processi di deterritorializzazione e riterritorializzazione?

E, soprattutto, come la città contemporanea viene investita da queste dinamiche? Potrebbe costituire uno dei luoghi privilegiati dove prende corpo questa dialettica tra deterritorializzazione e riterritorializzazione?

Indubbiamente i processi che abbiamo individuato come caratterizzanti la percezione del tempo nella contemporaneità – l'accelerazione, la simultaneità, lo schiacciamento sul presente – sono decisivi per configurare un territorio che costituisce una sfida radicale a tutte le forme tradizionali della vita comunitaria.

«Lo sradicamento che produce è reale. Tutte le forme terranee tendono a disciogliersi nella rete delle relazioni temporali. Ma per questo è necessario che lo spazio assuma appunto l'aspetto di una forma a priori, equivalente e omogeneo in ogni suo punto, e cioè che scompaia la dimensione del luogo, la possibilità di definire luoghi all'interno dello spazio, o di caratterizzare questo secondo una gerarchia di luoghi simbolicamente significativi»¹²⁴.

Ma come è possibile vivere senza luogo? È possibile abitare dove non si danno luoghi?

Secondo Cacciari solo la città può essere abitata, ma non è possibile abitare la città, se essa non si dispone per l'abitare, e cioè non si dispone per «donare» luoghi. Il luogo è lo spazio per sostare, per «raccolgierci» nell'abitare. Ma accelerazione e mobilitazione universale tendono ad annullare ogni distanza, poiché lo spazio da percorrere diviene immediatamente tempo perso. Ogni luogo tende, dunque, a perdere

¹²⁴ M. Cacciari, *La città*, cit., p. 39-40.

ogni intensità, ogni densità per diventare poco più che un passaggio, una tappa dell'incessante attraversamento.

È proprio nella città contemporanea che la tensione fra stare e andare oltre, fra una città che è casa, dimora, luogo di *otium* e una città che è motore di scambi, di *negotia*, di mobilitazione e di «oltrepassamento» continuo, diventa vera e propria contraddizione. Evidentemente affrontarla non significa vagheggiare il ritorno a forme tradizionali di radicamento al luogo, come garanzia di permanenza dei vicoli comunitari: non significa la restaurazione di antiche *agorà*, poiché sarebbe una risposta regressiva e letteralmente «fuori luogo». Tuttavia, non significa neppure prospettare futuribili città ancorate nell'anti-spazio, concepite come sistemi di connessioni e di sensori, progettate per garantire velocità e ubiquità¹²⁵. Una fantascientifica anti-città.

Come affrontare il problema filosofico fondamentale che riguarda la possibile evanescenza dello spazio? La contraddizione è tanto più acuta se prendiamo in considerazione la nostra dimensione fisica più originaria. Come vivere senza luoghi fintanto che siamo corpo? È pensabile uno spazio senza luogo a fronte di quel luogo assolutamente «primo» che è il nostro corpo? Abbiamo bisogno di entità spaziali perché esse costituiscono ciò che attiene alla nostra dimensione più originaria, quella della *physis* nel senso più proprio. Se siamo luogo, come possiamo non ricercare luoghi?

È necessario affrontare nei suoi termini costitutivi questa contraddizione, attivando e mettendo in forma entrambi i poli dialettici: si tratterebbe di inventare corrispondenze tra il territorio post-metropolitano dove viviamo ed edifici, luoghi dove poter abitare; inventare, cioè, edifici che siano luoghi, ma luoghi che ne esprimano e ne riflettano il tempo, il movimento, e che quindi non riproducano le antiche segmentazioni dello spazio metropolitano. Non si può, infatti, più ricorrere all'orientamento dato dalla precisa gerarchia fra edifici o contenitori, sulla quale si scandiva la metrica dell'insieme sia nella città storica sia in quella moderna. D'altro canto, non si può contare sulle caratteristiche della città globale, «infinita», che si irradia in uno spazio concepito senza determinazioni, che attenua il più possibile ostacoli, impedimenti e specificità spaziali.

¹²⁵ Un esempio di questi progetti di *cyber-città* è offerto dal lavoro dell'architetto americano William Mitchell (*E-topia. "Urban Life Jim- But Not As We Know It"*, MIT Press, Cambridge, 1999.) che prospetta l'esistenza di una città interamente smaterializzata. La tecnica consentirebbe dunque la possibilità di far scomparire la città trasformando ogni transazione (economica, culturale, simbolica, relazionale...) nella virtualità dell'anti-spazio. Questa città digitale sarebbe, appunto, E-topia, il non-luogo elettronico della nostra utopia realizzata.

Da una parte l'essenza della metropoli contemporanea consiste proprio in questo disperdersi sul territorio, dall'altra tale disseminazione viene costantemente contraddetta dalla «gravità» dei corpi, dalla massa dei suoi edifici.

Tutto questo, secondo Cacciari si traduce in un vero e proprio paradosso filosofico ed estetico.

«L'energia che sprigiona il territorio post-metropolitano è essenzialmente de-territorializzante, anti-spaziale. Certo, è possibile affermare che questo processo era già iniziato con la metropoli moderna, ma soltanto oggi tende ad esprimersi nella sua compiutezza. Ogni metrica spaziale è avvertita come un ostacolo da oltrepassare. Per qualunque attività non si ragiona più in termini di rapporti spaziali, ma temporali soltanto. L'idea regolativa è sempre più quella di una "Angelopoli" assolutamente sradicata. Questa è anche l'idea regolativa, o la filosofia di base, delle tecnologie informatiche. [...] Una tale forma di comunicazione rende lo spazio perfettamente indifferente e omogeneo; esso non presenta più alcuna "densità" particolare, alcun "nodo" significativo. E naturalmente l'effetto di questa sua eliminazione dovrebbe consistere nella perfetta trasparenza e affidabilità delle informazioni. Infatti, se esse non incontrano più alcun ostacolo, se non debbono più venir "trasportate", non subiranno più fraintendimenti o equivoci. Il mito o l'ideologia della perfetta de-territorializzazione si accompagna a quello di una forma *im-mediata* di comunicazione»¹²⁶.

L'elaborazione di Cacciari, che ha il merito di presentare il rapporto tra spazio e tempo in modo problematico, denso e complesso, sembra privilegiare l'idea che l'epoca dei flussi abbia effettivamente creato un'irrelevanza dello spazio, rispetto alla capacità del tempo di modellare la nostra esperienza e i luoghi nei quali essa si dipana quotidianamente. La sua proposta si orienta verso quello uno spazio a «relatività generale»: in questo spazio, secondo la teoria einsteiniana, non solo ogni corpo deve poter valere come riferimento, ma i corpi devono potersi deformare o trasformare nel movimento. Lo spazio complessivo risulterà dall'interazione dei corpi elastici, deformabili, capaci di accogliersi e penetrare l'uno nell'altro. Ogni corpo dovrà essere polivalente, non perché in grado di contenere in sé molteplici funzioni – che

¹²⁶ M. Cacciari, *Nomadi in prigione*, in A. Bonomi e A. Abruzzese (a cura di), *La città infinita*, cit. pp. 53-54.

resterebbero confinate all'interno – , ma in quanto intimamente in relazione con gli altri e in grado di rifletterli, assumendo diverse configurazioni e molteplici significati¹²⁷.

È anche possibile radicalizzare questa visione: se lo spazio si fa evanescente entro una metrica eminentemente temporale, la città si disperde e si dissemina lungo assi e direttrici per il territorio circostante. Ma così dispersa, dilatata e nebulizzata la città resta una città? Non sarà proprio questa la sua fine? Ci stiamo forse avviando verso l'epoca della post-città?

Questa interpretazione – qui evidentemente riproposta nella sua radicalità – che orienta verso una lettura dei processi globali, dentro e fuori le città, in termini di despazializzazione, deterritorializzazione è molto diffusa. Ma il conseguimento di un nuovo ordine spaziale deve essere, in ultima istanza, affidato all'assunzione di un primato del tempo? Crediamo che la risposta a questo interrogativo, per molti motivi, non possa essere che critica.

La prima ragione, che lo stesso Cacciari sviluppa in modo efficace, riguarda la facile constatazione che lo spazio condiziona pesantemente la nostra possibilità di movimento. In due modi: nel senso che i movimenti sono impediti dal traffico, nelle città e sulle autostrade; ma anche nel senso che nelle nostre città si continuano a progettare e a realizzare strutture architettoniche che contrastano anche radicalmente la generale esigenza e ansia di movimento. Il fatto che si costruiscano corpi pesanti, rigidi, monumentali, appiattiti spesso su una sola funzione, appare contrario alla tendenza dell'universale mobilitazione e alla continua modificazione degli spazi e dei tempi della città contemporanea. Parrebbe che l'esigenza di riempire, quasi di «scolpire» lo spazio con presenze corporee, forti, dotate di preciso e univoco significato funzionale e simbolico corrisponda a un'esigenza psicologica e sociale assai forte, forse insuperabile. Tuttavia, anche in questo caso, il contrasto con l'esigenza di mobilità, flessibilità e polivalenza degli edifici, dei luoghi, delle articolazioni territoriali appare evidente.

La seconda ragione si riferisce al fatto che lo spazio non è una superficie piatta su cui si svolgono attività, ma è insieme presupposto, mezzo e risultato delle relazioni sociali e politiche. La sua dinamica riguarda vasti processi economici ma anche la

¹²⁷ Sulla «città a relatività generale» cfr. Id., *Metropoli della mente*, in «Casabella» n. 523, Milano, Electa, 1986, pp. 14-16; Id., *Nomadi in prigione*, in A. Bonomi e A. Abruzzese (a cura di), *La città infinita*, cit. p. 58.

ridefinizione e la riproduzione dei livelli e degli ambiti di pertinenza istituzionale. Da questo punto di vista, la città è un campo di battaglia socio-spaziale in cui continuamente si incontrano e si confrontano forze, frammentate spesso entro diverse giurisdizioni politiche (e non a caso, è proprio il Comune il soggetto istituzionale non solo più vicino ai cittadini, ma anche più ricco e completo di funzioni pubbliche).

Più in generale, lo stato interviene in un senso strettamente spaziale mediante la riconfigurazione dei propri confini territoriali entro il nuovo sistema mondiale, e mediante la differenziazione interna tra territori, determinando così mutamenti geopolitici, sperimentando nuove forme di governo locale. Ma lo stato ha anche il compito di occuparsi in un senso integrale di spazialità, prescrivendo forme di regolazione delle relazioni sociali, mediante politiche e strategie selettive, incidendo esplicitamente o implicitamente sulle geografie sociali, promuovendo certe aree o arretrandone altre, disegnando assi, corridoi, nodi, reti.

Un altro aspetto direttamente connesso con la spazialità è riferibile a quella modalità, esplicita o implicita, consapevole o inconscia, che porta l'individuo o i gruppi umani a «leggere» la città, definendone articolazioni selettive e gerarchie diverse. Il territorio urbano ha perso molti dei suoi limiti interni ed esterni, limiti che erano evidenti nelle epoche precedenti, ma ne ha creati altri, fisicamente individuabili, ma anche legati a delimitazioni, barriere, confini, connessioni e passaggi di ordine simbolico. Se oggi l'idea di distanza e di vicinanza si allontana – e per certi aspetti si sgancia – dal suo originario radicamento spaziale, proprio nella città si è sviluppata una significativa riproposizione di articolazioni, di confini, di localizzazioni¹²⁸.

Tali «pratiche di confinamento» sono indubbiamente legate a strutture fisiche e architettoniche, ma si iscrivono entro il quadro delle dinamiche sociali legate alla

¹²⁸ È interessante intercettare il rapporto paradossale tra processi globali e costruzione di confini. Anche in questo caso, superando una lettura della globalizzazione come univoco processo di deterritorializzazione, è possibile constatare come gli effetti sulle frontiere non siano affatto scontati e unidirezionali. In questo senso, appare riduttivo se non addirittura errato sostenere quella rappresentazione che propone una sorta di de-frontalizzazione del mondo, dovuta al movimento incessante dei flussi. Si assiste in realtà a una moltiplicazione delle delimitazioni spaziali: la loro apparente de-costruzione corrisponde a una ri-costruzione, che comporta anche una loro crescente differenziazione. Nella contemporaneità i confini non scompaiono, ma sono continuamente ridisegnati, ricollocati, non solo tra nazioni, ma anche nei contesti urbani. Cfr. N. Brenner, *Globalization as reterritorialization: the re-scaling of urban governance in the European Union*, in *Urban Studies*, 36, 1999, pp. 431-451; Id., *Beyond state-centrism? Space, territoriality and geographical scale in globalization studies*, in *Theory and Society*, 28, 1999, pp. 39-78; E. Balibar, *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo stato, il popolo*, Milano, Manifestolibri, 2004.

ricerca di nuove identità, appartenenze e forme di rappresentanza di interessi. Del resto, a livello globale come a livello territoriale, la crescita del fenomeno dei localismi e delle distinzioni su base etnica ne rende testimonianza: i confini tra le economie e le culture, per certi versi, si indeboliscono nel mondo globalizzato, ma crescono quelli tra le nazionalità e le etnicità, facendo proliferare nelle realtà urbane fenomeni di separazione o di vera e propria «ghettizzazione» identitaria.

Se a livello mondiale il legame fra una cultura e un determinato territorio si è indebolito e ha acquisito nuove caratteristiche, diventando più fluido, mobile, legato a flussi e a reti, in ogni modo nella città contemporanea resta, per molti aspetti, iscritto in un particolare luogo. La vita delle città si dispiega nelle «frontiere» e attraverso di esse. E le frontiere non sono solo di pertinenza delle autorità istituzionali, legate alle loro scelte di differenziazione e di gerarchizzazione degli spazi e delle loro funzioni, ma anche dei cittadini, delle pratiche sociali con cui danno significato e fanno uso dello spazio, delle loro aperture e chiusure. Pensare mobilità e reti significa pensare insieme confini e frontiere.

Così, la dinamica del processo di costruzione di frontiere e confini acquista sempre maggiore importanza nella riflessione sociale e politica.

La «deterritorializzazione» delle culture e delle identità individuali e di gruppo si accompagna sempre a una nuova territorializzazione, all'isciversi delle nuove culture in nuovi contesti spazio-temporali, magari in modo fluido, senza ancoraggi stabili.

In realtà, in questo modo, lo spazio non perde significato, ma viene ridefinito. Anche la comunicazione dei flussi avviene pur sempre fra spazi, fra luoghi.

3.4 TRA FLUSSI E LUOGHI: LE CITTÀ GLOBALI

Prima di tentare di leggere dentro la trama della città, nell'articolazione dei tempi e degli spazi, così come ci appaiono nelle sue configurazioni globali, sembra opportuno ritornare a riflettere sull'impatto che i processi di globalizzazione hanno proprio sui contesti urbani. Presentando le elaborazioni attuali che sembrano più significative, è possibile riconsiderare le dinamiche spazio-temporali con un approccio diverso e, per certi versi, più complesso. Se la globalizzazione dell'economia,

accompagnata da quella della cultura, altera profondamente la realtà sociale, economica e politica di intere aree transnazionali, degli stati e delle città, sarà possibile gettare lo sguardo su quei punti di intersezione tra dinamiche globali e dinamiche locali, a partire dallo studio della città proprio come uno dei luoghi in cui la globalizzazione accade, come punto di incontro tra spazio dei flussi e spazio dei luoghi.

Così alcuni interessanti studi mostrano non tanto una progressiva scomparsa della dimensione spaziale, in parte soppiantata da quella temporale, ma una tendenza spaziale differente, caratterizzata simultaneamente da forme di dispersione e di concentrazione.

Nell'analisi delle dinamiche proprie dell'economia internazionale – analisi funzionale alla focalizzazione del discorso sul ruolo delle città nell'economia globale¹²⁹ –, Saskia Sassen individua alcune caratteristiche strutturali dei nuovi assetti economici. Innanzitutto, si formano spazi transnazionali di attività economica, in cui i governi nazionali svolgono un ruolo assai ridotto (esempi ne sono le zone di lavorazione di merci esportate temporaneamente, i centri bancari *offshore* e molti mercati finanziari globali...). Questi nuovi spazi sono, tuttavia, ubicati entro stati nazionali e soggetti in qualche modo alla loro sovranità. L'economia globale non è un'entità che esiste «fuori di qui»: anzi è proprio l'ubicazione degli spazi transnazionali entro territori nazionali che connota l'attuale fase dell'economia mondiale. Per l'autrice esistono infatti due tipi di globalizzazione, o meglio due livelli del medesimo processo. Da un lato la globalizzazione più nota, che riguarda la formazione di istituzioni e di processi esplicitamente globali – come il Wto, i mercati finanziari globali, il nuovo cosmopolitismo, i tribunali internazionali dei crimini di guerra... –. Dall'altro, esiste poi una globalizzazione legata a quei processi che nascono e si sviluppano come essenzialmente localizzati in ambiti nazionali, e persino subnazionali: tali processi sono esplicitamente globali sia perché concernono reti transfrontaliere ed entità che connettono molteplici sistemi e attori locali o nazionali, sia perché riguardano questioni o dinamiche che interessano contemporaneamente molti paesi o località, come nel caso dei movimenti transnazionali di protesta della società civile¹³⁰.

Una delle questioni da analizzare con grande attenzione consiste, dunque, nella definizione di che cosa sia effettivamente «nazionale» (e, di conseguenza, cosa sia

¹²⁹ Cfr. S. Sassen, *Le città nell'economia globale*, Bologna, Il Mulino, 2003.

¹³⁰ Cfr., Id., *Una sociologia della globalizzazione*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 5-6.

«globale»), entro le componenti istituzionali dello Stato legate all'attuazione e alla regolazione della globalizzazione economica. Dagli anni '80 si assiste, infatti, alla progressiva denazionalizzazione degli ordinamenti statali e delle istituzioni altamente specializzate. Si tratta di un processo progressivo di privatizzazione di interi comparti di ciò che prima era di pertinenza pubblica (come, per esempio, i servizi di sicurezza e di previdenza).

«La trasformazione epocale che chiamo globalizzazione sta accadendo nell'ambito nazionale molto più di quanto normalmente si riconosca. È qui che si costruiscono i significati più complessi della sfera globale; inoltre l'ambito nazionale è spesso anche uno dei catalizzatori e degli agenti dell'emergente scala globale. Buona parte della globalizzazione consiste in un'enorme varietà di microprocessi che cominciano a denazionalizzare quanto era costruito come nazionale – politiche pubbliche, capitale, soggettività politiche, spazi urbani, moduli temporali, o qualsiasi altra varietà di dinamiche e domini. A volte questi processi di denazionalizzazione permettono, abilitano, sollecitano la costruzione di nuovi tipi di scalarità globali di dinamiche e di istituzioni; altre volte continuano ad abitare il dominio di ciò che è ancora largamente nazionale»¹³¹.

L'autrice sostiene che per comprendere come i processi globali si localizzino e prendano corpo nei territori occorrono nuove nozioni e strategie di ricerca. La *città globale* costituisce, in questo senso, una di queste nuove concettualizzazioni: i processi globali possono, infatti, essere studiati anche attraverso le particolari forme in cui essi si fissano nei luoghi.

Saskia Sassen sostiene quindi che, accanto ai documentati fenomeni di dispersione spaziale delle attività economiche, si manifestino significative forme di centralizzazione territoriale delle funzioni superiori di direzione e di controllo. I mercati

¹³¹ Id., *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, p. 4. In questo ultimo importante lavoro, Saskia Sassen propone un'analisi storica e sociologica che parte dal periodo medievale per giungere alla *global digital age*, in cui l'analisi si concentra proprio sul ruolo degli stati nazionali, ruolo di protagonisti anche dentro la globalizzazione. Il movimento comprende tre momenti successivi: la costruzione (intesa come «montaggio» o «assemblaggio») del nazionale, la sua decostruzione e la nuova ricostruzione nell'*era digitale globale*. La formazione dello stato moderno è vista come un «assemblaggio» di diversi territori governati da autorità spesso in conflitto le une con le altre, un processo lungo secoli e assai contraddittorio. Allo stesso modo la globalizzazione è considerata come un *work in progress* che vede diverse istituzioni, imprese, movimenti sociali al lavoro per «assemblare» ciò che è distinto per storie, tradizioni culturali, realtà produttive, organizzazioni politiche e istituzionali. Nell'era digitale globale il processo di decostruzione della nazione raggiunge il suo apice. Lo stato-nazione, tuttavia, non viene meno, ma si arricchisce e si complica: nuove dimensioni spazio-temporali ne determinano una diversa configurazione su scale subnazionali, con rinnovati rapporti tra «territori, autorità e diritti».

nazionali e internazionali richiedono «luoghi centrali» dove realizzare e coordinare concretamente la globalizzazione; allo stesso modo, le industrie dell'informazione necessitano di una vasta infrastruttura materiale che comprende alcuni nodi strategici dotati di una forte concentrazione dei mezzi.

Dalle analisi della studiosa emerge così una configurazione economica e sociale molto diversa da quella immateriale implicita nella stessa espressione «economia dell'informazione»: in questa configurazione ritroviamo condizioni materiali, luoghi di produzione e vincoli spaziali precisi. L'esame dettagliato delle attività, delle imprese, delle infrastrutture materiali coinvolte nella globalizzazione e concentrate nei centri urbani consente di capire l'effettivo ruolo svolto dalle città.

Se da un lato i servizi avanzati – finanza, sistemi immobiliari, assicurazioni, consulenze legali, pubblicità, design, marketing, relazioni pubbliche, sicurezza, raccolta di informazioni e gestione di sistemi informativi, ma anche ricerca scientifica... – funzionali all'economia globale sono sempre più importanti sul piano dell'occupazione e dalla configurazione del PIL delle nazioni, e se pervadono (a livelli e con interessi molto diversi) tutta la geografia del pianeta, dall'altro lato, c'è una concentrazione spaziale del segmento superiore di tali attività in pochi punti nodali di alcuni paesi. Una concentrazione che corrisponde alla gerarchia tra centri urbani, in cui le funzioni superiori, in termini sia di potere sia di competenze, sono raccolte in alcune grandi aree metropolitane¹³².

A partire dagli anni Ottanta le grandi città raggiungono densità di insediamento impensate: l'esplosione del numero di imprese che si insediano nel centro delle principali città già comincia a indebolire la teoria della dispersione territoriale. Se lo

¹³² Si veda, a questo proposito, il primo studio degli anni Novanta sulle città globali in cui Saskia Sassen analizza specificamente i casi di New York, Londra, Tokyo (S. Sassen, *Città globali*, cit.). Nei suoi lavori successivi l'analisi si estenderà a molte aree geografiche e a centri urbani che presentano caratteristiche economiche, sociali e storiche assai diverse. A questo proposito, sarà possibile individuare un asse delle centralità, che è quello che collega i principali centri finanziari: New York, Londra, Tokyo, Parigi, Francoforte, Zurigo, Amsterdam, Sydney, Hong Kong, oggi anche San Paolo e Città del Messico, Toronto, Madrid. Parallelamente all'intensificazione dei flussi finanziari tra queste città, è andata ampliandosi all'interno di ogni paese la disuguaglianza nella distribuzione di risorse e attività tra ciascuna di queste città e le altre, che occupano nella rete posizioni più decentrate e meno strategiche. L'autrice, nello studio sulle città, offre un'interpretazione del fenomeno globale in grado di superare i dualismi tra locale/globale, e individua nelle città globali il punto di intersezione dei due poli. La città torna, in questo modo, a essere «una lente per la teoria sociale» (Id., *Una sociologia della globalizzazione*, cit., p.97.), perché rappresenta i luoghi in cui vengono gestiti i flussi dei mercati finanziari e in cui vivono le comunità transnazionali: immigrati, classe dirigente internazionale e anche protagonisti delle reti transfrontaliere criminali (come i terroristi, gli spacciatori, i trafficanti di esseri umani).

sviluppo delle telecomunicazioni non ha reso obsolete le città, ne ha certamente mutato la funzione nell'economia globale.

E quali ne sono stati i riflessi per il luogo, per l'elemento locale, in un'epoca dominata dall'immaginario e dal lessico della globalizzazione economica e dei flussi di informazione?¹³³

La letteratura sulle città si concentra eminentemente sugli aspetti interni dei sistemi urbani, economici e politici, considerando le città parti del sistema nazionale. Gli aspetti internazionali, in genere, vengono considerati pertinenti agli stati nazionali, non alle città. Includere nell'analisi dell'internazionalizzazione dell'economia le città rende possibile un cambio di prospettiva: l'analisi si sposta dal potere delle grandi imprese su governi ed economie alla molteplicità di attività e assetti organizzativi e spaziali necessari per mantenere la rete globale di unità produttive, servizi e mercati; è possibile in questo modo mettere in risalto il ruolo e l'ordinamento urbano, sociale e politico associati a quelle attività. Pertanto, i processi della globalizzazione vengono ricondotti a complessi produttivi concreti, collocati in luoghi precisi, sedi di attività e interessi, molti dei quali non direttamente legati a dinamiche globali. Porre l'attenzione sulla città consente di delineare una geografia dei luoghi strategici su scala globale e di svelare le configurazioni microgeografiche e politiche interne a quei luoghi.

I punti principali sui quali si focalizza l'attenzione di Saskia Sassen sono, quindi, il continuo riposizionamento delle scale di riferimento (locale, regionale, nazionale, globale); le nuove conformazioni e dinamiche che interessano le classi sociali coinvolte e profondamente modificate dai processi globali; il ruolo, infine, delle tecnologie informatiche (per loro stessa natura transfrontaliere). Se la globalizzazione ha messo in

¹³³ In questo senso, Saskia Sassen, ma anche Manuel Castells, criticano la parzialità di alcuni studi sulla globalizzazione, laddove la nozione di economia globale, rappresentata attraverso trasferimenti istantanei di denaro, sviluppo dell'economia dell'informazione, neutralizzazione della distanza per mezzo delle telecomunicazioni, appare inadeguata al reale significato e alla portata complessiva dei processi globali. In questo modello astratto non trovano posto i concreti processi materiali, le attività e le infrastrutture essenziali alla realizzazione della globalizzazione. Per questo, ignorare l'importanza della dimensione spaziale di queste dinamiche significa sottovalutare il ruolo che hanno svolto le grandi città in questo processo. In ogni fase storica l'economia mondiale consiste, secondo Saskia Sassen, in una distinta combinazione di aree geografiche, attività e assetti istituzionali. Tra i grandi cambiamenti degli ultimi venti anni annoveriamo l'aumento di mobilità del capitale, entro i confini nazionali, ma soprattutto tra nazioni. Quest'ultimo tipo di mobilità determina forme specifiche di articolazione tra differenti aree geografiche e induce trasformazioni del loro ruolo nell'economia mondiale. Tali tendenze sono associate a loro volta della comparsa di diversi tipi di localizzazioni per le transazioni internazionali. Tra queste localizzazioni, le grandi città assumono un ruolo centrale.

discussione il ruolo dello Stato-nazione come contenitore dei processi socio-economici e la relativa corrispondenza tra scala nazionale e territorio nazionale, con il parziale dissolvimento della scala nazionale, quale unità spaziale, si sono create le condizioni per la comparsa di altre unità di misura: entità subnazionali (città e regioni), entità sopranazionali, regioni transfrontaliere. Di fronte a questi processi le scienze sociali devono interrogarsi per prendere in considerazione modelli di analisi «multiscalar», in quanto le relazioni sociali ormai avvengono tra attori che si muovono su territori non solo nazionali, e i processi economici collegano aree di dimensione transnazionale.

Ma, in particolare, la trasformazione dell'economia mondiale rilancia l'importanza delle principali città, quali sedi di determinate attività e funzioni. Nell'attuale fase, questa fondamentale combinazione di dispersione territoriale e integrazione globale crea un ruolo strategico per le città che Saskia Sassen definisce appunto *globali*. Esse – in quanto centri di comando e controllo in grado di coordinare, innovare e gestire attività intrecciate delle reti di imprese – svolgono alcune precise funzioni: sono sedi privilegiate delle società finanziarie e delle aziende del terziario avanzato; luoghi di produzione (e di innovazione) per le medesime società e aziende; mercati per la compravendita di questi stessi prodotti e innovazioni.

Molte città svolgono funzioni equivalenti anche su scala geografica minore, nelle regioni subnazionali e in quelle transnazionali. Numerosi studi mostrano la crescente interdipendenza che lega anche i centri europei di medie dimensioni. Rimane significativa l'importanza della relazione città-regione rispetto alle relazioni fra città di regioni e di paesi diversi. Le nuove attività si concentrano in poli particolari e ciò comporta un aumento della disparità tra i poli urbani e i loro rispettivi *hinterland*. In questo senso, Manuel Castells sostiene come non sia possibile ridurre il fenomeno delle città globali a pochi nuclei urbani posti al centro della rete e in grado di concentrare le funzioni di controllo e gestione. Si tratta, invece, di un processo complesso che collega servizi avanzati, centri di produzione e mercati entro una rete globale, con intensità e scale diverse, a seconda dell'importanza relativa delle attività localizzate in ciascuna area, in rapporto alla rete globale. In questo modo, «all'interno di ogni paese, l'architettura del *networking* si riproduce a livello regionale, così che l'intero sistema diviene interconnesso su scala di livello globale»¹³⁴.

¹³⁴ M. Castells, *La nascita della società in rete*, cit., p. 440.

Accanto a queste nuove gerarchie globali e regionali di città si colloca un vasto territorio escluso dai grandi processi che alimentano la crescita dell'economia mondiale. Molte città un tempo sede di importanti attività industriali e portuali, hanno perduto le proprie funzioni. Questo è un aspetto molto significativo della globalizzazione: si crea, infatti, una nuova geografia di centralità e marginalità, che riproduce le disuguaglianze materiali sotto una nuova veste socio-economica, ma le cui demarcazioni sono trasversali alla vecchia linea che divide paesi ricchi e poveri.

All'interno di questa nuova geografia, le città globali tendono a costituirsi esse stesse come zone di frontiera dal profilo straordinariamente interessante dal punto di vista sociale. Saskia Sassen articola così un'attenta riflessione riguardo la comparsa e la crescita di nuove «classi globali», che sorgono proprio grazie alla possibilità di sperimentare forme di cittadinanza e di appartenenze molteplici (evidentemente non solo legate alla prossimità territoriale) entro i sistemi globali. La loro formazione è motivata, da un lato, da quelle dinamiche che hanno disaggregato il nazionale dall'interno, allentando così la presa delle politiche nazionali su alcuni gruppi. Dall'altro, tuttavia, le caratteristiche di queste classi e, in particolare, la loro posizione ambigua tra locale e globale, evidenziano i limiti stessi del significato di «classe globale».

Oltre la classe di professionisti e manager transnazionali, su cui si concentra gran parte della letteratura sociologica, è possibile individuare altre classi globali. Una è legata alla proliferazione di reti transnazionali di funzionari statali: ne sono parte, le reti costituite di esperti di temi diversi legati all'economia globale delle *corporation* (giudici che devono negoziare regole e divieti internazionali, che richiedono un certo grado di standardizzazione transfrontaliera; funzionari dell'immigrazione necessari a coordinare i controlli alle frontiere; funzionari di polizia incaricati di intercettare i flussi finanziari legati al terrorismo). L'altra classe è quella dei lavoratori e degli attivisti politici con scarse risorse, che comprende settori importanti della società civile globale, reti diasporiche, comunità transnazionali. La terza classe emergente comprende i lavoratori con basso salario, per lo più svantaggiati, comunità e famiglie di migranti.

Lo spazio della città è politicamente molto più concreto dello spazio nazionale: in questo spazio anche attori politici non formali possono diventare protagonisti della sfera pubblica, come si vedrà nella terza parte di questa ricerca. Ciò che qui importa

sottolineare è che, secondo Saskia Sassen, per proporre una lettura il più possibile completa dei fenomeni globali, è necessario analizzare processi quali il mercato del lavoro e dei servizi scarsamente retribuiti, in cui l'immigrazione gioca un ruolo di rilievo. Questi processi continuano a essere interpretati con categorie che affondano le loro radici in un periodo storico precedente la globalizzazione: invece, ciò che attiene ai nuovi mercati del lavoro è parte integrante della globalizzazione delle attività economiche, al cui interno si sviluppa anche una crescente connotazione sociale, culturale ed etnica della segmentazione del lavoro.

Questa articolata lettura consente di guardare con rinnovata attenzione al concetto e alla realtà della *rete*, come all'infrastruttura fondamentale di questi processi. La rete è la struttura delle relazioni economiche, sociali, politiche, culturali.

Esiste dunque una crescente tensione e articolazione tra spazio fisico, che organizza le esperienze nei limiti della collocazione geografica, e spazio dei flussi, che stabilisce un collegamento tra luoghi fisicamente separati, creando un *network* interattivo di relazioni fra attività e individui a prescindere dallo specifico contesto di riferimento. La città non si annulla nelle reti virtuali, ma si trasforma attraverso l'interrelazione tra comunicazione elettronica e relazioni fisiche, attraverso la combinazione tra flussi e luoghi.

Pur non potendo fare a meno del luogo, la società è costruita attorno ai flussi. Flussi di capitale, di informazioni, di immagini, di suoni, di simboli. Se i flussi non sono soltanto un elemento dell'organizzazione sociale, ma l'espressione di processi che dominano la vita economica, politica e culturale, secondo Castells, il supporto materiale di tali processi sarà costituito dall'insieme degli elementi che sostengono questi flussi e che li rendono materialmente possibili.

«Propongo quindi l'idea dell'esistenza di una nuova forma spaziale propria delle pratiche sociali che dominano e plasmano la società in rete: lo spazio dei flussi. *Lo spazio dei flussi è l'organizzazione materiale delle pratiche sociali di condivisione del tempo che operano mediante flussi.* Per flussi intendo sequenze di scambio e interazione finalizzate, ripetitive e programmabili tra posizioni fisicamente disgiunte occupate dagli attori sociali nelle strutture economiche, politiche e simboliche della società»¹³⁵.

¹³⁵ Ivi, pp. 472-473.

È evidente come le forme dello spazio e del tempo siano in corso di trasformazione ad opera dell'effetto combinato della tecnologia dell'informazione e dei processi e delle forme sociali indotti dall'attuale cambiamento storico.

Molte teorie geografiche, sociali e filosofiche classiche presuppongono il dominio del tempo sullo spazio, e una sostanziale dispersione delle forme spaziali entro le dinamiche dei cambiamenti globali.

Con un decisivo ribaltamento prospettico, Manuel Castells avanza qui l'ipotesi che sia invece lo spazio a organizzare il tempo nella società in rete¹³⁶.

3.5 CITTÀ INFINITE

I processi globali, come abbiamo visto, modificano profondamente non solo la vita economica, sociale, politica e culturale della città, ma, prendendo corpo attraverso precise configurazioni spazio-temporali, incidendo sulle forme stesse della città, trasformandone aspetti morfologici e fenomenici.

La città contemporanea presenta così ibridazioni, coesistenza e conflittualità di forme, di dimensioni, di modelli. Per non parlare di complessi fenomeni di eterogeneità etnica e sociale.

Abbiamo visto come l'energia che promana dalla città contemporanea non sia completamente deterritorializzata e continui a manifestarsi mediante attività e funzioni «centrali» (produttive, commerciali, terziarie). Tuttavia, tali funzioni sono sempre meno riconducibili a localizzazioni precise e a immagini riconoscibili e dotate di specifico valore, come quelle che si esprimono nella dialettica centro-periferia del passato.

Il fenomeno visibilmente più evidente è la sua espansione sul territorio. Ma anche in questo processo, la città attua una continua ridefinizione e ricollocazione delle sue funzioni e dei suoi centri di strutturazione. Cambiano rapidamente molte delle sue variabili fisse, a partire dagli assi tradizionali di espansione e dalle posizioni «centrali» e «periferiche» nell'organizzazione della città, fino alla rideclinazione o messa sullo sfondo dei luoghi simbolici tradizionali.

¹³⁶ Ivi, p. 435.

La città contemporanea, investita dall'impeto dei processi globali, anche nella versione più «dilatata» sul territorio, non cancella definitivamente l'idea di un centro, ma certo ne rideclina in modo significativo il senso, le funzioni, le forme. Da sempre il centro ha il valore essenziale di dare ordine allo spazio, di articolarlo e di gerarchizzarlo: i cerchi concentrici sono gerarchizzati dalla diversa distanza dal principio, dal centro della città antica, tempio prima e poi *agorà*, fino alle forme contemporanee del *central business district* che accentra una grande area metropolitana...

La città ridefinisce o modifica radicalmente i suoi «centri», ma senza rinunciarvi per l'orientamento e per la configurazione anche simbolica del suo insieme. È come se fosse necessario poter sempre contare sulla funzione del centro, anche quando il mondo diventa pluri-centrico.

È evidente che nei modelli in cui prende forma la città globale, l'idea di centro viene attaccata frontalmente e in modo radicale, ma non sparisce: nella «città infinita», «sparpagliata», o «generica» il centro si moltiplica o si dilata, ma conserva alcune delle sue peculiarità costitutive.

È dunque ancora possibile dare senso all'idea di «centro», che si è perduta nello spazio omogeneo di molte città disperse, o nell'ubiquità del «villaggio globale»? Possiamo ancora considerare circolare o quadrata la forma delle città, anzi delle «città di città» che sembrano crescere per geminazione? E, a loro volta, possiamo ancora concepire periferie e ghetti come versioni dell'idea di «bordo», di «margine», in grado di definire i regimi di inclusione ed esclusione, dato che oggi proprio le terre di confine si estendono all'infinito, dentro e fuori del centro, e rappresentano spesso i nuovi luoghi della trasformazione?

È possibile individuare un'idea chiave che, nel presentare le rapide e molteplici trasformazioni della forma urbana contemporanea, comunque ritrova in loro una direzione di senso, un criterio di unità? Forse è proprio la storia evolutiva della città, le sue continue metamorfosi, a offrirci un punto di vista fecondo per tentare di rispondere a questa domanda. Infatti, la città ha sempre selezionato, strutturato e «marcato» gli spazi, ha anche cercato nuove combinazioni, possibili accostamenti, intrecci singolari, invadendo (a volte cancellando) e soprattutto mescolando le zone, i quartieri, ma anche gli usi degli spazi... È forse possibile considerare la *rete* come la figura su cui si

costituisce essenzialmente la città nella sua infinta capacità riproduttiva e connettiva: la rete individua nella *matrice relazionale* la qualità più propria della natura e della storia della città, il carattere su cui si fonda l'esperienza urbana.

A questo proposito, una significativa declinazione della «città delle reti» è riproposta proprio dalla *città infinita*.

Si tratta indubbiamente di una metafora, come tale carica delle suggestioni, ma anche di quell'eccesso di sintesi che tutte le metafore portano con sé. L'infinità cui la metafora si riferisce non allude a un aspetto meramente quantitativo, quasi a significare semplicemente l'ampia estensione fisica e geografica di un territorio urbano. Questa è soltanto una delle componenti in gioco nella definizione di «città infinita», certo non la più significativa.

«L'infinito di questa città riguarda piuttosto una *complessità* che deriva dalla compresenza di una molteplicità di componenti: insediamenti produttivi e abitativi, infrastrutture logistiche e della comunicazione, sistemi locali dell'industria, della cultura, delle forme di convivenza, e in generale di tutti quegli aspetti della vita sociale che ci autorizzano a parlare di "società complessa". *La città infinita è una società complessa, infinita in quanto complessa*»¹³⁷.

Ampia è dunque la molteplicità delle componenti, degli aspetti che abitano lo stesso territorio, ne rendono mobili confini interni ed esterni, enfatizzandone i tratti caratteristici, ma anche mutevolezza e instabilità. Nella città infinita cambiano evidentemente i rapporti fra centro e periferia, o meglio, tendono a dissolversi i confini che eravamo abituati a considerare per distinguere centro e periferia.

Qui si presentano, con modalità più o meno pervasive e intrusive, quelle tendenze a rendere irrilevante e omogeneo lo spazio: le dinamiche che conducono alla nascita e allo sviluppo delle città infinite o indefinite sono fortemente legate alle esigenze di accelerazione, di universale mobilitazione.

Il declino della città tradizionale e la crescita della città «estesa» sono in buona parte dovuti alla crescente necessità e ossessione sociale per la circolazione, per la velocità degli spostamenti. E questa, ovviamente, tende a sviluppare soprattutto le aree territoriali che favoriscono gli spostamenti e che permettono configurazioni adatte alle nuove esigenze degli scambi, della commercializzazione, del divertimento di massa... Gli spazi angusti, l'assenza di parcheggi e le strade strette e intricate della città storica,

¹³⁷ A. Bonomi, *La Città Infinita*, cit., p. 18.

la dislocazione dei monumenti e dei luoghi di interesse pubblico, ostacolano circolazione e sosta: tuttavia, non è raro che centri storici o altre porzioni della città tradizionale si specializzino nel turismo di massa e nell'offerta commerciale, assolvendo il ruolo di «grandi centri commerciali» a cielo aperto.

Se ciò che deve essere garantito è l'universale circolazione, è evidente che il contesto della città storica non presenta le caratteristiche più adatte. Il primo serio attacco all'idea di centro viene, pertanto, dalla città americana contemporanea. Jean-Luc Nancy nel suo saggio su Los Angeles racconta di una città che è insieme una città e una non-città, un *impasse*: la nostra idea di città, infatti, continua a essere legata alla custodia di un centro, che è dimora per l'intimità, l'interiorità. Ma questo non è l'ordine, il modo della città americana, con le rare eccezioni di New York e San Francisco, che restano città raccolte, strette e modellate su se stesse. La città è qualcosa che raccolga, ma «a Los Angeles non c'è niente che raccolga»¹³⁸.

La città si dissolve in un groviglio di zone, nella loro geometria variabile che sfida la geografia, che serpeggia in tutte le direzioni. La città parte in tutte le direzioni affondata nel e dal traffico, nel e dal suo inquinamento: continuamente si moltiplica la segnaletica, si tracciano confini, si delimitano posteggi, si orientano piste ciclabili, sensi unici, corridoi...

«Si produce così una diffusione della città, la sua evaporazione, la sua dissipazione di funzione e di luoghi in spazi periferici, che diventano meno periferici nella misura in cui il centro si travasa in essi, senza però cessare di essere centrale. Il centro è ovunque e la circonferenza da nessuna parte, o il contrario. Ci sono sconfinamenti e pulsazioni, flocculazioni e ondulazioni dei bordi e dei nuclei di tutto il funzionamento urbano, che si ridistribuisce secondo i canali telefonici ed elettronici [...]

È la città stessa che si dilata e si nebulizza, si mette in rete e si diffrange, si ricopre di villosità. [...] Oggi una molteplicità di tentacoli forma una ragnatela che unisce e al contempo separa le città e le campagne in una proliferazione frattale, nella quale ogni nodo, ogni anello di servizio o di commercio, di amministrazione o di circolazione, si replica e avanza penetrando in una quantità di interstizi di materia spugnosa o granulosa, che è la mutazione del tessuto urbano, la sua dilacerazione, la sua ritessitura e la sua sfrangiatura, e tutto questo insieme. La città è una totalità sparpagliata»¹³⁹.

Los Angeles è per Nancy puro attraversamento: qualsiasi tendenza o tentazione locale, qualsiasi attaccamento al luogo viene travolto. Il luogo passa nell'estensione e la

¹³⁸ J-L. Nancy, *La città lontana*, cit., p. 16.

¹³⁹ Ivi, pp. 38-39.

regione urbana passa in una sorta di lontananza della città da se stessa, cioè dall'idea stessa di città. Se la città parte in tutte le direzioni, ecco la sua «diffusione-evaporazione-dissipazione» di funzioni, di luoghi, di storie, di senso...

La città è innanzitutto circolazione, trasporto, mobilità, oscillazione e vibrazione. Da ovunque essa rimanda ovunque e fuori da sé: ma il suo «fuori» non è più la campagna, nel mezzo della quale sarebbe disposta, è piuttosto il «fuori» indefinito della città stessa che si allontana. Il tessuto si allunga e si dipana giungendo a toccare altre città, dissolvendo in questo modo distanze, ma anche individualità. La città infinita «suburbanizzata, subito si sovraurbanizza»¹⁴⁰, il centro non sparisce, si moltiplica o si dilata¹⁴¹.

Ma se l'urbanità si nebulizza e si diffonde, così facendo si rimette in discussione, trascende insieme città e cittadinanza, e il loro smembramento disegna altre costellazioni. Il pensiero sulla città si scontra qui con un paradosso: «La città stessa è un *impasse*, la città in quanto assenza di città: non se ne esce»¹⁴²: essenza di luogo banale, riprodotta nelle direzioni e moltiplicata nelle infinite circolazioni. La città si allontana da sé, il suo *ethos* è sempre stato diverso da quello del luogo: *ethos* negoziante, incessante apertura, mobilitazione, attraversamento.

In questo senso Nancy riafferma il legame inscindibile tra la città e la tecnica: è come se esprimesse l'essenza stessa della tecnica, come se sostituisse la natura con un altro spazio-tempo, con un'altra pulsazione, un altro compimento. Da un lato, infatti, la città è in se stessa *il proprio fine immanente*, un'attività, un movimento incessante volto a riaffermare se stessa; dall'altro, essa costituisce *la fine infinita* di un dispiegamento sempre più ampio. Nella città non c'è più né l'orizzonte di un ciclo, né quello di un compito, di una destinazione, non c'è un limite nel quale trovi compimento una forma, nessuna vocazione finale, tanto per la città, quanto per la tecnica. «Ogni luogo urbano rinvia ad altri luoghi e non esiste o non consiste che in tale rinvio. Nessuno di questi

¹⁴⁰ Ivi, 39.

¹⁴¹ Oggi la «città generica» di Rem Koolhaas, la cui indifferenza al luogo è considerata valore, esprime bene la tendenza di molti architetti in corsa verso un unico mondo urbano, liberato dai vincoli classici – stato, regole, società, fissità, lentezza –. Parole d'ordine diventano mobilità, velocità, fluidità. L'architettura della globalizzazione assume qui la forma del passaggio, dello spazio per viaggiatori, costantemente in transito: ma il paradosso è che oggi nell'epoca in cui l'unità dello spazio terrestre diviene pensabile, si amplificano le rivendicazioni di radici locali.

¹⁴² Ivi, p. 17.

luoghi si chiude del tutto. Ciò che è chiuso si ritira dalla città, ma la città fa vacillare tutte le chiusure»¹⁴³.

Unico *telos* s-confinare, de-bordare: la città de-borda incessantemente, ma ha bisogno di conoscere sempre il suo limite, che è anche confine di senso. *De-lirare*, dunque, perché, come si diceva, non c'è *civitas* che non sia *augescens*, che non si dilati, che non de-liri in ogni istante, spostando sempre oltre il solco (la *lira*) che ne delimita i confini. Ma ecco che se la città esiste come tale anche in virtù dei propri confini, se le è intrinseca l'idea e la stessa pratica del limite, non è forse insensato concepire una «città infinita»? Come si diceva, si tratta di una metafora che dice un po' più e un po' meno del vero, e assolve contemporaneamente a due funzioni: è una sintesi efficace e insieme un'idea regolativa. Ciò che è certo, è il fatto che la città manifesti questa spinta a crescere, a «complicarsi», ad andare sempre oltre, poiché la radice della città è mobile. E la spinta che la muove è sì economico-funzionale, ma insieme civile: l'idea è quella di una città che esprime la propria libertà nell'estendersi, nel legare luoghi, nel fare rete...

C'è un'altra espressione per indicare la città americana contemporanea «*edge-city*», «città orlo»: qui l'espressione pone l'accento sul bordo, sul confine, è la città della nuova frontiera (come recita il sottotitolo del famoso testo di Joel Garreau, *Life on the new frontier*¹⁴⁴), composta di costellazioni ex-urbane, dove la città si fa e si disfa somigliando sempre meno a se stessa. Come osserva Manuel Castells *edge-city* è una concentrazione di centri d'affari, centri commerciali (*malls*) e spazi per il divertimento di massa che sorgono oltre l'area urbana tradizionale, nei suoi suburbi, che erano prima area rurale. Tale concentrazione si estende per chilometri rendendo omogeneo il territorio e si dilata praticamente senza soluzione di continuità. Qui si assiste a una sorta di decomposizione delle città centrali e, parallelamente, dei gruppi sociali che vi restano intrappolati.

Edge-city cresce sui bordi, si ispessisce ai limiti esterni con edifici, servizi e uffici: i flussi di scambio si addensano lì e ne configurano morfologia, dimensioni, e qualità architettonica e sociale. È materia sfuggente e mobile, ecco l'idea di Nancy per cui la città si nebulizza, cresce e insieme si dissolve senza seguire assi o forme geometriche, ma figure inconsistenti...

¹⁴³ Ivi, p. 48.

¹⁴⁴ Cfr. J. Garreau, *Edge city. Life on the new frontier*, New York, Anchor Books Ed., 1992.

Così per definire i territori di molte delle attuali conurbazioni, è stata introdotta un'altra metafora efficace: quella di *schiuma metropolitana*. Essa evoca l'idea di un gel che riempie il territorio includendo in modo indifferenziato pieni e vuoti, sommergendo l'ambiente e confondendo le sue differenze¹⁴⁵.

La schiuma metropolitana annulla i caratteri distintivi del territorio, rendendo omogeneo il paesaggio, casuale la specificità delle funzioni. Nei decenni della piena modernità fino ad oggi, la scarsa distinzione e la similarità dei contenitori (i grandi parallelepidi dei capannoni allineati lungo gli assi stradali), senza riferimenti al loro contenuto, lo svuotamento delle specificità territoriali, l'affermazione di un'anarchia delle apparenze, hanno quasi paradossalmente trovato una forma di visibilità e di criterio gerarchico nella dimensione e nell'unità del centro commerciale. Così scrive Ugo Volli,

«La logica comunicativa della schiuma è quella violenta e ridondante della pubblicità: intrusiva, indifferente al contesto, costruita per superfici clamorose su contenitori neutri, povera di autonomia formale ma petulante per prevalenza della funzione fatica»¹⁴⁶.

È tramontata l'ambizione di disegnare recinti e percorsi *simbolici*, mentre decadono e perdono di senso quelli antichi. Ecco le false piazze commerciali sorte in mezzo alla campagna, o meglio dei parcheggi che l'hanno riempita, votate a una funzionalità simulacrale fatta di puri effetti di superficie.

Secondo Volli, qui non si tratta tanto di autenticità della città e di inautenticità dei centri commerciali, cui, peraltro, ormai nessuno crede più. Si tratta, invece, di artificialità, omogeneità, astrazione rispetto allo spazio, vera e propria decontestualizzazione: nello spazio indifferente della schiuma metropolitana le persone non sono interpellate come cittadini responsabili del destino del luogo, ma come «clienti» che ne fanno momentaneamente uso.

Inoltre questi fenomeni, lungi dal riguardare le sole aree suburbane o le grandi città globali, interessano ormai anche le città tradizionali, che dalla schiuma

¹⁴⁵ Rispetto ad analoghe situazioni americane o europee, nel caso italiano, a partire dalla città infinita della Lombardia o a quella del Veneto, la schiuma metropolitana è costituita soprattutto da piccole «bolle», che le danno un carattere più suburbano che metropolitano: un succedersi di bacini di strutture produttive, distributive, abitative e di servizio molto locali, con la conseguenza della duplicazione di strutture e scarse economie di scala.

¹⁴⁶ U. Volli, *La schiuma metropolitana o il senso dell'indistinzione*, in A. Bonomi, A. Abruzzese (a cura di), *La città infinita*, cit., p. 98.

metropolitana sono invase e ridotte a *parchi tematici* o diventano luoghi usati da una popolazione che non vi abita¹⁴⁷.

In altre parole, questa volta sulla scala della dimensione urbana, non tanto su quella specificamente architettonica, si è in presenza di quel processo reso celebre da Marc Augé con la definizione di *non-luoghi*. La schiuma metropolitana è una vera e propria configurazione di non-luoghi, un non-luogo essa stessa, un non-territorio, privo delle caratteristiche di coerenza e di contestualità che il sistema delle differenze attribuisce ai territori tradizionali.

Tuttavia, anche se ispirato dalle infrastrutture spaziali e dalla cultura simbolica dei mezzi di comunicazione, questo ambiente non è privo di capacità di comunicare e attribuire significati. Per esempio, ci dice che i criteri tradizionali di definizione sociale sembrano lasciare il posto a processi di identificazione sempre più legati alle pratiche del consumo. La trasformazione del territorio in schiuma metropolitana è tutt'altro che insignificante: come tutte le forme dello spazio abitato essa è in grado di offrire capacità di orientamento e di attribuzione di significati.

«In realtà, la schiuma, proprio per la sua insignificanza, costituisce anch'essa un *monumento*, come le città che l'hanno preceduta. Essa testimonia, con la sua complessità senza differenze, di alcune delle caratteristiche ideologiche della società che l'ha espressa: la mobilità e la fungibilità dei fattori produttivi (inclusi gli esseri umani), con il loro conseguente sradicamento ed espropriazione sottoposta nei fatti solo alla logica del profitto, ma presentata e accettata come modernizzazione e liberazione; il distacco fra produzione e consumo, con la prevalenza esplicita di quest'ultimo; l'aspetto onirico dello shopping che si propone soprattutto come consumo di apparenze o di immagini povere di durata e di utilità; il carattere *occulto* dei meccanismi produttivi e di potere, la prevalenza della mistificazione mediatica; la scomparsa o il totale depotenziamento di altri valori, come quelli civili e religiosi di fronte alla potenza della logica del profitto»¹⁴⁸.

In ultima analisi, ciò cui questo processo conduce è la perdita dello spazio pubblico, sostituito da una forma economica-politica simulacrale e onirica. Forse non dovremmo parlare di vera e propria scomparsa, certo di profonda trasformazione delle forme della sfera pubblica, che dovrà trovare motivi di rigenerazione. Certo pensare questo processo in termini di post-modernità o di liquidità, come fosse una moda

¹⁴⁷ Cfr. Ivi, p. 99. A questo proposito, per quanto riguarda il contesto italiano, l'autore riconosce questi processi in atto in casi come quello Venezia, ma anche di Bergamo Alta.

¹⁴⁸ Ivi, pp. 99-100.

culturale, può essere rassicurante. Di fatto essa sembra il prevalere delle pratiche del consumo sulla città stessa.

3.6 LUOGHI DI CONSUMO, CONSUMO DEI LUOGHI

Da quanto detto fin'ora è evidente che una città nuova sta nascendo, o meglio, una nuova immagine di città. A plasmare la metropoli postmoderna non sono solo i processi globali, ma anche i sogni, le paure, i desideri, i simboli e le mode.

L'esito di un processo di deurbanizzazione e di delocalizzazione è un nuovo scenario territoriale costituito da un esteso tessuto urbano, praticamente senza soluzione di continuità, che ingloba città grandi e piccole, villaggi, tratti di campagna e metropoli in un unico magma, sottoposto alla logica di assoluta *deregulation*. La città resta, tuttavia, rinnovato centro di gravitazione di una galassia territoriale dai tratti e dai principi organizzativi inediti.

Il mutamento che dà forma alla città contemporanea riguarda specificamente la sua identità: è proprio il processo di abbandono delle città tradizionali che crea le *edge cities*. Con grande rapidità l'economia dei servizi diventa prevalente e cambia il mercato del lavoro metropolitano, in modo che quote sempre maggiori di popolazione vengano espulse dai processi produttivi prima, e dalle aree urbane centrali poi. L'abbandono di vecchie zone residenziali contribuisce a creare le condizioni spaziali, sociali e culturali per la creazione della città nuova¹⁴⁹. Sui resti della vecchia città, amministratori e immobiliari creano la città postmoderna dell'immagine, della distinzione sociale e dello spettacolo: una città nuova con una nuova popolazione.

Aree intere diventano oggetto di recupero: si tratta del processo di *gentrification*, cioè il ricambio della popolazione di un'area mediante l'immissione di ceti con reddito più elevato, attratti da interventi di recupero urbani e immobiliari.

È una vera e propria ristrutturazione globale delle relazioni spaziali e sociali, che avviene attraverso nuove modalità d'investimento. Questo processo presuppone una deindustrializzazione delle aree centrali, che vengono occupate da membri della classe medio-alta, e successivamente sviluppate come aree di interesse turistico e di consumo culturale, mediante l'insediamento di grandi infrastrutture commerciali.

¹⁴⁹ Cfr. G. Amendola, *La città postmoderna. Magia e paure della metropoli*, cit., p. 19.

I luoghi tipici della città-fabbrica sono trasformati in luoghi del divertimento e dell'intrattenimento: nella logica del riuso e delle trasformazioni, la *città-collage*, bella e scintillante ha preso il posto di quella moderna, funzionale, razionale e senza fronzoli. Accanto all'*urban planning* ecco l'*urban design*.

La città torna, per la verità, a ricercare un legame con il luogo, ma questa ricerca mostra immediatamente tutte le patologie di una relazione inautentica con il luogo: estetizzazione, tematizzazione, segregazione, scomposizione, genericità. L'inautenticità è dovuta al prevalere di un atteggiamento passivo, di abbandono, e quindi alla mancanza di un approccio realmente dialogico con il luogo. È la riduzione della città a parco a tema, territorio dedicato al piacere, alla spettacolarità vuota, accompagnata da pratiche culturali che somigliano molto raramente a esperienze autentiche e molto più spesso a pratiche di consumo.

Un aspetto rilevante della società postmoderna, che la città mostra a tratti in modo emblematico, è proprio l'estetizzazione della vita quotidiana. Per ciò che riguarda l'esperienza urbana, essa si riferisce a un ampio spettro di realtà non alternative tra loro. Dal punto di vista progettuale, quello del disegno e della costruzione della città, l'estetizzazione si manifesta eminentemente in una cultura scenografica che plasma la vita urbana, fino alla riduzione della città a scena. Dal punto di vista del cittadino, quello della fruizione e dell'«uso» della città, l'estetizzazione si può riferire, invece, alla prassi diffusa di esperire i luoghi in modo immediato e superficiale, sostanzialmente indifferente e passivo.

Da una parte c'è la città del desiderio, dell'immagine; dall'altra la città residuale, che non riesce a produrre un'immagine che sia altro da sé, soprattutto che non riesce a incidere e contare per l'«altra città»: è la città degli esclusi, delle periferie, dei ghetti senza tempo. È la non città, o meglio la città dei nonluoghi.

Il luogo è uno spazio iscritto nel senso e simboleggiato, dal significativo carattere antropologico, storico, relazionale¹⁵⁰. Esso è, in questo modo, correlativo del concetto di *nonluogo*. I nonluoghi che Augé presenta nella loro doppiezza, siano essi le infrastrutture necessarie alla circolazione accelerata delle persone e dei beni, o siano mezzi di trasporto essi stessi, sono insieme contenuto e contenitore dell'informazione.

¹⁵⁰ Cfr. M. Augé. *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 2000, p. 51.

Questa visione continua a mostrare una piena materialità degli spazi che tuttavia hanno perduto il significato e la «seduzione» dei luoghi. In essi la rapidità dell'informazione si traduce immediatamente in perdita di comunicazione. Se un luogo può definirsi per Augè identitario, relazionale, storico, uno spazio che non può definirsi né identitario, né relazionale, né storico, definirà un *nonluogo*.

«Un mondo in cui si nasce in clinica e si muore in ospedale, in cui si moltiplicano, con modalità lussuose o inumane, i punti di transito e le occupazioni provvisorie (le catene alberghiere..., i club di vacanze, i campi profughi, le bidonville destinate al crollo o ad una perennità putrefatta), in cui si sviluppa una fitta rete di mezzi di trasporto che sono anche spazi abitati, in cui grandi magazzini, distributori automatici e carte di credito riannodano i gesti di un commercio “muto”, un mondo promesso alla individualità solitaria, al passaggio, al provvisorio e all'effimero, propone all'antropologo (ma anche a tutti gli altri) un oggetto nuovo del quale conviene misurare le dimensioni inedite...»¹⁵¹.

È assimilabile al nonluogo anche il complesso intreccio di reti cablate o senza fili che offrono la possibilità di una comunicazione così peculiare che spesso mette l'individuo in contatto con interlocutori o con «immagini» di interlocutori che presentano caratteristiche anche assai differenti rispetto a quelle esperite nella relazione diretta.

Tuttavia, i nonluoghi non esistono mai in forma pura e, soprattutto anche al loro interno vi è la possibilità che si realizzino relazioni.

Tra questi, evidentemente grande importanza ricoprono i luoghi dello *shopping* e del consumo in generale. Essi assumono la funzione di nuovi spazi di socializzazione e di *loisir* della città. E sempre più la centralità urbana è segnata dalle pratiche del consumo.

L'architettura supporta e implementa questi processi attraverso il suo contributo, soprattutto laddove sono i grandi progettisti a realizzare i nuovi templi del consumo¹⁵².

¹⁵¹ Ivi, p. 74.

¹⁵² A questo proposito segnaliamo il *pamphlet* ricco di *vis* polemica di F. La Cecla, *Contro l'architettura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008. L'architettura è diventata di moda, soprattutto l'architettura delle grandi firme, delle «archistar», che trasforma radicalmente interi comparti della città, alterando profondamente le condizioni dell'abitare. La Cecla denuncia la realizzazione di simulacri formali, tendenze, stili, superfici bidimensionali che gli architetti continuano a chiamare città: si tratta invece della trasformazione della città in *brand*, della sua riduzione a spazio vetrina. In particolare, denuncia il carattere antisociale di questa architettura, che sembra aver smarrito ogni forma di responsabilità autenticamente politica e aver dimenticato che le città non sono che organismi complessi e viventi. «Fin quando le città e le pratiche messe in atto per comprenderle e trasformarle non rinunceranno alla carica del colpo di genio riformatore (...), fin quando non riprenderanno a essere innanzitutto narrazione,

Ampliando la prospettiva dello sguardo, è la città stessa che tende a presentarsi come luogo e insieme oggetto di consumo: strade, vetrine, insegne si saldano in un orizzonte simbolico in grado di creare uno spazio onirico che è scandito da stimoli, promesse e offerte¹⁵³.

In questo quadro, la città sembra rappresentare l'eccedenza delle scelte della società contemporanea: il fascino della città nuova nasce anche dal senso di centralità che essa, in modo illusorio, riesce a conferire all'individuo. Da un lato, le nuove forme spaziali che la città assume, dall'altro l'importanza del consumo sembrano garantire a ciascuno la possibilità di scegliersi la città in cui vivere, in cui costruire la propria prossimità, in base a desideri, gusti e aspirazioni. Guardata dal punto di vista delle dinamiche sociali che questi processi inducono, la città manifesta i tratti salienti di uno sfilacciamento della realtà sociale: ognuno può riuscire a ritagliarsi un proprio mondo grazie a una sorta di «zapping esperienziale»¹⁵⁴.

La città della leggerezza, dell'illusione ha ormai ampiamente sostituito la *coketown* funzionale e razionale. È il principio di piacere, il principio della ragione estetica, o meglio *estetizzante*, che governa la città nuova. Così gli spazi più significativi ed espressivi in cui la città postmoderna si rappresenta saranno, dunque, gli spazi del consumo, della simulazione, dell'iper-realtà (*shopping malls*, *theme parks* e *Disneyland*). Ma questi spazi hanno già degli antenati e delle forme originarie nella città dell'Ottocento: come abbiamo accennato in precedenza, consumo, mobilità sociale e sogno diventano fattori decisivi già per la città moderna e sono ulteriormente rafforzati in quella postmoderna.

I *passages* costituiscono il vero archetipo degli *shopping malls* attuali non tanto per il mix di negozi, teatri, ristoranti, vetrine e caffè, ma per la loro funzione di

racconto della costellazione profonda e densa, della orizzontalità e verticalità esistenziali di cui le città sono fatte, saranno soltanto esercizi inutili, capricci di sedicenti creativi baciati in backstage asettici dalle parche della moda» (p.14).

¹⁵³ A questo proposito Gianfranco Marrone (*Discorso di marca. Modelli semiotici per il branding*, Roma-Bari, Laterza, 2007; *Città/brand – Esercizio di sociosemiotica discorsiva*, in M. Leone (a cura di), *La città come testo. Scritture e riscritture urbane*, Roma, Aracne, pp. 147-169.) parla di città-brand, una città che vende beni, servizi, soggetti anche molto diversi. Se il brand è una forma discorsiva che, assorbendo discorsi altrui (politici, mediatici, sportivi, turistici), li ricarica di senso, la città trova in esso la straordinaria possibilità di vendere se stessa: vendere il proprio territorio come area di *business* (commerciale, finanziario, immobiliare, ecc.), come luogo d'attrazione turistica, le sue aziende, l'efficienza dei suoi servizi e dell'amministrazione che li rende attivi, ma anche, in un certo senso la classe politica che la governa.

¹⁵⁴ Cfr. G. Amendola, *La città postmoderna. Magia e paure della metropoli*, cit., p. 6.

splendente *agorà* della nuova Europa urbana e borghese. È dunque a questo periodo e ai suoi nuovi spazi di consumo che bisogna guardare per comprendere le dinamiche che interessano la città contemporanea.

Per indicare la modalità pervasiva con cui il consumo, nella complessità delle sue molteplici dimensioni – da quella economica-commerciale a quella sociale, da quella architettonica a quella culturale, simbolica, comunicativa – connota la società (e la città) postmoderna e globale, si è recentemente introdotto il termine efficace di «consumosfera»¹⁵⁵. Essa indica lo spazio reale e virtuale del consumo inteso in tutta la sua ampiezza semantica: si consumano infatti non solo merci o beni, informazioni o saperi, ma anche sentimenti, linguaggi, relazioni...

La «consumosfera» è luogo di superfici e non di profondità: essa determina un incessante processo di «fagocitazione» di tutto ciò che è estraneo al consumo, mangiando e trasformando semioticamente in consumo ciò che consumo non è.

Lo spazio della consumosfera è uno spazio incantato, di sogno: essa costruisce spazi reali e virtuali, vetrine e schermi, che danno luogo a nuove esperienze, in grado di generare immaginari e identità.

È anche possibile descrivere questi processi in termini di «infinito intrattenimento»: soprattutto nello spazio indefinito della città infinita, esiste un'osmosi tra produzione, consumo e vita quotidiana sul territorio, tra villette, grandi «cattedrali del consumo»¹⁵⁶, luoghi del divertimento di massa. È in questo spazio esterno agli insediamenti urbani tradizionali, favorito dalla circolazione di beni e persone, che vengono costruiti centri commerciali, parchi del divertimento, parchi a tema.

Guardati da un diverso punto di vista, questi processi possono essere letti come una tendenza alla crescente privatizzazione dello spazio urbano e suburbano. Ciò ha

¹⁵⁵ Cfr. M. Ferraresi, *Spazi e non spazi: le articolazioni della consumosfera*, in G. Marrone e I. Pezzini (a cura di), *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, Roma, Meltemi, 2006, pp.77-88.

Ferraresi prende evidentemente le mosse dal concetto di semiosfera di Jurij Lotman (cfr. J. Lotman, *La semiosfera*, Venezia, Marsilio, 1985), che è il continuum semiotico che rende possibile la vita sociale, le relazioni tra le persone, i processi di comunicazione. Approfondiremo questi temi nella seconda parte della ricerca, ma qui importa precisare che la semiosfera costituisce quello spazio semiotico, ricco di formazioni – culturali, discorsive, comunicative, sociali... – diverse articolate su molteplici livelli, al di fuori del quale non si dà nessuna semiosi possibile. L'altro riferimento esplicito per Ferraresi è Thomas Hine (*Lo voglio! Perché siamo diventati schiavi dello shopping*, Milano, Orme Editori, 2002) che parla di «acquistosfera» indicando le modalità con cui le città, attraverso pubblicità, comunicazioni medialia, architetture *ad hoc*, subiscono un processo, ormai probabilmente irreversibile, di confezionamento, di impacchettamento, di *packaging*.

¹⁵⁶ Cfr. G. Ritzer, *La religione dei consumi*, Bologna, Il Mulino, 2002.

consegnato i luoghi a funzioni – spesso una sola funzione – di tipo prevalentemente economico, generando così una reale riduzione delle possibilità di incontro e un progressivo svuotamento dello spazio pubblico. Senza generalizzare, questi luoghi tendono a sostituire la complessità, le irregolarità, i rischi, il caos della città reale con luoghi dove tutto è regolato a priori, idealizzato, protetto e finalizzato al consumo (anche di divertimenti). Centri congresso, centri commerciali, centri culturali, perfino grandi biblioteche sono costruite sul criterio e sull'estetica della sicurezza, e non più su quelli della relazione, dello scambio, del conflitto.

Il rischio è che questi spazi pubblici, della rappresentazione e del consumo, siano progettati per simulare la varietà e accogliere, invece, l'omogeneità: sono spazi simulacrali nei quali spesso il codice (linguistico, espressivo, di comportamento) conta più dell'esperienza.

C'è infine un ulteriore elemento di riflessione. La città contemporanea subisce continuamente un doppio movimento: da un lato, essa è invasa da flussi continui di beni, persone, capitali, informazioni, cultura, che la costringono ad aprirsi e ad accogliere; dall'altro, si deve estroflettere, uscire fuori da sé e mettersi in rete: organizzare eventi, richiamare visitatori, esportare manufatti, vendere se stessa e le proprie produzioni... Per assecondare questo doppio movimento, la città è costretta a spostare di continuo il proprio baricentro da quello che accade al suo interno verso ciò che la attraversa e la trasforma. A questo proposito, molti autori fanno riferimento al concetto foucaultiano di *eterotopia*¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Michel Foucault riflette sul concetto di eterotopia nella conferenza tenuta al Centre d'étude architecturales nel 1967, tradotta in italiano nel volume di S. Vaccaro (a cura di), *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Milano, Mimesis, 2002. Nel testo Foucault distingue tre grandi passaggi storici nell'organizzazione e nella percezione dello spazio. Nella prima, che attraversa il medioevo giungendo fino all'inizio della modernità, c'è una netta prevalenza della localizzazione: ogni luogo, stabile e ben delimitato, è collocato entro una gerarchia spaziale che coinvolge non solo la sfera terrestre, ma anche quella celeste. La seconda fase, che nasce con la modernità, è caratterizzata dalla logica dell'estensione (che si deve a Galileo). Le grandi scoperte geografiche e astronomiche, i nuovi mezzi di trasporto, l'innovazione economica e sociale scardinano le vecchie gerarchie e aprono nuove possibilità. La terza fase, che è quella attuale, introduce una diversa logica di spazializzazione: la dislocazione. Essa è caratterizzata dalla capacità di stabilire relazioni tra punti differenti e lontani: nessun luogo esiste più per se stesso, ma sempre in relazione ad altro. Ogni luogo viene continuamente dislocato, aperto, interconnesso, entro la costruzione di una rete di relazioni. La fase della dislocazione coincide con il passaggio dal dominio dell'utopia – proprio della modernità – a quello della eterotopia: «una sorta di contro-luoghi, specie di utopie effettivamente realizzate nelle quali i luoghi reali, tutti gli altri luoghi reali che sono all'interno della cultura, vengono rappresentati, contestati e sovvertiti. Una sorta di luoghi al di fuori di ogni luogo, per quanto possano essere localizzabili». Foucault individua così tra le utopie e le eterotopie una sorta di esperienza mista, mediana come potrebbe essere quella dello specchio. Lo specchio è un'utopia, poiché è un luogo senza luogo: nello specchio mi vedo dove non sono, in uno

In questa sequenza senza fine di eventi di cui è teatro o in cui è inserita, la città contemporanea realizza e subisce un continuo processo di dislocazione. Tale processo conduce alla creazione di *eterotopie*: i diversi luoghi tendono ad assumere significati diversificati e funzioni sempre più specializzate (la zona industriale, le grandi stazioni ferroviarie e aeroportuali, le città universitarie, le zone commerciali, i servizi pubblici...). La città tende così a coincidere sempre più con il suo sistema di funzioni, riducendo in questo modo il valore integrativo di un luogo, quella speciale capacità di creare relazione, di far circolare energia di legame. Se si indebolisce il tessuto connettivo che tiene insieme le funzioni, esse diventano sempre più espressione di codici tecnici specifici: ciò fa sì che questi luoghi appaiano più legati con altri luoghi simili sparsi in tutto il mondo, di quanto non lo siano con il contesto che sta attorno. La dislocazione comporta così una vera decontestualizzazione: all'interno di questa configurazione, i movimenti sono molteplici, incoerenti e irregolari, risultano da una pluralità di logiche che non rispondono più a un disegno unitario.

L'altrove immaginato del pensiero utopico moderno lascia il posto all'altrove in senso spaziale e culturale, inteso come capacità di porsi letteralmente da un'altra parte. Ma anche, simmetricamente, può essere interpretato come costrizione, come necessità di essere relegati in uno spazio e non poterne uscire¹⁵⁸.

Infine, la formazione di eterotopie interviene anche sul piano della produzione culturale e dei modi della socialità: i parchi di divertimento, le isole pedonali, le piazze attrezzate, i centri commerciali, tendono a essere dotate di un proprio codice che vale solo al loro interno. La rottura del legame tra luoghi, funzioni, flussi, reti e rapporti intersoggettivi tende a rendere questi ultimi irrilevanti: la socialità diventa residuale e viene sempre più ricondotta entro i valori legati all'estetizzazione dell'esperienza.

spazio irreale che si apre dietro la superficie. Io sono là dove in realtà non sono, una specie di ombra che mi rimanda la mia stessa visibilità. Ma lo specchio è certamente anche un'eterotopia: nella misura in cui lo specchio esiste realmente e genera nel luogo che occupo una sorta di effetto di ritorno. Attraverso lo specchio mi scopro assente nel posto in cui sono, anche se è proprio là che mi vedo. «A partire da questo sguardo che in qualche modo si posa su di me, dal fondo di questo spazio virtuale che si trova dall'altra parte del vetro, io ritorno verso di me e ricomincio a portare il mio sguardo verso di me, a ricostruirmi là dove sono; lo specchio funziona in questo senso come un'eterotopia, poiché rende questo posto che occupo, nel momento in cui mi guardo nel vetro, che è a sua volta assolutamente reale, connesso con tutto lo spazio che l'attorna, ed è al contempo irreale poiché è obbligato, per essere percepito, a passare attraverso quel punto virtuale che si trova là in fondo».

¹⁵⁸ Cfr. M. Magatti (a cura di), *La città abbandonata. Dove sono e come cambiano le periferie*, cit., p. 26. Qui, in particolare, Magatti si riferisce ai luoghi della segregazione spaziale e sociale, come le periferie degradate.

Sono forse tutti questi segnali più o meno eloquenti che la città e l'esperienza urbana stanno assumendo progressivamente i tratti caratteristici della postmodernità?

La risposta è affermativa, anche se certamente in modo problematico, come si vedrà a breve. Soprattutto con molteplici differenziazioni, eccezioni, peculiarità, che riguardano i tempi, gli spazi, i linguaggi e i simboli...

«Nel panorama fisico della città italiana, nel suo *cityscape*, il postmoderno è ancora raro. La città post-moderna, però, è già presente più di quanto si creda nei nostri desideri e nelle nostre anime. La postmodernità sta già segnando il *mindscape* della città ancorché in maniera frammentata e lacerata attraverso i sogni, le paure, i gusti e i consumi della gente. La città nuova prende forma prima ancora che nelle architetture, nelle culture, nei valori, negli stili di vita. Con i piedi siamo nella scena fisica della città consueta e con la testa nella città mediale della iper-realtà e dell'immaginario. La città nuova italiana tende, sia pur lentamente per la vischiosità delle norme e delle prassi consolidate, a trasformarsi in un *patchwork* di stili e di identità sotto la spinta di una nuova domanda sociale in cui compaiono elementi nuovi come bellezza, sicurezza, significatività, varietà, che si affiancano ai tradizionali»¹⁵⁹.

¹⁵⁹ G. Amendola, *La città post-moderna. Magia e paure della metropoli*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 8.

PARTE II

LEGGERE E RACCONTARE LA CITTÀ

PREMESSA

Si è visto come il tessuto urbano presenti una natura intrinsecamente *polemica*: un conflitto di dinamiche, di strutture, di forme, di presenze, di poteri e della loro significazione. La città è davvero l'esperimento avvincente di dare corpo, forma e significato al conflitto, alla contraddizione.

Le tensioni che attraversano lo spazio urbano – tensioni fra radicamento (*polis*) e patto (*civitas*), fra stasi e movimento, fra dimora e scambio, fra differenze e differenze, fra memoria e destinazione – devono essere riconosciute e valorizzate quali elementi strutturali, costitutivi e irrinunciabili della realtà della città.

Le dialettiche individuate appaiono come gli assi su cui oscillano le istanze che nella città convivono e si scontrano, producendo incessantemente antagonismi, tensioni, contrapposizioni. È dunque pensabile un'identità della città? Non certo in termini di continuità (spazio-temporale) e di permanenza: la città nel tempo ha dovuto elaborare la capacità di tenere insieme tratti distintivi, qualità, principi che stanno fra loro in un rapporto di conflitto dinamico, che si manifesta in forme sincroniche e diacroniche senza riuscire a offrire una sintesi definitiva e pacificata, ma riaffermando continuamente la necessità della loro relazione. Ciò significa ad un tempo affermare l'impossibilità di una forma irenica della città, e la necessità di riconoscerne una matrice relazionale.

La città contemporanea si presenta come forma complessa di natura politica, economica, antropologica e socio-culturale. L'ipotesi di studio è che essa si presenti quale *figura* della complessità.

Come figura della complessità, la città contemporanea rimanda immediatamente all'etimologia del termine *complexus*, «ciò che è tenuto insieme»: il tessuto (e insieme il testo, come si vedrà poi) che, intrecciato con fili diversi, riannoda la sua molteplicità in un'unica trama. Ma dicendo che essa è «figura», se ne sottolinea immediatamente il carattere di icona, di forma, e insieme la sua capacità di offrirsi come immagine di sintesi: la capacità della città di tenere insieme parti, oggetti, aspetti, storie è dunque offerta simbolicamente dalla sua forma.

Ma come la città riesce a connettere i suoi numerosi caratteri eterogenei, e in quale misura, attraverso quali processi, forme e rappresentazioni riesce in questo compito?

Innanzitutto nei suoi aspetti morfologici e fenomenici: presenta ibridazioni, coesistenza e conflittualità di diverse forme, visioni, dimensioni, eterogeneità etniche e sociali. Ma ciò che soprattutto ne evidenzia i tratti di complessità è il suo costituirsi su caratteri contrapposti eppure necessariamente intrecciati: da un lato universalità, generalità, omogeneità e uniformità, dall'altro particolarità, singolarità, specificità e incessante differenziazione. Al di là dell'ampiezza e della varietà del suo campo fenomenico, così come del proliferare delle sue diversità e dei suoi cambiamenti, è proprio la presenza di configurazioni sempre più identitarie e singolari e nello stesso tempo contrapposte a far sì che la città presenti oggi problemi inediti. Come e quanto le persone che vivono nella grande città possono condividere un «sentimento» o una «coscienza» comuni? Come avviene l'incessante circolazione dei significati attraverso contesti che presentano tratti di grande differenziazione? E quindi come incide sulla formazione e sulla condivisione dei significati – a livello individuale e collettivo – l'esperimento di vivere contemporaneamente mondi differenti?

È vero che molteplici discipline forniscono innumerevoli concetti o parametri per l'analisi della città: caratteri spaziali, mobilità, composizione demografica ed etnica, quantità e qualità di risorse, differenziazione economica, vincoli politici e amministrativi, lavoro, impresa, *media*, sport, spettacolo, consumi, cultura... Tuttavia siamo in difficoltà a decifrare e interpretare un fenomeno specifico come quello della città contemporanea. E poi è ancora de-finibile nella complessità dei suoi caratteri?

La città sembra il luogo in cui la contemporaneità si condensa e precipita, rendendosi visibile nelle dinamiche di cambiamento e nel proliferare delle differenziazioni.

Nella città, i caratteri più evidenti che ne confermano la natura complessa riguardano l'irriducibilità del caso e del disordine intrinseco a ogni spazio urbano e a ogni forma di vita urbana, ciascuna delle quali ha da sempre le caratteristiche di una babele di spazi, forme, lingue, differenze di ogni sorta: si tratterebbe, quindi, di indagare le relazioni che si stabiliscono di volta in volta fra ordine, disordine e organizzazione.

Le forme dell'organizzazione sono le modalità attraverso le quali si definisce un sistema a partire dalla pluralità di elementi differenti di cui si compone: l'organizzazione ha quindi il compito di istituire e riconoscere un'unità nel momento in cui il sistema stesso si costituisce di molteplicità interrelate.

È quanto Edgar Morin chiama *unitas multiplex*: una figura paradossale in grado di comporsi in unità, senza tradire la propria intrinseca molteplicità. *Unitas multiplex* è ogni individuo, simultaneamente abitante di molti mondi reali e possibili, un essere singolare che ritrova la propria identità solo entro una polifonia di relazioni plurali, per scoprire che si tratta in realtà di una molteplicità di identità in continuo cambiamento. Infatti, secondo Morin: «il tesoro dell'umanità è nella sua diversità creatrice, ma la fonte della sua creatività è nella sua unità generatrice»¹⁶⁰.

Il paradosso dell'unità multipla, o unità complessa, si esprime entro relazioni nelle quali «la complessità logica dell'*unitas multiplex* ci richiede di non dissolvere il molteplice nell'uno, né l'uno nel molteplice»¹⁶¹. Così la città appare come una forma esemplare di *unitas multiplex*, nel tentativo sempre rinnovato di mostrare una straordinaria molteplicità senza rinunciare ad essere una, quella città, con il suo nome, con la sua storia. Realtà multiforme (proteiforme), stratificata, la città si dispiega in una molteplicità di elementi, aspetti e differenze, ma continua a cercarsi e a proporsi come una, unica e singolare, a inventarsi modi per offrire se stessa e la sua immagine come efficace sintesi della propria intrinseca eterogeneità.

Nella città, come nella società è, peraltro, assai evidente un altro aspetto della complessità, che riguarda il problema del rapporto che si stabilisce fra centro e policentrismo. Le organizzazioni sociali appaiono intrinsecamente complesse perché presentano caratteri antitetici e complementari ad un tempo. Esse sono infatti, per alcuni aspetti, acentrate, poiché stabiliscono interrelazioni spontanee e presentano funzionamenti che non sembrano rispondere a criteri razionali; policentriche, poiché si organizzano attraverso molteplici centri di controllo; e infine centrate, poiché dispongono di un proprio centro di decisione.

Morin individua inoltre due principi assai significativi per descrivere sistemi complessi: il principio ologrammatico e il principio di ricorsività. Per il primo principio, come in un ologramma – che è un'immagine fisica le cui qualità dipendono dal fatto che

¹⁶⁰ E. Morin, *Il Metodo V. L'identità umana*, Milano, Cortina, 2002, p. 47.

¹⁶¹ Id., *Le vie della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, cit., p. 51.

ogni suo punto contiene quasi tutta l'informazione dell'insieme che l'immagine rappresenta –, la parte è nel tutto, ma anche il tutto è nella parte. Così è possibile considerare come, sul piano sociale, la società nel suo complesso sia in un certo senso presente nella parte, cioè nell'individuo; o come, sul piano biologico, ogni nostra cellula contenga la totalità dell'informazione genetica del nostro organismo. Per il secondo principio, l'organizzazione ricorsiva è un'organizzazione i cui effetti e prodotti diventano necessari per la sua stessa causazione e per la sua stessa produzione.

Le «vie della complessità», quelle che Morin identifica come percorsi che portano a elaborare un pensiero complesso, attraversano tutte la città e ne formano il tessuto, la struttura vivente.

In particolare questo tessuto con le sue trame più vitali e quelle che appaiono più disgregate è il materiale su cui la città continuamente prende forma e perpetua in questo modo la sua storia. Così città diverse si succedono e si sovrappongono, mantenendo il medesimo nome. Ma quale è il tratto distintivo, l'elemento di continuità che, sotto molteplici sembianze, distingue una città da tutte le altre? In cosa consiste il *genius loci* di ciascuna? Italo Calvino parla di un «programma implicito» che ogni città deve saper ritrovare e perseguire:

«Gli antichi rappresentavano lo spirito della città, con quel tanto di vaghezza e quel tanto di precisione che l'operazione comporta, evocando i nomi degli dei che avevano presieduto alla sua fondazione: nomi che equivalevano a personificazioni d'attitudini vitali del comportamento umano e dovevano garantire la vocazione profonda della città, oppure personificazioni d'elementi ambientali, un corso d'acqua, una struttura del suolo, un tipo di vegetazione che dovevano garantire della sua persistenza come immagine attraverso tutte le trasformazioni successive, come forma estetica, ma anche come emblema di società ideale. Una città può passare attraverso catastrofi e medioevi, vedere stirpi diverse succedersi nelle sue case, veder cambiare le sue case pietra per pietra, ma deve, al momento giusto, sotto forme diverse, saper ritrovare i suoi dèi»¹⁶².

Ogni città deve saper affermare un motivo di unità – di forma, di storia, di azione, di linguaggio, di progetto – che non contraddica, ma completi, rilanciandola, la propria intrinseca molteplicità. È l'operazione che consiste nel riannodare i fili entro la trama di un tessuto.

¹⁶² I. Calvino, *Una pietra sopra*, in *Saggi 1945-1985*, Vol I, Milano, Meridiani, Mondadori, 1995, p. 350.

Giocata su questo paradosso dell'uno nel molteplice e del molteplice nell'uno, l'identità della città non solo si esprime nell'attestazione di una pluralità di identità, di una polisemia cangiante nel tempo e nello spazio, ma mostra tutta la sua fragilità, la sua vulnerabilità, e insieme le innumerevoli possibilità di ricomposizione.

L'identità urbana non sarebbe pertanto una sorta di epifania della storia, intesa unicamente come radicamento locale e senso di appartenenza a un patrimonio da proteggere e conservare, ma somiglia di più a un equilibrio dinamico, a un'evoluzione incessante di fenomeni, alla continua creazione di storie, mondi, luoghi, relazioni... Un'idea di identità come processo vitale, intrinsecamente generativo.

La metafora del «tessuto» sembra, dunque, la più appropriata a descrivere la città – si parla infatti correntemente e in molteplici registri di «tessuto urbano» – perché evoca contemporaneamente l'ordito dei fili intrecciati nella tela, la forma di organizzazione cellulare di cui si compongono gli organismi viventi, l'intreccio e la trama delle storie. Leggere la città è leggerne il tessuto, ricercarne le forme, scrutarne le pieghe, scomporne le parti, riannodarne i fili. È quanto accade a Eudossia, la città che conserva un tappeto

« in cui puoi contemplare la vera forma della città. A prima vista nulla sembra assomigliare meno a Eudossia che il disegno del tappeto, ordinato in figure simmetriche che ripetono i loro motivi lungo linee rette e circolari, intessuto di gugliate dai colori splendidi, l'alternarsi delle cui trame puoi seguire lungo tutto l'ordito. Ma se ti fermi a osservarlo con attenzione, ti persuadi che a ogni luogo del tappeto corrisponde un luogo della città e che tutte le cose contenute nella città sono comprese nel disegno, disposte secondo i loro veri rapporti, quali sfuggono al tuo occhio distratto dall'andirivieni dal brulichio dal pigiapigia. Tutta la confusione di Eudossia, i ragli dei muli, le macchie di nerofumo, l'odore di pesce, è quanto appare nella prospettiva parziale che tu cogli; ma il tappeto prova che c'è un punto dal quale la città mostra le sue vere proporzioni, lo schema geometrico implicito in ogni suo minimo dettaglio»¹⁶³.

È evidente come il tema del racconto sia il rapporto tra la città e il suo modello, tra la realtà e la sua rappresentazione, tra il mondo e i linguaggi che lo esprimono e lo descrivono. Ma è il tappeto più vero della città? La città vera è quella riflessa nell'ordito del tappeto?

«Sul rapporto misterioso di due oggetti così diversi come il tappeto e la città fu interrogato un oracolo. Uno dei due oggetti, - fu il responso -, ha la forma che

¹⁶³ Id., *Le città invisibili*, cit. p. 97.

gli dei diedero al cielo stellato e alle orbite su cui ruotano i mondi; l'altro ne è un approssimativo riflesso, come ogni opera umana.

Gli àuguri già da tempo erano certi che l'armonico disegno del tappeto fosse di fattura divina; in questo senso fu interpretato l'oracolo, senza dar luogo a controversie. Ma allo stesso modo tu puoi trarne la conclusione opposta: che la vera mappa dell'universo sia la città d'Eudossia così com'è, una macchia che dilaga senza forma, con vie tutte a zig-zag, case che franano una sull'altra nel polverone, incendi, urla nel buio»¹⁶⁴.

Ed ecco l'errore degli àuguri: concentrati sull'immagine del tappeto, sul modello, gettano uno sguardo sbrigativo e distratto sulla città, come se questa fosse «l'approssimativo riflesso» di quello e non il contrario. Non è il tappeto la vera «sostanza divina» ma la città «con vie tutte a zig-zag, case che franano una sull'altra nel polverone, incendi, urla nel buio». Non c'è Eudossia, e non c'è città, senza confusione febbrile e babelica di strade, vie, costruzioni, esistenze e storie.

È lo stesso Calvino a riconoscerlo pienamente quando, nelle *Lezioni americane*, riflette proprio sulla città e su *Le città invisibili* in particolare: «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»¹⁶⁵. Aggiunge che proprio *Le città invisibili* sono il testo in cui ha potuto esprimersi meglio e dire di più, proprio per aver potuto concentrare riflessioni, esperienze, congetture su un unico simbolo. Nel testo si confrontano e a tratti si scontrano proprio una forma di razionalità schematizzante (rappresentata da Kublai Khan) e un atteggiamento descrittivo e narrativo (impersonato da Marco Polo) che sceglie di dar conto del particolare, dell'intreccio di motivi diversi, della molteplicità di aspetti eterogenei che formano il tessuto delle città descritte. E la compresenza di entrambe queste tendenze è anche quanto Calvino riconosce nella propria scrittura, che incessantemente oscilla tra i due poli, e quanto precisamente vuole intendere con «esattezza». Ma è proprio a partire da *Le città invisibili* che egli è pienamente consapevole di questa tendenza, che si esercita in modo esemplare sul simbolo della città:

«la mia ricerca dell'esattezza si biforca in due direzioni. Da una parte la riduzione degli avvenimenti contingenti a schemi astratti con cui si possono compiere operazioni e dimostrare teoremi; e dall'altra lo sforzo delle parole

¹⁶⁴ Ivi, p. 98.

¹⁶⁵ Id, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Mondadori, 2000, p. 80.

per render conto con la maggior precisione possibile dell'aspetto sensibile delle cose»¹⁶⁶.

Così, come lo stesso Calvino dichiara più volte, la città non può essere descritta e analizzata esclusivamente attraverso la prima tendenza, che consiste in una forma di razionalità schematizzante e astratta, ma richiede, proprio per la sua intrinseca complessità, un approccio in grado di rispettarne l'inestricabile molteplicità ed eterogeneità dei motivi, la presenza simultanea e la sovrapposizione di oggetti, eventi, aspetti che insieme intrecciano una trama di relazioni. Questo intreccio sa comporre infinite possibilità di realizzazione, prendendo forma in configurazioni le più diverse, alcune delle quali mostrano un disegno in filigrana, altre sembrano perdersi nella moltiplicazione frattale delle proprie figure.

In questo senso, dunque, come simbolo complesso la città richiede criteri di analisi e di ricerca che garantiscano una molteplicità di sguardi, di voci, di linguaggi. Per dar conto ed esprimere ad un tempo «la tensione tra razionalità geometrica e groviglio delle esistenze umane» serve fare ricorso a un modello «polifonico», «dialogico», di cui la letteratura e la narrazione in generale, sembrano essere interpreti privilegiate e offrire alcuni esempi di grande valore.

Un criterio di orientamento teorico pare essere offerto dall'organizzazione discorsiva della città, dal vedere contestualmente come essa materialmente si auto-produce e si auto-organizza e con quali immagini, immaginari, desideri, linguaggi, bisogni e illusioni contribuisce alla sua stessa rappresentazione e alla sua stessa produzione.

Fare riferimento alla natura discorsiva della città significa pensarla come un *testo vivente*, in continua trasformazione, che conserva tracce del passato, ma si riscrive continuamente in ogni sua parte.

Città è, da questo punto di vista, un complesso meccanismo che produce e articola senso, significazione e dunque cultura, che intesse trame di testi diversi, che

¹⁶⁶ Ivi, p. 82. Le due tendenze si precisano ulteriormente spostando l'attenzione proprio sulle modalità della scrittura: «In realtà sempre la mia scrittura si è trovata di fronte due strade divergenti che corrispondono a due diversi tipi di conoscenza: una che si muove nello spazio mentale d'una razionalità scorporata, dove si possono tracciare linee che congiungono punti, proiezioni, forme astratte, vettori di forze; l'altra che si muove in uno spazio gremito d'oggetti e cerca di creare un equivalente verbale di quello spazio riempiendo la pagina di parole, con uno sforzo di adeguamento minuzioso dello scritto alla totalità del dicibile e del non dicibile» (p. 82).

appartengono a tempi diversi, spesso in conflitto, che emergono da livelli diversi e coevolvono generando stratificazioni di senso sempre rinnovate... Città, dunque, come condizione di possibilità di molte storie, testo e pretesto di molte storie.

Città, infine, come testo scritto a più mani, in cui si iscrivono, si scontrano e coabitano progetti di vita e azioni, cosmologie e desideri di più attori, individuali e collettivi. In essa ideologie, valori mitici, paure, narrazioni e pratiche quotidiane si incrociano e si sovrappongono, fino al punto in cui sembrano sfuggire a un progetto coerente e unitario.

CAPITOLO IV

METAFORE URBANE

4.1 LA CITTÀ COME SPAZIO DI SENSO

Che cos'è propriamente una città, di che cosa è fatta? E come si conosce una città, o meglio come si produce conoscenza sulle città? Questi interrogativi hanno sempre accompagnato sia gli studi sulla realtà urbana sia i progetti degli urbanisti; ma le stesse domande sono sottese anche in molte narrazioni letterarie, poetiche e cinematografiche.

Cosa sia propriamente una città, in che modo si distingua da un villaggio, da una conurbazione, da un accampamento, da una rete di insediamenti, dipende dal modo in cui ogni gruppo umano, ogni società di fatto pensa nel profondo ed esprime il proprio modo di abitare.

Qual è il confine, mentale, culturale, rappresentativo e perfino inconscio, che permette di riconoscersi e identificarsi in un agglomerato di case e di edifici, in un mero assembramento di borghi e di isolati, o in una vera e propria città? Questo problema ha a che fare con i sogni urbanistici dell'architettura, con l'immagine culturale della città, con i desideri che essa alimenta e con la nostra stessa idea dell'abitare.

Di fatto, come tra l'altro ha messo in evidenza l'analisi linguistica di Benveniste, le metafore o i modelli che si possono applicare al fenomeno urbano sono molteplici, e in grado di rivelarne, con differenti capacità esplicative, diversi aspetti: la città è stata, infatti, di volta in volta «macchina per abitare», «organismo», «concentrazione ecologica», «fenomeno economico», «opera d'arte», «rete», «rete di reti», «base materiale di una società», «fatto etologico» (paragonabile ad alveari). Oppure essa ha un carattere totalmente autonomo che ne autorizza l'analisi solo nei suoi riferimenti specifici e termini propri, quelli che prendono corpo nella disciplina della progettazione urbanistica? Anche il linguaggio, se il funzionamento concreto della realtà urbana è così multiforme da non permetterci di scegliere facilmente un'ipotesi invece dell'altra, è in

difficoltà nell'indicarci quali siano i più opportuni percorsi metaforici. La molteplicità delle denominazioni linguistiche degli ambienti urbani deriva ovviamente dalla molteplicità delle concezioni, delle idee di città: concezioni e idee che a loro volta influiscono sui progetti e sulle pratiche dell'abitare, tanto da diventare case, strade e piazze.

«Per quest'analisi e per ogni decisione sulla definizione della città, bisogna partire dal fatto ovvio che la città non è affatto un fenomeno naturale, [...] anche se possiamo certamente identificarla nell'oggettività del costruito. È al contrario un fenomeno storico-sociale, il frutto di un'attività umana dipendente da pensieri, credenze, ideologie come da interessi e fatti di potere. È il risultato di un progetto. Somiglia in questo ad altri fenomeni materiali istituiti, come il sistema economico e quello giuridico e quello artistico: insiemi di cose che dipendono da un senso e dunque sono il frutto specifico di una cultura»¹⁶⁷.

In ogni concezione, in ogni idea di città, nel passato come nel presente, si esprimono motivi fondamentali per pensare la convivenza umana nello spazio, nel tempo e nella società e, più in generale, per pensare¹⁶⁸.

¹⁶⁷ U. Volli, *Il testo della città. Problemi metodologici e teorici*, in *Città come testo. Scritture e riscritture urbane*, Bergamo, Aracne, 2008, p. 11.

¹⁶⁸ Non è un caso che in Occidente la città costituisca la scena primaria del fare filosofia, dove la ricerca della verità si realizza innanzitutto nell'esercizio della discussione, nell'interrogazione, nel dialogo. Ma anche per Platone la giustizia non è comprensibile al di fuori dell'ordinamento della città, della ricca e contraddittoria esperienza della *polis*, che per Socrate è insieme spazio di indagine, ma anche luogo e motivo della sua condanna a morte. Socrate considera la legge della città (il sistema dei valori condivisi e resi validi democraticamente) come l'elemento decisivo per fondare la convivenza, anche se la speculazione filosofica può dissentirne, prenderne le distanze. Platone immagina l'instaurazione di una città ideale, guidata da filosofi-re. Aristotele considera l'uomo un vivente «politico» che ha facoltà di ragionamento e di calcolo, vive pienamente nella città, ricercando la virtù.

Agostino contrappone le due città, quella terrena e quella celeste, mentre Campanella confronta la città concreta con quella dell'utopia. Anche Cartesio declina questa dialettica contrapponendo le città reali, nate dallo sviluppo irregolare dei vecchi borghi, e la città-piazzaforte, creata razionalmente dagli architetti. La città storica è la raffigurazione esemplificativa del nostro pensiero in balia dei pregiudizi, delle consuetudini, mentre quella dell'architetto è l'esempio e la forma del pensiero razionale, che con la radicalità del dubbio metodico spiana le vecchie idee per dar vita a nuove costruzioni.

Attraverso il riferimento alla sua strutturazione spaziale, la città rappresenta anche per Kant, che si propone di costruire «un'architettonica della ragion pura», il modello costruttivo del pensiero. Per altri pensatori il riferimento all'ambiente costruito della città è l'occasione del confronto e dello scontro fra le astratte geometrie della ragione e le concrete resistenze della storia. Da qui l'esigenza filosofica dell'utopia, del non-luogo dell'altrove, della città immaginaria, in cui proiettare, oltre l'opacità del reale, il sogno costruttivo della ragione.

Il sorgere della città capitalistica moderna non è tematizzato dalla filosofia nel Settecento e nell'Ottocento. Anche quando i filosofi affrontano il tema della metropoli moderna, assumono un atteggiamento e uno sguardo letterario e prevalentemente critico (Rousseau, Nietzsche): prevale, in ultima analisi, la denuncia del trionfo dell'esteriorità, dell'inautentico, dell'alienazione. Sono invece la poesia e il romanzo a descrivere i molteplici aspetti di questa nuova realtà, intrecciando o contrapponendo visioni allarmanti e seducenti, timori e speranze: Poe, Balzac, Sue, Baudelaire, Dickens, Dostoevskij... Soltanto Engels e Benjamin, e poi Simmel, propongono analisi e riflessioni all'altezza dei letterati e dei poeti, in

L'impossibilità di separare l'uso pratico del territorio dalla sua dimensione di senso rappresenta una delle peculiarità fondamentali delle società umane: tutti i gruppi umani, oltre a usare lo spazio circostante per caccia, raccolta, deposito, produzione e difesa, vi hanno sempre proiettato la loro organizzazione sociale, le loro convinzioni culturali e le loro credenze metafisiche e religiose. Se un territorio può essere considerato come il risultato, e al tempo stesso la condizione, delle attività produttive che permettono la sopravvivenza del gruppo che vi abita, contemporaneamente, questo ambiente antropizzato suggerisce a ciascun membro del gruppo senso di appartenenza e credenze condivise, impone obblighi e proibizioni, ispira scopi e rispetto: in altre parole, contribuisce a dare senso ai suoi schemi mentali, ai suoi comportamenti e alle sue attività. In questo senso, «non occorre essere heideggeriani o ascoltare la parola di Hölderlin per sapere che *“poeticamente abita l'uomo”* [...], cioè che l'uso dello spazio è altrettanto significativo e impegnativo che quello del linguaggio, che abitare è una modalità del pensare»¹⁶⁹.

La città fundamentalmente concretizza, dà corpo a un sistema di pensiero: non si capisce la sua realtà essenziale se non si pensa alla sua funzione complessiva e dunque al sistema di valori e di interessi che motiva questa funzione, contribuendo a plasmare la sua stessa forma. E ciò vale anche per il presente, in quanto, malgrado la constatazione del diffondersi, a livello internazionale, di una tipologia architettonica e urbanistica sempre più uniforme, ripetitiva, omogenea e, sotto certi aspetti, anonima, le concezioni delle città risultano comunque sempre divergenti in quanto risentono delle diverse culture storiche in cui sono collocate.

Proprio in questo caso, occorre ribadire il legame tra la configurazione della città, a partire dalla struttura materiale, e quella della società: infatti si ritiene che

«nel corso della storia, l'architettura abbia costituito “l'atto fallito” della società, l'espressione mediata delle tendenze più profonde della società, delle tendenze che non potevano essere apertamente dichiarate, ma che, tuttavia, erano sufficientemente forti da essere tradotte in pietra, cemento, calcestruzzo,

cui la città viene rappresentata non tanto nella sua configurazione architettonica ed urbanistica, quanto nella sua funzione di *simbolo*, complesso e inquietante, delle passioni, dei desideri, delle contraddizioni della modernità e della sua anima. Se nel Novecento le riflessioni sulla città sono spesso espresse in forma di romanzo, e con risultati eccellenti, in filosofia persiste sostanzialmente un atteggiamento negativo, che si può ritrovare anche in Heidegger, il pensatore che ha indagato in profondità il tema dell'abitare anche nel suo rapporto con il pensare. Cfr. A. Illuminati, *La città e il desiderio*, Roma, Manifesto Libri, 1992.

¹⁶⁹ Id., *La schiuma metropolitana o il senso dell'indistinzione*, in *La città infinita*, cit., p. 94.

acciaio, vetro e nella percezione visiva degli esseri umani che in tali forme dovevano vivere, fare affari e praticare culti»¹⁷⁰.

L'ambiente costruito è uno dei principali codici per leggere le strutture più profonde dei valori dominanti della società. Non si tratta di un'interpretazione semplice e diretta, ma di un rapporto non sempre consapevole tra quanto la società – nella propria complessità e diversità – dice, e quanto gli attori sociali e politici, gli architetti e gli urbanisti, intendono esprimere.

Se la spazialità è deputata alla significazione sociale, cioè è un linguaggio a tutti gli effetti, la città stessa parla della società, delle sue modalità di vita, delle dinamiche che la percorrono e la animano: è uno dei modi peculiari con cui la società si mostra e si rappresenta come realtà significante, come macchina e magazzino di significati, di valori, di passioni e di progetti d'azione, di paure. È un modo con cui la società riflette su se stessa, ma anche un modo in cui si riflette in se stessa. I suoi edifici e i suoi monumenti, le sue estensioni fisiche come paesaggi, strade, piazze, parchi e articolazioni spaziali, sono adibiti allo svolgimento di determinate attività e relazioni interumane, che mutano nel tempo. Questi stessi artefatti si trovano, infatti, spesso a perdere le funzioni, le configurazioni materiali e i significati a essi preliminarmente attribuiti per acquistarne di nuovi: vengono cioè, almeno in parte, «risemantizzati».

Questo processo si manifesta in modo particolarmente pervasivo e accelerato nella nostra epoca. La rivoluzione dello spazio è una dimensione fondamentale del processo complessivo di trasformazione strutturale che sta avvenendo nella società: occorre oggi fare dunque riferimento a una rinnovata teoria delle forme e dei meccanismi spaziali, che si dimostri conforme al nuovo contesto tecnologico, sociale e spaziale¹⁷¹. Un processo che, insieme ad altri, ripropone con forza la tematica della comunicazione, perché da sempre il contesto urbano, anche quando assume, come avviene oggi, contenuti e forme sempre più simili, uniformi e ripetitive, ha tra le sue funzioni prioritarie quella di comunicare.

«La comunicazione è la fondamentale ragion d'essere della città. Di conseguenza la città dev'essere considerata come uno strumento comunicativo, anzi il più grande ed efficace strumento creato a tal fine nella storia dell'umanità. Anche quando le più pressanti spinte aggregative del fenomeno urbano furono quelle per la sicurezza e la difesa collettiva, esse

¹⁷⁰ M. Castells, *La nascita della società in rete*, cit., p. 479.

¹⁷¹ Cfr. Ivi, p. 43.

poterono trovare concreta realizzabilità solo attraverso l'innescarsi di un circuito di comunicazione; l'interscambio tra i cittadini di oggetti, di conoscenze e di idee»¹⁷².

La città fu lo strumento in grado di offrire un fondamentale apporto materiale, funzionale, culturale e sociale per incentivare questo interscambio, il tramite necessario alla creazione e alla circolazione delle risorse visibili e invisibili della collettività. I beni materiali si accompagnarono sempre ai beni immateriali, quali espressioni di quel grande «sistema comunicativo» a cui diamo il nome di città.

I cittadini comunicano nei secoli attraverso torri, chiese, piazze, ciminiere, dighe, parchi, rovine, asfalto, fabbriche, che a loro volta influenzano il nostro presente, in una serie inesauribile di rimandi, di riusi e di nuove declinazioni strutturali e simboliche.

Oggi, tuttavia, la città in quanto sistema comunicativo presenta molte diversità rispetto al passato. La principale ha la sua origine dall'epoca della modernità, quando la simbologia visiva, la narrazione delle gesta storiche dei cittadini, percepibile percorrendo le vie della città a velocità di ordine muscolare, venne poco a poco annullata dalla rapidità dei motori, e ancor più dalle pratiche sociali e dagli interessi suscitati dalle nuove concezioni di produzione e di consumo. Sono state soprattutto le nuove tecnologie di comunicazione, da quelle elettromagnetiche a quelle elettroniche e informatiche, a diffondere e a scambiare ovunque e istantaneamente messaggi acustici e visivi così potenti e pervasivi da indebolire la peculiarità della città antica quale strumento comunicativo: i suoi luoghi simbolo sono stati parzialmente erosi nella loro carica di simbolica, quali segnali metaforici per la collettività. In ogni modo, anche nell'epoca dei *media* e dei flussi, la città contemporanea, nelle sue pratiche quotidiane e nei suoi eventi collettivi, sente la necessità di contatti interpersonali diretti, di luoghi condivisi per la relazionalità umana, sociale e politica. Ma trova molteplici difficoltà a costruire e a mettere a disposizione forme spaziali in grado di fungere in senso pieno da spazi pubblici comuni, tanto che demanda spesso a luoghi di transito, di passaggio o a centri commerciali questa funzione.

¹⁷² M. Nicoletti, *Monumento come mistero e come documento*, in J. Gottmann e C. Muscarà (a cura di), *La città prossima ventura*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 181.

In generale si è mostrato infatti inefficace, se non fallimentare, il tentativo di ricercare un compromesso fra le attuali esigenze della comunicazione e la nostalgia per le realtà morfologiche della città antica, che rappresentano un tipo di ragione sociale e di comunicazione del tutto diversa da quella di oggi e non più esistente. Quelle realizzate *ex novo* o che riutilizzano forme preesistenti non possono che configurare realtà morfologiche e simboliche diverse da quelle di un tempo, in quanto non rappresentano più la modalità privilegiata della socialità, lo scenario della quotidianità, ma dell'eccezione, e pertanto non possono incentivare lo scambio relazionale, personale, spontaneo e legato a forti esigenze sociali, fra individui e gruppi. Analoga considerazione va fatta per i luoghi monumentali, in larga misura privi della loro identità costitutiva: essi, pur essendo fondamentali per l'immagine della città e per la sua capacità di attrazione, hanno perso gran parte delle loro risorse funzionali e simboliche. Resta pertanto più che mai aperto il problema di concepire la funzione e l'immagine dei luoghi comuni pubblici e delle costruzioni monumentali, vecchie e nuove, per arricchire l'attuale capacità comunicativa della città.

Questo è solo uno degli aspetti che riguardano il tema complessivo della configurazione e dell'uso dello spazio, che impone di analizzare in modi nuovi le città come sistemi socio-spaziali di elaborazione e di comunicazione culturale. Un'ipotesi che acquista sempre più credito nelle analisi della società contemporanea è che l'avvento dello spazio dei flussi stia offuscando la stretta relazione esistente tra spazio costruito e società. Poiché la manifestazione spaziale propria delle dinamiche globali tende a divenire omogenea in tutto il mondo e in tutte le culture, con il conseguente indebolimento dell'esperienza, della storia e della cultura specifica dei luoghi, molti studi vedono con preoccupazione la diffusione di una configurazione urbana e di una corrispondente modalità di vita urbana che allenta i suoi legami con le ragioni di tipo storico, culturale ed espressivo che rappresentano l'essenziale modalità d'essere della città.

Eppure, le città contemporanee assegnano una straordinaria importanza alla propria forza di comunicazione e di espressione. Il modello di riferimento non è più quello razionale o cartesiano, né quello organico o naturale, ma è il sogno, o meglio un mondo di immagini fatto di sogni, desideri, miti, ricordi. La città interpreta e comunica

il suo ruolo come luogo evenemenziale e scenografico, che produce e soddisfa desideri trasfigurandoli sempre più nell'iperrealtà e nella simulazione.

Rispetto al passato, la città si scopre sempre più iconizzata, tesa a rendere visibili le proprie qualità e i propri riferimenti simbolici e pratici. L'icona, quale forma spaziale capace di comunicare immediatamente a una pluralità di pubblici la destinazione e l'intenzione dell'edificio e del luogo, sembra indispensabile per vivere e per leggere la città.

Questa comunicazione, questa visione della città inevitabilmente oscura e rimuove tante realtà profonde, tanti aspetti della sua vita concreta quotidiana, che spesso sono in netto contrasto con quelle dell'immagine dominante.

Parlare di comunicazione invita ad affrontare qui il tema dei linguaggi della città, proponendo innanzitutto la possibilità di giocare sul doppio senso del genitivo: la città è oggetto di linguaggi che parlano di lei, «la parlano», la analizzano e la interpretano dandone consistenza e personalità semiotica, e al tempo stesso la città è in qualche modo soggetto di linguaggi, è espressione e produttore di una cultura inerente e specifica.

«Nel primo senso parliamo della “città enunciata”: com'è organizzata e costruita ma anche come è rappresentata, messa in scena, immaginata, raccontata, descritta, criticata, spiegata, abitata da una serie di linguaggi, o per meglio dire di *discorsi*, anche molto diversi [...] A partire dai testi che prendono spunto, e al tempo stesso costituiscono, questi vari discorsi, la città emerge come *effetto di senso* unitario, come “concetto” e come nome, come palinsesto e centro di potere, ma anche come luogo irradiante a partire da cui si innestano una serie di usi e di pratiche, di rituali e di esperienze, tutti a loro modo “esplosivi” rispetto al nucleo di senso (sempre arbitrariamente) posto come originario»¹⁷³.

Ogni città, ovviamente con peculiarità e rilevanza propria rispetto alle altre, è l'effetto complessivo di senso dei discorsi che parlano di lei, ma anche, ovviamente, della molteplicità di usi e di pratiche che la abitano, la percorrono, la vivono, la trasformano nel tempo storico e sociale, individuale e corporeo.

«Nel secondo senso, è la città che enuncia, è città-soggetto dell'enunciazione che produce discorsi e lavora sui linguaggi, e che lascia in essi le proprie tracce, di modo che a partire da queste tracce riesce possibile ricostruirne i simulacri. Pietra e aria, pieni e vuoti, edifici e piazze, strade e parchi,

¹⁷³ G. Marrone, I. Pezzini, *Introduzione*, in *Senso e metropoli II. Modelli e proposte di analisi*, Roma, Meltemi, 2008, p.8.

monumenti e insegne, case e chiese, semafori e segnali, affissioni e rumori costituiscono il materiale espressivo che, adeguatamente articolato, tende a parlar d'altro da sé, a parlare della società che, abitandoli, li rende vivi, significativi, degni d'attenzione e di valore; ma così facendo, essi producono al tempo stesso un effetto d'identità nei confronti di se stessi in quanto produttori di senso, attori comunicativi, soggetti di enunciazione»¹⁷⁴.

I due sensi dell'espressione «linguaggi della città» tendono incessantemente a intrecciarsi e a sovrapporsi: e questa sovrapposizione aumenta il fascino e la complessità del tema. Cosa che permette di generare entro ciascun linguaggio e fra i diversi linguaggi meccanismi di produzione di significato, meccanismi veritativi specifici e precisi effetti di realtà.

Nella modernità, la metropoli è stata la grande matrice di forme espressive, sociali, testuali, di stili di vita e di pensiero. Gli stessi grandi interpreti della metropoli, a partire da Benjamin e Simmel per arrivare ai poeti e soprattutto ai narratori, hanno fatto interagire il piano della riflessione teorica con quello dell'immaginario, dispiegando un approccio che rimanda a razionalità diverse – da quella dell'indagine sociologica a quella antropologica, urbanistica –. L'essenziale di questa modalità di indagine sta nel cogliere la capacità immaginifica e, sotto certi aspetti, visionaria delle varie forme espressive che si intrecciano e si intarsiano nella metropoli, a cominciare da quelle proprie dell'architettura.

In genere la ricerca dei poeti e dei narratori non verte su città utopiche, ma su luoghi realmente esistenti, seppure trasfigurati attraverso le lenti dell'immaginario, e sempre scrutati nei loro aspetti complessi, contraddittori, sovente oscuri, onirici, inquietanti, perturbanti.

Da molto tempo è stato anche e soprattutto il cinema a riprendere e a sviluppare con modi propri l'indagine sui molteplici aspetti della città, da quelli riferiti ai valori, ai desideri, alle possibilità di vita e di relazione, ma anche all'aggressività, alla paura, alla violenza.

Anche la megalopoli contemporanea, disseminata in molti territori del pianeta, è un nuovo soggetto di enunciazione che, parlando d'altro da sé, genera allo stesso tempo forme di vita e sistemi di valore, configurazioni sociali e azioni di resistenza immaginari caratteristici e stereotipi comportamentali, quali effetti di senso della propria attività comunicativa, per quanto collettiva, implicita, involontaria essa sia. Le sue tracce sul

¹⁷⁴ *Ibid.*

piano della realtà e dell'immaginario esibiscono la complessità, la varietà, la mutevolezza di una composizione difficile da definire, perché la città reale e quella sognata tendono ad avvicinarsi e a confondersi, in quanto le rappresentazioni visive, discorsive e immaginative, insieme agli spazi reali, agiscono sui corpi che l'attraversano.

Inoltre, la città stessa mostra come l'esperienza soggettiva muti con il mutare dello spazio e a sua volta lo trasformi producendo nuove interazioni, nuove percezioni. La narrazione letteraria e cinematografica testimonia come, al mutare degli assetti e dell'organizzazione spaziali, si modifichino le percezioni dello spazio, del tempo, dei confini del sé, le soggettività individuali e collettive. Luoghi, confini, spazi vengono significati e risignificati da chi li attraversa, li vive e li interpreta.

«Che ne sapremmo noi, senza i romanzi, di quell'attitudine diffusa ma nascosta, delle fantasmagorie e delle percezioni delle realtà urbane? [...] A una nozione di città come sistema che trasforma meccanicamente e soggioga i soggetti che l'attraversano, i romanzieri sembrano proporre l'idea di una modificazione reciproca e continua»¹⁷⁵.

I narratori della letteratura e del cinema non hanno mai avuto l'intenzione di arrivare a una «teoria» sulla città, eppure alcune importanti indicazioni di lettura, perfino alcuni suggerimenti metodologici su come guardare la città si trovano disseminati nelle loro opere, soprattutto in quelle che assumono la realtà e l'esperienza urbana non come scenario, ma come motore dei loro racconti. La letteratura, al pari del cinema, ha un potere enorme nel produrre conoscenza sulla città, e attraverso questa conoscenza genera nuovi processi di identificazione, di attribuzione di significati. Presenta l'esperienza urbana come complessità e processualità, in cui dinamiche critiche, negative, perfino patologiche si intrecciano, si sovrappongono e si contrappongono con altre di segno opposto.

Oltre che sullo spazio costruito e sullo schema organizzativo, la città contemporanea sa di poter agire anche sulla sua cultura, sulla sua atmosfera.

¹⁷⁵ G. Turnaturi, *Di città in città, di romanzo a romanzo. Leggere e narrare la città, in Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, Roma, Meltemi, 2006, p. 33.

Il modello di riferimento per la città postmoderna non è certo quello razionalista, ma è un mondo di immagini fatto di sogni, desideri, miti, ricordi¹⁷⁶. L'errore razionalista è di scambiare la complessità per caos ed eliminare la ricchezza e la varietà della città – e dunque della vita – vera. La nuova città è una realtà in cui i processi viventi e l'agire autonomo degli attori conferiscono nuove, mutevoli e spesso opache razionalità. È una città vera, densa, in cui le identità non sono immediatamente leggibili: la città del quotidiano costruita dalle pratiche, dai passi, dalle esperienze, dagli umori della gente si inserisce nella griglia razionale, ottimizzata e leggibile della città-concetto per stravolgerla, ma per renderla viva.

Con un anticipo di tre quarti di secolo, Benjamin legge la realtà urbana contemporanea come segnata da continuo contagio e ibridazione di immagini, esperienze, codici e culture: il privato irrompe nel pubblico e questo imbeve il privato, non c'è confine chiaro fra sacro e profano, nobile e triviale.

Più di recente, per Calvino le città sono fatte di desideri e di paure. E oggi sappiamo che se la città è spesso campo di realizzazione dei sogni e dei desideri, essa non annulla le differenze, soprattutto tra chi sta al centro e chi sta ai margini, tra chi ha e chi non ha. Ed è la paura che il sogno venga infranto dall'irruzione degli esclusi, che può mutare la città nuova del sogno nella città dell'incubo.

4.2 CITTÀ COME TESTO

La città è dunque un testo leggibile e riscrivibile continuamente? Non vi è dubbio che la città sia un teatro di azioni e un ambiente comunicativo molto denso, dai contenuti semantici molto ricchi. Ma questa capacità di ospitare e generare comunicazione ne fa davvero un testo, una «scrittura» in sé significativa, in grado di produrre e di veicolare un proprio effetto di comunicazione?

La domanda riguarda la possibilità di considerare semioticamente e culturalmente la città non solo come una grande superficie di messaggi, un mezzo di comunicazione da riempire, ma anche come un testo *specifico* che, sia pure complesso e

¹⁷⁶ Cfr. G. Amendola, *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, cit., pp. 32-33.

diffuso, renda *leggibile e sensata*, dunque dotata di valore, ogni singola porzione di mondo (e innanzitutto la nostra) definendo in essa rapporti, orientamenti, funzioni.

Partiamo con l'accogliere la seguente definizione di Gianfranco Marrone: «qualsiasi costrutto culturale articolabile in un piano dell'espressione e un piano del contenuto produce una forma di significazione, di senso sociale, e quindi può essere inteso come testo»¹⁷⁷. In quanto risultato di ogni ritaglio culturale che produce determinati effetti significativi e non solo meramente comunicativi, il testo può essere tante cose: un libro, un articolo di giornale, un quadro, ma anche un quotidiano o un telegiornale, una campagna pubblicitaria, uno scontro fra forze politiche, l'articolazione spaziale di una stazione metropolitana o di una facoltà universitaria e, ancor più in generale, un'intera città. Ogni ritaglio culturale è testo, sia che venga posto da un attore o da una forza sociale dati (uno scrittore, un gruppo editoriale, una marca), sia che venga proposto da uno studioso come ipotesi di spiegazione di fenomeni socio-culturali che non hanno in apparenza le caratteristiche epistemologiche di un testo.

«Se la semiotica riprende in altra accezione la celebre formula di Derrida per la quale “non esiste il fuori testo”, è perché per essa il testo non è un *oggetto* artificiale che si esaurisce nei processi comunicativi complessi di cui è semplice supporto, ma un *modello* di spiegazione costruito in funzione della descrizione della realtà socioculturale che si intende operare»¹⁷⁸.

Ciò permette di comprendere che, se i testi non sono tutti uguali, non è tanto perché abbiano contenuti differenti, quanto perché assumono valori sociali variabili nel tempo e nello spazio. Il testo, pertanto, oltrepassa la dicotomia codice/messaggio proprio perché riesce a coniugarla al proprio interno, a riarticolargli in termini dinamici, dando al produttore del messaggio (individuale o collettivo) una funzione che non è quella del «riproduttore» del già detto, e al destinatario il ruolo di chi non si limita a subire passivamente i suoi messaggi.

Gianfranco Marrone, dunque, considera la significazione non come un sottoinsieme dei molteplici processi che interessano la società, ma come un altro processo vero e proprio che vi si sovrappone: qualsiasi fenomeno sociale è tale in quanto inserito in un universo articolato di senso, ossia in un sistema e in una dinamica di

¹⁷⁷ G. Marrone, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Torino, Einaudi, 2001, p. XXII.

¹⁷⁸ *Ibid.*

significazione. Ciò conduce a riconsiderare il problema del rapporto tra linguaggio e società in termini diversi e nuovi: non si tratterà di vedere come la società influenzi o sia influenzata dal linguaggio – come fa nelle sue diverse versioni la sociolinguistica –; si tratta, invece, di studiare e comprendere i modi in cui la società entra in relazione con se stessa, si pensa, si rappresenta, si esprime riflettendosi attraverso i testi, i discorsi, i racconti che essa stessa produce al suo interno.

Il testo contiene i codici necessari a trasferire i suoi messaggi, li riprende dalla realtà sociale esterna traducendoli e rielaborandoli al suo interno, secondo un processo continuo dove l'emissione e la ricezione sono altrettante forme di traduzione fra lingue, linguaggi o sistemi di significazione di diversa natura.

Ma se la natura sociale, «pragmatica» del testo non può essere ridotta solo a ripensamento del testo, ma costituisce un aspetto attivo della realtà e del funzionamento del testo come tale, non ne consegue l'assenza di regole, confini, orientamenti. Le possibilità di ricostruzione, riformulazione e rilettura del testo non sono, infatti, infinite. La risignificazione da parte della cultura che esprime il testo può essere profonda, ma non può imporre arbitrariamente codici e significati che il testo non ha i mezzi per esprimere o che in linea di principio in se stesso non può accogliere.

In questo senso, la città è certamente un *textum*, un tessuto complesso composto di persone, cose, costrutti, ambienti naturali, storie di vita, mezzi di produzione e abitazioni; ed è inoltre, consapevolmente o meno, sempre *testis*, testimone del proprio passato che perdura e continua a portare senso ben oltre il momento della sua produzione. Come scrive Ugo Volli,

«Queste due caratteristiche non sono il portato di una modellazione teorica, non sono metafore o modi di dire, appartengono *inevitabilmente* a qualunque cosa noi possiamo chiamare città, dato che sono le conseguenze inevitabili rispettivamente di una certa numerosità di insediamento e del suo carattere stabile, che è impossibile eliminare da qualunque definizione ragionevole dei fenomeni urbani»¹⁷⁹.

Ma si tratta di requisiti veramente minimi, che sarebbero soddisfatti non solo da molti altri ambienti umani e non. Come ancora Volli scrive,

¹⁷⁹ U. Volli, *Il testo della città. Problemi metodologici e teorici*, in *La città come testo, Scritture e riscritture urbane*, cit., pp. 12-13.

«La metafora testuale ci dice di più. Quando parliamo di testo urbano, occorre evidenziare un'altra qualità (data per scontata nei testi verbali, audiovisivi, informatici): cioè che si tratti di un dispositivo di comunicazione o di registrazione che interviene nei rapporti sociali con quella caratteristica *efficacia simbolica* che è propria dei segni. I testi sono rilevanti nella vita sociale non solo per ciò che sono materialmente, ma per la loro capacità di richiamare altro da sé, secondo la celebre definizione agostiniana del segno come *aliquid pro aliquo*: cioè di suscitare e far agire un livello semantico, un piano del contenuto che agisce in maniera non casuale, non puramente psicologica e associativa, ma convenzionale, normata e regolare sulla mente delle persone»¹⁸⁰.

Analizzare la città come un testo significa concentrarsi sulla sue capacità e modalità specifiche di comunicazione, intesa in senso ampio e complesso: quelle che si esercitano su ogni città e quelle di cui essa stessa è, in diversi modi, produttrice, a partire dalla sua capacità di veicolare senso, di influire su chi la abita attraverso la propria configurazione fisica, e la propria capacità di porre limiti, offrire possibilità, creare significazioni. Ciò non vuol dire trascurare le specifiche modalità di generare senso e di comunicare proprie delle sue fondamentali funzioni: la produzione, lo scambio, l'abitare, la socializzare, il consumo...

La parola senso indica ad un tempo sia «significato» sia «direzione». Ciò è possibile perché la direzione, in un territorio-testo, è già significato; e non c'è significato sociale che non indichi una direzione, che non abbia un ancoraggio spaziale, sia pure «metaforico». Che il sistema semantico delle lingue indoeuropee (e non solo di esse) sia basato su metafore spaziali e che questa spazialità del senso sia un dato fondamentale del nostro sistema di pensiero sono dati ribaditi da molteplici elaborazioni linguistiche e semiologiche, fra cui, come si vedrà, quella di Lotman. Nella semantica delle lingue si trovano infatti rispecchiate esperienze concrete che accadono e che riguardano il mondo: in altre parole, le categorie linguistiche si fondano su categorie percettive che in genere vengono utilizzate per entrare in relazione con il mondo circostante¹⁸¹.

La città non costituisce solo l'ambito primario, il macrocodice dell'ambiente in cui abitiamo, quello che ci definisce come cittadini, fornendo il linguaggio, il sistema di parentela, lo sfondo religioso, la collocazione politica (o che correlativamente ci si oppone escludendoci da tutto ciò in quanto stranieri, cioè alieni, estranei o

¹⁸⁰ Ivi, p. 13.

¹⁸¹ Cfr. G. Marrone, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, cit. pp. 290-291.

extracomunitari). Essa è soprattutto un testo complesso che rende leggibili, dotate di senso e di valore proprio, intere porzioni di mondo, definendone relazioni, interazioni, progetti, funzioni.

Assegnare alla città qualche tratto di forte riconoscibilità, costituirla come un tutto organico, dotato di un'identità relativamente stabile, di un'individualità – in altre parole istituirlo come qualcosa di molto simile a un «testo» – richiede l'utilizzo di dispositivi concettuali e semiotici di diverso tipo.

«La semiotica si interroga su questo andirivieni incessante tra l'analisi della città rappresentata, della città “nel testo”, e l'analisi della città *come* testo, dove il *come* sottintende non una svolta ipostatizzazione – la città è un testo – ma una serie di gesti di metodo consapevoli, costruttivi di un punto di vista, di una scelta di pertinenza dai quali mettere in gioco gli strumenti d'analisi abituali, reinventati per l'occasione»¹⁸².

Per molti versi, infatti, la città sembra irriducibile all'oggetto testuale, per la sua estrema complessità, per le dinamiche che l'attraversano, per la sua apertura al mondo. In questo senso dovremmo sempre parlare di un testo in movimento. Questa, in fondo, è anche l'idea di Calvino, che, nel saggio *Gli dei della città*¹⁸³, come abbiamo visto, invita a intrecciare i frammenti sparsi di un disegno analitico e insieme unitario, come il diagramma di una macchina, per poi capire come funziona: solo così è possibile cogliere la matrice o le matrici strutturali che individuano una città. Calvino mostra la città come la composizione di frammenti sparsi in un disegno unitario, in un insieme di caratteri (per gli antichi, identificati appunto negli «dei della città») che sono l'emblema dello spirito stesso della città: comportamenti umani e elementi ambientali, forma estetica ed evocazione di una società ideale. Ogni città avrebbe, dunque, un suo «programma implicito». Ed è questa fisionomia che si teme di veder attaccata ogni volta che si propongono cambiamenti importanti in una città o viceversa quando si denuncia l'assenza di un programma che ponga un argine al degrado, all'espansione incontrollata.

È possibile che la nozione di testo finora delineata appaia eccessivamente generica: se qualsiasi fenomeno sociale, infatti, può essere inteso come una forma testuale, questa categoria si appiattisce nella diversità dei fenomeni perdendo qualsiasi valore esplicativo.

¹⁸² I. Pezzini. *Visioni di città e monumenti-logo*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, cit., p. 39.

¹⁸³ Cfr. I. Calvino, *Una pietra sopra*, in *Saggi 1945-1985*, cit., pp. 346-350.

Per tentare di superare questo genere di obiezioni, sembra opportuno introdurre un'altra nozione che, senza negare la pertinenza e l'utilità del testo, ne estenda il campo operativo, declinandosi entro la trama della socialità: si tratta della nozione di *discorso*¹⁸⁴. I due concetti di testo e di discorso sono stati spesso confusi, quando non addirittura sovrapposti: entrambi richiamano l'idea di qualcosa che va oltre la frase, che riguarda anche attività comunicative non verbali, che supera la contrapposizione tra codice collettivo e individuale, e che interessa più i processi di significazione che non i sistemi.

Dal punto di vista semiotico, una realtà espressiva che si rinnova e si ridefinisce continuamente come la città deve essere concepita, oltre che come testo, come «discorso»¹⁸⁵, mettendone così in evidenza la processualità, la pratica di produzione, più che il «prodotto finito»: una pratica di significazione che evoca forme d'azione, in un certo senso una prassi significativa che è già un fare. Questo aspetto è ribadito esplicitamente da Roland Barthes, per il quale: «*Dis-cursus* indica, in origine, il correre qua e là, le mosse, i “passi”, gli “intrighi”»¹⁸⁶. E già appare la dimensione pratica, poetica (poetica) dei passi, del camminare, come si vedrà più avanti.

La città è viva, cambia nella sua materialità e nella capacità di generare e proiettare senso; tuttavia il fatto, la possibilità della sua leggibilità resta stabile nel

¹⁸⁴ Cfr. G. Marrone, *Corpi sociali*, cit., pp. XXIII-XXIV.

¹⁸⁵ Alcuni approfondimenti di Gianfranco Marrone sembrano in questo senso chiarire la nozione di discorso e mostrarne la pertinenza rispetto alla realtà urbana: «Il discorso, in tale modo, è sia un'entità linguistica sia un processo sociale, è l'insieme delle regole del linguaggio (di qualsiasi linguaggio) che vengono concretamente vissute, esperite, e dunque si affermano all'interno di spazi intersoggettivi più o meno ampi, siano quelli di una conversazione a due o quelli di un'intera organizzazione culturale». (G. Marrone, *Corpi sociali*, cit. p. XXV) A questo proposito, Marrone prosegue la sua riflessione mostrando come, essendo una nozione eminentemente semantica, la discorsività, così come è pensata e definita dalla semiotica, non faccia alcuna particolare differenza tra lingua e azione, tra la comunicazione verbale e la prassi significativa, quale si esprime nei comportamenti personali o nelle situazioni sociali. Per esemplificare fa esplicito riferimento a Roland Barthes e al suo *Frammenti di un discorso amoroso*: egli parlava del discorso amoroso riferendosi sia alle parole dette dall'amante sia ai suoi gesti abituali, alle forme del suo comportamento, alla serie di «figure» stesse della topica erotica, forme di linguaggio e di azioni, di enunciati performativi e pratiche significanti. Nel discorso dell'innamorato dire e fare si intrecciano continuamente.

Segue poi un'analisi di altri tipi di discorso che secondo Marrone sono accomunati dalle medesime caratteristiche. Per esempio il *discorso scientifico* è ricostruibile al tempo stesso come un insieme di testi scritti e da un insieme di pratiche (lavori di gruppo, esperimenti in laboratorio, richieste di finanziamento), dove la tecnologia risulta determinante. All'immagine popolare della scienza come pura teoria, viene affiancata l'idea di un insieme di pratiche significanti che ne fanno innanzitutto un discorso, dove parole e cose, azioni si mescolano fra loro. Allo stesso modo, e forse in modo ancor più evidente, ciò vale per il *discorso politico*, che appare come l'insieme delle mosse e delle contromosse che si svolge sulla scena pubblica. E tali possono essere ad un tempo comizi, dichiarazioni, interviste, manifestazioni, scioperi, proteste.

¹⁸⁶ R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi, 1979, p. 5.

tempo. Perciò, non è solo un «segno», qualcosa che abbia un significato unico e un significante determinato, né certamente un singolo «messaggio» da recapitare ad altri, ma un *testo*, etimologicamente un *tessuto*, un *intreccio* di molteplici elementi di senso in relazione fra loro. Si tratta evidentemente di un testo *complesso*, stratificato nel tempo e variabile nello spazio, dunque sempre incompiuto¹⁸⁷.

Di fatto, osservando una realtà urbana, ci si trova di fronte a un oggetto inesauribile, nella stratificazione della sua morfologia e nella trama delle pratiche che lo animano.

Studiare la città come se fosse un testo significa evidentemente trovarsi di fronte a un oggetto testuale assai diverso da un romanzo, da un film o da un quadro. La città-testo, in maniera assai più complessa e incisiva di ogni altro tipo di testo, comprende anche i «lettori» che la leggono, i moltissimi «enunciatori» che producono discorsi, i «traduttori» che continuamente la usano, la modificano e l'adattano, a cui si deve aggiungere naturalmente lo studioso stesso che vi entra come osservatore partecipe della vita, dei ritmi, dei valori della città stessa con il suo enorme potenziale simbolico e storico. Sembra impossibile, infatti, accostarsi alla città senza tener conto del suo statuto di vissuto, culturalmente stratificato, della sua natura di microcosmo vivo¹⁸⁸.

La ricca articolazione, la stratificazione e la complessità della città contemporanea, per molti versi, rende la sua lettura un processo assai laborioso, anche a motivo dei profondi cambiamenti che hanno interessato la sua stessa configurazione spaziale, funzionale e simbolica, per la quale la città si presenta come organismo vivo e capace di combinare passato e presente, di creare la sua cultura e la sua modalità di rappresentarsi.

Sarà dunque necessario superare un approccio che, attraverso uno sguardo atomistico, mira a individuare, scomporre e decodificare le unità minime significative del discorso della città (le parole, i lessemi): si tratta invece di guardare al testo complessivo della città e alle sue stratificazioni, mettendo in atto un processo di interpretazione che intenda la significazione come una dinamica di relazioni tra testo e contesto.

A questo proposito appare molto significativo il contributo di Jurj Lotman.

¹⁸⁷Cfr. U. Volli, *Laboratorio di semiotica*, Bari-Roma, Laterza, 2005.

¹⁸⁸ Cfr. M.P. Pozzato, C. Demaria, *Etnografia urbana: modi d'uso e pratiche dello spazio*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, cit., p. 202.

4.2.1 L'elaborazione di Jurij Lotman: la semiosfera

I diversi sistemi semiotici non possono essere ridotti a meri meccanismi di trasmissione di informazioni, poiché questa non è che una sola delle loro funzioni, benché importante.

«Ogni sistema semiotico è un meccanismo di elaborazione di nuove informazioni [...] ogni testo complesso è un meccanismo di produzione di nuovi messaggi – un intelletto sui generis – e la cultura nel suo insieme è il meccanismo della coscienza collettiva. Essa non si limita a trasmettere e ad accrescere l'informazione, ma la *produce*. Noi non potremmo produrre delle idee se non fossimo immersi nelle idee. Il centro della semiotica si sposta così dal singolo atto comunicativo al mondo semiotico nel suo insieme, alla *semiosfera*. Il materiale della semiotica non è costituito dalle parole, dalle frasi o dati testi isolati, ma dalla cultura come tale»¹⁸⁹.

La *semiosfera* è un universo semiotico inteso come meccanismo unitario, come grande sistema in cui le diverse strutture sono in rapporto di azione reciproca e non possono funzionare senza il sostegno dell'altra.

Nella concezione della semiosfera (intesa anche come grande rete), Lotman usa la parola «testo» nel senso etimologico del termine: la metafora che ha come base l'immagine di un tessuto nel momento del suo farsi illustra bene la sua proposta epistemologica. Ogni mutamento che consente una crescita della conoscenza gli appare, infatti, come la spola di un telaio che si muove rapidamente fra differenti strutture e presupposti.

In analogia con questa visione, uno dei presupposti della sua teorizzazione è l'individuazione dei meccanismi comuni che sono alla base del dinamico divenire di tutte le strutture vive: dagli atomi agli organismi umani, dal testo artistico alla cultura, alla struttura cosmica¹⁹⁰.

¹⁸⁹ J. Lotman, *La semiosfera*, Venezia, Marsilio, p. 51.

¹⁹⁰ La principale novità apportata da Lotman è costituita non solo dal ribaltamento dell'impostazione semiotica tradizionale, saussuriana – che è stato un approccio significativo e importante, ma che rischia di attribuire ontologicamente all'oggetto una struttura che si sviluppa a partire da elementi atomici semplici, chiaramente definibili e che si complica progressivamente – ma anche dalla nuova visione di tutti gli oggetti della conoscenza.

Il contributo di Lotman entra in pieno nel dibattito filosofico degli ultimi vent'anni, in cui comincia a delinearsi un approccio, che ha il suo punto di forza non solo nel riconoscimento, ma nella valorizzazione della sfuggente e ricchissima complessità degli oggetti della conoscenza. «In sintonia con la posizione di Lotman [...] i filosofi e gli storici della scienza contemporanei trovano una possibile via di uscita alla presunta crisi epistemologica del nostro tempo nel configurare l'immagine del sapere non come una

Lotman fa esplicito riferimento al concetto di biosfera introdotto dal biologo Vernadskij, per il quale la biosfera ha priorità rispetto al singolo organismo. Ha una struttura perfettamente definita che determina senza esclusioni tutto ciò che accade all'interno di essa.

Lotman presenta evidentemente un approccio diverso, poichè l'ipotesi dell'unità strutturale dell'universo, dell'isomorfismo della materia, non elimina la necessità di definire la cultura come fenomeno specifico, peculiare, con una sua particolarità di approccio e di metodo. Per esempio, la biosfera ha un'esistenza spaziale e materiale, mentre lo spazio della semiosfera ha un carattere astratto, il che non significa metaforico: si tratta di una sfera determinata, che possiede i segni che attribuiamo a uno spazio chiuso. Solo al suo interno sono possibili la realizzazione dei processi comunicativi e l'elaborazione di nuove informazioni.

«Si considera intellettuale il sistema che possiede una memoria, che è in grado di ricevere e di trasmettere informazioni e che può trasformare l'informazione ricevuta in un messaggio sostanzialmente nuovo (cioè non automaticamente prevedibile). Questo sistema può essere definito una macchina che fa crescere l'informazione»¹⁹¹.

Così, l'universo semiotico della cultura può essere considerato un insieme di testi e di linguaggi separati tra loro (i «singoli mattoni»). Ma ad avere un ruolo primario non è questo o quel mattone, ma il «grande sistema» chiamato semiosfera. Solo l'esistenza di questo universo unitario conferisce realtà al singolo atto segnico.

Se l'apparizione dell'intelletto e delle sue specifiche attività permette di distinguere nella gerarchia strutturale del mondo un nuovo livello qualitativo, tuttavia, la definizione da dare al sistema culturale, in termini semiotici, è adatta anche all'intera struttura viva. A un certo livello di astrazione la «struttura pensante» e la «struttura viva» si costituiscono nello stesso modo. Esiste però una differenza fondamentale: l'informazione che viene introdotta dall'esterno nella struttura pensante deve assumere una forma segnica, che diventa mezzo per comunicare fra gli organismi.

costruzione stabile e prevedibile, ma come una rete che non ha un centro e che offre un numero illimitato di maglie interconnesse da individuare e percorrere liberamente». (S. Salvestroni, *Nuove chiavi di lettura del reale alla luce del pensiero di Lotman e dell'epistemologia contemporanea*, in *La semiosfera*, cit., p. 9).

¹⁹¹ Ivi, p.78.

Lotman individua come fondamentale forza propulsiva della semiosfera il dinamismo e la dialogicità dei processi. In un sistema statico non si generano nuove informazioni. Un testo comincia a generare nuovi sensi quando è inserito in una situazione comunicativa in cui si abbia un processo di traduzione interna, di scambio semiotico fra le sue sottostrutture. L'atto della coscienza creativa è sempre un atto di comunicazione, di scambio, nel corso del quale l'informazione di partenza si trasforma in una nuova. La coscienza creativa non è possibile nelle condizioni di un sistema totalmente isolato, statico, monostrutturale, privo cioè delle riserve dello scambio interno ed esterno.

«In questo senso si può dire che il dialogo precede il linguaggio e lo genera. Proprio questo è alla base dell'idea della semiosfera. L'insieme delle formazioni semiotiche precede (non in senso euristico ma funzionale) il singolo linguaggio isolato ed appare la condizione indispensabile per l'esistenza di quest'ultimo. Senza la semiosfera il linguaggio non solo non può funzionare, ma nemmeno esistere. Le diverse sottostrutture sono in rapporto di azione reciproca e non possono funzionare senza il sostegno l'una dell'altra. In questo senso la semiosfera del mondo contemporaneo che, allargandosi ininterrottamente nello spazio nel corso dei secoli, ha assunto un carattere universale, ingloba i segnali dei satelliti come i versi dei poeti e le grida degli animali. Il rapporto reciproco fra tutti questi elementi dello spazio semiotico non è una metafora ma una realtà»¹⁹².

A chi vi è immerso, dunque, la semiosfera può apparire disordinata, addirittura caotica. Essa ha una profondità diacronica, perché si fonda sul sistema complesso della memoria e non può funzionare senza di esso. Il meccanismo della memoria è essenziale anche nelle singole sottostrutture. Si deve, infatti, ipotizzare che in essa ci sia una regolarità interna e una dipendenza funzionale fra le parti, la cui correlazione dinamica costituisce il comportamento stesso della semiosfera.

Ne scaturiscono alcune conseguenze per lo studio comparato delle culture, degli ambienti e dei contatti culturali. In primo luogo, non si può avere uno sviluppo immanente della cultura senza il contributo che proviene dall'apporto di testi esterni. Un testo esterno ha a sua volta un'organizzazione complessa, e può essere «esterno» rispetto a un genere dato o ad un livello («alto», oppure «basso», «non dotato di valore»...), ma sono esterni anche i testi che vengono da un'altra tradizione nazionale o culturale o da un'altra area geografica.

¹⁹² Ivi, pp. 68-69.

In secondo luogo, avendo sempre bisogno di un suo «altro», la cultura spesso lo produce. La costituzione e la denominazione di un «altro» (Lotman lo chiama «partner») è equivalente al suo inserimento nel «mio» mondo culturale e alla codificazione del «mio» codice e all'individuazione del suo posto nella «mia» cultura.

Questo processo è sempre dialetticamente contraddittorio. L'immagine interna di una cultura esterna è ovviamente dotata di una lingua di scambio con il mondo culturale nel quale viene incorporata, ma questa facilità comunicativa è legata alla perdita di certe proprietà dell'oggetto riprodotto, e spesso proprio alle sue specificità. Comunque sia, il dinamismo delle culture – e delle coscienze – necessita della presenza di altre culture – o di altre coscienze – che, intrecciandosi, cessino in un certo senso di essere le une alle altre contrapposte. È possibile solo in teoria separare l'azione reciproca e lo sviluppo immanente delle personalità e delle culture, perché in realtà rimangono legati da un rapporto dialettico di reciprocità.

Ecco come accade approssimativamente lo scambio fra i valori culturali: in un sistema complesso, con una grande indeterminatezza interna, entra dall'esterno un testo che, come tale, acquista anch'esso indeterminatezza interna, presentandosi non come la realizzazione concreta di un linguaggio, ma come una costruzione poliglotta passibile di una serie di interpretazioni, internamente conflittuale e capace di rivelare in un nuovo contesto sensi interamente nuovi. Tutto il sistema diventa più ricco e più vario al suo interno.

Ma la cultura è un sistema che si autorganizza, per cui a livello metatestuale essa descrive sempre se stessa (con le parole dei critici, dei teorici, dei legislatori...) come qualcosa di prevedibile in modo univoco e rigidamente organizzato. Queste metadescrizioni si inseriscono nel processo storico come le grammatiche nella storia della lingua ed esercitano un'azione inversa rispetto al suo sviluppo. Nello stesso tempo esse diventano patrimonio degli storici della cultura, che tendono a identificare con il reale tessuto della cultura queste metadescrizioni, la cui funzione sarebbe quella di riordinare in modo rigido ciò che, a un livello profondo, presenta un'indeterminatezza eccessiva¹⁹³.

La nozione di semiosfera finora delineata, con la sua complessità e la molteplicità dei suoi fattori costituenti, ha bisogno di criteri per ulteriori determinazioni.

¹⁹³ Cfr. *ivi*, p. 128.

Uno dei concetti fondamentali legati alla delimitazione semiotica è quello di *confine*¹⁹⁴. Poiché lo spazio della semiosfera ha un carattere astratto, non è possibile figurarsi il suo confine con i mezzi dell'immaginazione concreta: così, per Lotman, come in matematica, dove si chiama confine l'insieme dei punti che appartengono nello stesso tempo allo spazio interno e a quello esterno, il confine semiotico è la somma dei «filtri» linguistici di traduzione. Passando attraverso questi filtri, il testo viene tradotto in un'altra lingua o in più lingue che si trovano fuori della semiosfera data.

Il confine dello spazio semiotico è un'importante categoria funzionale e strutturale; è un meccanismo bilinguistico, che traduce le comunicazioni esterne nel linguaggio interno (della biosfera e viceversa). La sfera extrasemiotica diventa realtà per la semiosfera data solo nella misura in cui viene tradotta nel suo linguaggio. Come l'organismo per nutrirsi deve attaccare con i suoi enzimi ciò che gli viene dall'esterno e distruggere l'altra unità organica trasformandola in una sostanza nuova, assimilabile, così il lavoro dell'interlocutore dialogico consiste nel trarre fuori da sé un'immagine del «partner», dell'altro realizzata attraverso la disintegrazione-riorganizzazione del testo ricevuto.

L'attenzione di Lotman si concentra soprattutto sui processi che avvengono all'interno delle personalità che prendono parte al dialogo e che comportano un coinvolgimento totale, per cui, creando nuovi testi nel processo di incontro con un altro, cessano di essere come prima.

I «partners» mutano la loro specifica individualità, costituendo qualcosa di nuovo, che agisce in una doppia direzione: come elemento dinamico per chi ha prodotto l'immagine, ma anche per gli ispiratori destinatari, che l'hanno suggerita e che devono misurarsi con essa, una volta che sia entrata nella circolazione culturale. Fra i vari esempi che Lotman propone, c'è anche quello dell'Italia medievale, un tempo centro della cultura classica e ora destinataria di testi trasmessi di civiltà estranee e prima subordinate, sviluppatasi appunto rielaborando l'esperienza del mondo classico. La reazione della cultura italiana all'invasione del neoplatonismo greco, della poesia provenzale, della lirica araba e di altre influenze esterne mette in moto un processo complesso, che culmina, secondo Lotman, nella formazione di una coscienza nazionale

¹⁹⁴ Per approfondire gli aspetti relativi a un'interpretazione teorica ed epistemologica dell'idea di confine, e per evidenziare le relazioni che questa nozione intrattiene con la pratica della traduzione, si rinvia a S. Tagliagambe, *Epistemologia del confine*, Milano, Il Saggiatore, 1997.

italiana e nella reintegrazione della propria tradizione interrotta, che torna ora, con l'umanesimo, a riallacciarsi all'antichità¹⁹⁵.

I processi descritti da Lotman creano l'immagine di una rete di fili interconnessi, che tirano gli altri e che a loro volta sono tirati, che riannodano quelli che si erano strappati e si spingono insieme indietro e in avanti, in un processo di intersezioni sempre nuove, in cui nessuno ha un parte statica, ma è, in fasi diverse, il filo che muove tutti gli altri o che, invece, viene mosso e reinserito in una danza senza fine.

In ultima analisi, la funzione di ogni confine – dalla membrana della cellula viva alla biosfera, intesa da Vernadskij come uno strato sottile che avvolge il nostro pianeta, e poi alla semiosfera – è quella di limitare la penetrazione e filtrare e trasformare ciò che è esterno in interno. Questa funzione invariante si realizza ai vari livelli in modo diverso: separazione da ciò che è estraneo, filtro delle comunicazioni esterne, trasformazione delle non comunicazioni esterne in comunicazioni dotate di statuto semiotico. Così, tutti i molteplici meccanismi della traduzione appartengono alla struttura della semiosfera.

La complessità e la molteplicità dei livelli delle componenti che prendono parte al rapporto testuale rende imprevedibile la trasformazione a cui viene sottoposto il testo esterno. A trasformarsi non è solo questo testo: cambia, infatti, tutta la condizione semiotica all'interno del mondo testuale nel quale esso è inserito.

In questo modo il problema del testo è per Lotman legato in modo strutturale all'aspetto pragmatico. Ma è importante precisarne il senso:

«In realtà l'aspetto pragmatico riguarda il funzionamento del testo che, per mettere in moto il suo meccanismo, ha bisogno di ricevere qualcosa dall'esterno. L'elemento esterno – sia esso un altro testo o il lettore, il quale è anch'esso un "altro testo", o il contesto culturale – è necessario per far diventare realtà la possibilità di generare nuovi sensi racchiusi nella struttura invariante del testo. Perciò il processo di trasformazione del testo nella coscienza del lettore (o del ricercatore), così come la trasformazione della coscienza del lettore introdotta nel testo, non è un travisamento della struttura obbiettiva da cui ci si allontana, ma il manifestarsi del meccanismo del testo nel processo del suo funzionamento»¹⁹⁶.

Gli aspetti pragmatici, anche perché si giocano in gran parte nel rapporto fra testo e individuo, fanno sì che la semiosfera, con la sua varietà e la sua complessità

¹⁹⁵ Cfr., *ivi*, pp. 135-136.

¹⁹⁶ *Ivi*, pp. 253-254.

interne, sia sempre in un certo senso circoscritta rispetto allo spazio semiotico che la circonda. Tuttavia, a un livello superiore, la semiosfera deve manifestare una forma di omogeneità, un tratto caratteristico che la differenzia e la distingue.

La nozione di semiosfera può, quindi, essere usata in senso globale (l'intero spazio della comunicazione) o locale (quel determinato spazio semiotico). In entrambe le accezioni, convivono diverse eterogeneità: per questo l'autore la paragona al museo, in cui oggetti di epoche diverse, testi diversi convivono in un reciproco rapporto di tensione dinamica che può generare nuovi percorsi di senso.

Nei casi in cui lo spazio culturale acquista carattere territoriale, il confine assume un senso spaziale nel significato elementare. Esso conserva però anche in questo caso la funzione di «meccanismo cuscinetto», che trasforma l'informazione attraverso un processo di traduzione *sui generis*.

4.2.2 La concezione della città in Lotman

«La città occupa un posto particolare nel sistema dei simboli elaborati dalla storia della cultura»¹⁹⁷. L'opposizione tra città – spazio architettonico reso abitabile dall'uomo e per l'uomo – e il suo esterno, ciò che città non è, è la radice di una serie di omeomorfismi di portata globale, primo fra tutti quello che lega opponendole città e natura. Ma ciò non basta: la città, che «copia tutto l'universo», riproduce al suo interno sia il proprio che l'altrui, l'interno e l'esterno, l'ordine e il disordine...

«Lo spazio architettonico vive una vita semiotica doppia. Da un lato modella l'universo (*universum*): la struttura del mondo costruito e abitato viene proiettata su tutto il mondo nel suo complesso. Dall'altro viene modellizzato dall'universo: il mondo creato dall'uomo riproduce la sua idea della struttura globale del mondo. A ciò è collegata l'elevata simbolicità di ciò che, in un modo o nell'altro, è relativo allo spazio abitativo dell'uomo»¹⁹⁸.

Lotman esamina soprattutto lo statuto semiotico e la simbologia della grande città storica. La città come spazio chiuso può avere un doppio rapporto con la terra che la circonda: può essere isomorfa allo stato, ma anche personificarlo, essere lo stato in

¹⁹⁷ Ivi, p. 225.

¹⁹⁸ Id., *L'architettura nel contesto della cultura*, in *Il girotondo delle muse*, Bergamo, Moretti & Vitali, 1998, p. 38.

senso ideale (Roma-città e nel contempo Roma-mondo). Può essere anche la sua antitesi: *Urbis e orbis terrarum* si possono considerare come due entità ostili.

«La città si trova di solito al centro della terra, quando ha col mondo che la circonda lo stesso rapporto che c'è fra la città e il tempio, che si trova al centro di essa, ovvero quando la città appare come un modello idealizzato dell'universo. Più esattamente, dovunque si trovi, le si attribuisce una posizione centrale: essa *viene considerata* il centro. Gerusalemme, Roma, Mosca si presentano in testi diversi proprio come centri di alcuni mondi. Incarnazione ideale della propria terra, essa può presentarsi nello stesso tempo come prototipo della città celeste ed essere santa per le terre che la circondano»¹⁹⁹.

La città può, tuttavia, occupare una posizione eccentrica rispetto alle terre con cui è in rapporto, ai confini, come nel caso di Aquisgrana, voluta da Carlo Magno. In questi casi, c'è uno scopo politico immediato, e le città eccentriche di solito testimoniano l'intenzione di conquistare nuove terre, al centro delle quali sarà proprio la nuova città.

Esse hanno un evidente aspetto semiotico. Innanzitutto si accentua un codice orientato verso il futuro, per il quale assume importanza non tanto ciò che già esiste, ma quanto resta a venire. Come per la dimensione del tempo, per la quale assume significato ciò che riserva il futuro, così ciò che è estraneo, l'«altro», nella sua alterità, assume per Lotman un alto valore assiologico.

Così egli riconosce come le strutture concentriche tendano ad essere chiuse, separate da ciò che le circonda, ostili; quelle eccentriche tendono, invece, ad aprirsi ai contatti culturali.

Nello spazio semiotico, la posizione centrale è legata all'immagine di una città posta in alto, sulla montagna o sulle montagne, e quindi simbolicamente intermedia fra la terra e il cielo. Intorno a essa si concentrano i miti genetici, per i quali in genere la fondazione è legata alla presenza degli dei: la città ha così un inizio, ma non una fine (*Roma aeterna*).

La città eccentrica si trova invece al limite dello spazio culturale, sulla riva del mare o alla foce di un fiume. Si tratta di una città costruita contro la natura e che è in lotta contro gli elementi naturali. Questo rende possibili due interpretazioni della città: la vittoria dell'intelligenza sugli elementi naturali, oppure l'alterazione dell'ordine

¹⁹⁹ Ivi, pp. 125-126.

naturale. Intorno al nome della città si concentrano miti escatologici, predizioni di rovina. Lotman esamina in modo particolare, nella sua opera principale così come in altre, l'originale e complessa simbologia di Pietroburgo²⁰⁰.

«Il fatto che Pietroburgo potesse per i suoi dati semantici fondamentali essere inserita in questa doppia situazione ha consentito di considerarla nello stesso tempo sia un paradiso, l'utopia della città ideale per il futuro, materializzazione della Ragione, sia la sinistra maschera dall'anticristo. In entrambi i casi, anche se con segni opposti, si è raggiunto il più alto grado di idealizzazione»²⁰¹.

Ma molteplici dinamiche contribuirono ad allontanare progressivamente la città razionalistica, organizzata da regole, e priva di storia, da quella reale, viva. Essa ha acquistato una complessa struttura topologico-culturale, a causa sia della divisione in molti ceti e nazionalità della sua popolazione, sia dalle due principali funzioni di Pietroburgo: da un lato, fortezza, strutturata in modo ordinato e funzionale, e centro di dominio imperiale interno ed esterno (una «nuova Roma»), dall'altro, porto di mare, con una forte funzione economica e di scambio fra mercati differenti, che contribuisce a esaltare il suo carattere, che Lotman definisce di «poliglottismo semiotico».

L'autore riprende e sviluppa il tema nel suo saggio sull'architettura. Nella vecchia Pietroburgo, il volto culturale della città – capitale militare, città-utopia che doveva diventare la potenza della ragion di stato e la sua vittoria sulle forze elementari della natura –, espresso dal mito della lotta tra pietra e terra, solidità e cedevolezza (acqua, palude), volontà e resistenza, ha ricevuto una sua precisa espressione e configurazione architettonica nello spazio semiotico della città. Non è un caso che i simboli di Pietroburgo fossero il «fiume di pietra» della *Nevskij Prospekt* e l'«Umida via» della Neva.

«La semiotica spaziale ha sempre un carattere vettoriale. È orientata. Nella fattispecie, il suo segnale tipologico sarà l'orientamento dello sguardo, il punto di vista di un ideale spettatore che è come se si identificasse nella città stessa»²⁰². La maggior parte dei progetti ideali di città-utopie dell'epoca rinascimentale e delle successive creano una città che si osserva dall'esterno e dall'alto. Il punto di vista, il vettore di orientamento spaziale di Pietroburgo è lo sguardo di un pedone (il soldato in marcia)

²⁰⁰ Cfr. Id., *La semisfera*, cit., pp. 224-243.

²⁰¹ Ivi, pp. 242-243.

²⁰² Id., *L'architettura nel contesto della cultura*, in *Il girotondo delle muse*, cit., p. 45.

che cammina in mezzo alla strada. Sulla base di alcuni fondamentali punti di vista – apertura/rettezza/orizzontalità –, Lotman ricostruisce la struttura semiotica della città.

«Se Mosca tende tutta a un centro (il Cremlino, centro dei centri che sovrasta i centri locali delle chiese), Pietroburgo invece è tutta proiettata *fuori di sé*, è una strada, “una finestra sull’Europa” »²⁰³. Lo spazio di Pietroburgo, come una scenografia teatrale, non ha il fondale, quello moscovita non ha la facciata principale.

Tornando ai significati simbolici generali della città, possiamo scorgere in Pietroburgo una delle dinamiche fondamentali delle città contemporanee, quella della lotta fra le ragioni del progetto razionale e quelle della sua traduzione nel vissuto, nel corpo stesso della città. Ma ogni sviluppo urbano può essere inquadrato in una dialettica tra frammentazione e composizione unitaria, fra ordine e disordine, fra riorganizzazione ed entropia, fra regolarità e irregolarità: una dialettica che, in ultima analisi, vede confrontarsi le dinamiche del pubblico e del privato, del dirigismo e dello spontaneismo. In modo specifico, la vecchia Pietroburgo presenta una tensione tra la non regolarità (propria dei testi artistici) della città storica (con i suoi quartieri popolari, i suoi palazzi privati e le sue residenze nobiliari, ma anche con la sua complessità topoculturale), e la regolarità (metalinguistica) della città militare, del progetto razionalista della città capitale.

La città come complesso meccanismo semiotico, generatore di cultura, può svolgere questa funzione perché si presenta come un contenitore di testi e di codici, formati in modo diverso, eterogenei, e con diversi linguaggi.

«Proprio il poliglottismo semiotico, che in linea di principio caratterizza ogni città, la rende campo di conflitti semiotici diversi, impossibili in altre condizioni. Riunendo insieme codici e testi nazionali, sociali, stilistici diversi, la città realizza vari ibridi, ricodificazioni, traduzioni semiotiche, che la trasformano in un potente generatore di nuove informazioni. Alla base di questi conflitti semiotici non c’è solo la presenza sincronica [...] c’è anche la diacronia. La città è un meccanismo che riporta di nuovo in vita di continuo il passato, il quale ha la possibilità di cambiarsi col presente, come se passato e presente fossero su un piano sincronico. In questo senso la città, come la cultura, è un meccanismo che si contrappone al tempo»²⁰⁴.

Anche a proposito della città, quindi, l’aspetto temporale è in linea con l’orientamento di Lotman a favore delle percezioni sintetiche e globali, cioè della

²⁰³ Ivi, p. 46.

²⁰⁴ Id., *La semisfera*, cit., p. 232.

dimensione «pancronica»: è pancronica la temporalità della semiofera, ma anche quella dell'opera artistica, così come quella della città, intesa come organismo vivo e capace di combinare passato e presente, come se essi fossero su un piano sincronico.

L'analisi di Lotman si sviluppa a partire dalla descrizione dell'*intérieur* (della casa, della chiesa, del museo...), in cui convivono opere non solo di generi diversi, ma anche di epoche diverse. Gli *intérieur* costituiti esclusivamente da oggetti di un unico periodo e di un unico stile producono un'impressione di monotonia, motivata da una troppo esplicita unitarietà stilistica e sincronicità cronologica. Questo è particolarmente evidente quando un determinato modello di *intérieur* viene riprodotto pari pari nell'arredamento di un ambiente vero e proprio. Lotman assume l'analogia tra la «composizione modello» e la «lingua» o la «grammatica»: ecco che quando la composizione modello viene trasformata in un *intérieur* reale, cioè viene usata come «testo», produce un effetto di rigidità, di stucchevole uniformità. Quando si vede una stanza arredata in precisa aderenza a un certo modello stilistico, ci si trova nella situazione della persona a cui, invece dell'enunciato che le interessa, viene offerta la grammatica²⁰⁵.

L'*intérieur* presenta, come la città, un legame diretto fra oggetti e opere d'arte diverse all'interno di un determinato spazio culturale. Un legame diretto che riflette il reale funzionamento delle diverse arti in una determinata comunità, storicamente data. Essendo caratteristica di ogni epoca e di ogni cultura l'esistenza di rapporti molto fissi e tipici così come di specifiche incompatibilità, la conseguenza è tale da rendere ancora più complesso l'insieme semiotico.

«Non tutti gli spazi interni di un interno possono diventare *intérieur*. Uno dei tratti tipici di ogni cultura è la distinzione dello spazio universale (*universum*) in: *sfera interna* (interna alla cultura, "propria" ...) e *sfera esterna* (esterna alla cultura, "altrui"...). Da tempi antichissimi la sfera interna, "della cultura", veniva identificata con l'ordine, l'organizzazione (cosmica, religiosa, sociale e politica), mentre quella esterna con il mondo del male, della disorganizzazione, del caos, delle forze culturali o politiche nemiche»²⁰⁶.

Con il complicarsi del meccanismo della cultura, alla semplice contrapposizione di spazio culturale (organizzato) e non-culturale (non organizzato) subentra una gerarchia: all'interno di uno spazio chiuso si distinguono settori gerarchicamente più

²⁰⁵ Cfr. Id., *L'insieme artistico come spazio quotidiano*, in *Il girotondo delle muse*, cit., p. 27

²⁰⁶ Ivi, p. 28.

«alti». Così nella città medioevale si distingue lo spazio chiuso che accoglie il potere sacro e quello statale. Funziona in modo simile l'angolo «bello» della casa contadina, così come la stanza o lo spazio di rappresentanza (in genere, il primo piano) della casa borghese o signorile. La gerarchia del significato culturale dei diversi spazi è integrata dalla gerarchia dei livelli del loro valore (che dipendono dalla struttura interna di un dato tipo di cultura); in questo modo nella città si distinguono spazi adibiti all'attività politica, alla vita privata e così via.

Il problema più interessante riguarda il motivo per cui sia caratteristico di un certo stile manifestarsi in fenomeni e in linguaggi di genere diverso. «Proprio la *diversità* dei principi di assimilazione del mondo rende i diversi aspetti dell'arte reciprocamente indispensabili»²⁰⁷.

Questa dinamica presenta due differenti aspetti. Da un lato, arti diverse, modellizzando in modo diverso gli stessi oggetti, conferiscono al pensiero artistico dell'uomo un indispensabile spessore, un poliglottismo artistico. Dall'altro, ogni aspetto dell'arte, per la piena consapevolezza della propria specificità, necessita della presenza di altre arti e di lingue artistiche parallele. La peculiarità di una lingua artistica viene definita attraverso il suo rapporto con le peculiarità di altre arti, per cui diviene importante il tema della reciproca influenza, dell'interazione tra generi artistici diversi. Tuttavia, non tutte le combinazioni di oggetti dello stesso periodo o di periodi diversi sono in grado di entrare in correlazione, di formare un insieme, un *intérieur*. Spesso solo gli intellettuali sono in grado di leggere testi antichi e soprattutto esotici non come «altrui», dato che ritrovano nel contesto che li ha espressi elementi in comune con il proprio contesto di riferimento: in questo modo, anche il contesto viene trasformato.

«Afferma un antico detto: le muse fanno il girotondo. Poiché ogni musa aveva un proprio nome, una propria immagine, propri strumenti e una propria arte, i greci vedevano immancabilmente nell'arte, appunto, un girotondo, un insieme di aspetti differenti, ma reciprocamente necessari all'attività artistica»²⁰⁸.

Appare necessario contraddistinguere il modo con cui Lotman concepisce il legame fra le diverse arti, ma anche fra i diversi linguaggi, rispetto a quello dell'approccio sincronico o storico, che ha risposto alla necessità di far convergere in un qualche sistema comprensivo i fini e i principi che governano un oggetto d'arte.

²⁰⁷ Ivi, p. 32.

²⁰⁸ Ivi, p. 23.

Letteratura e arti visive, per esempio, vengono con questo approccio considerate espressioni artistiche di un modello culturale dominante in un determinato periodo, perciò condividono le stesse qualità tematiche e stilistiche. Con ciò, viene implicitamente presupposta l'esistenza di un «modello culturale» che funga da cifra significativa per ogni epoca e autorizzi l'uso della categoria della periodizzazione. Tale modello contiene in sé sicuramente delle buone ragioni, ma presenta il rischio della schematicità e monoliticità, che sviscerano le differenze fra i singoli artisti e le specifiche esperienze artistiche.

Per Lotman, processi ciclici e processi gradualmente danno vita a situazioni prevedibili, che non generano niente di radicalmente nuovo. Il momento dell'«esplosione» di nuove idee e di nuovi testi interrompe la catena delle cause e degli effetti, e si colloca nell'intersezione di passato e futuro, in una dimensione quasi atemporale.

Lotman pensa, con il detto antico «le muse fanno girotondo», a un «insieme» di attività già reciprocamente indispensabili. Lo studio analitico delle singole discipline e l'approccio storico, pur non essendo privi di meriti, spesso risultano fuorvianti, per esempio quando riconoscono in opere d'arte diverse un presunto spirito dell'epoca (o stile del tempo). La visione di Lotman implica una costruzione più profonda e articolata.

La sua idea di «insieme», anche in riferimento al concetto matematico di «insieme», non accoglie un unico significato, ma un coacervo di significati. Tuttavia, ciò non sviscerà forza e universalità del concetto: Lotman ritiene la tendenza all'insieme come elemento archetipico della cultura umana.

«In quest'ottica, il sistema testo-contesto può essere visto come un caso particolare di sistema semiotico generatore di significato. Qualsiasi testo, facente parte della cultura, può essere rappresentato come un conflitto tra due tendenze. Da un lato, con l'aumentare della regolarità, si verifica un appiattimento strutturale, una crescita dell'entropia. Dall'altro, si fa sentire la tendenza opposta: aumentano le disuniformità interne all'organizzazione semiotica del testo, il suo poliglottismo strutturale, i rapporti dialogici delle sottostrutture che nel testo rientrano, l'intensa conflittualità interna al nesso testo-contesto. Questi meccanismi funzionano a favore di un aumento della capacità informativa e hanno carattere antientropico»²⁰⁹

L'attenzione al fondamentale rapporto fra testo e contesto, e l'eterogeneità degli elementi che costituiscono gli insiemi si ritrovano in modo peculiare nella teoria

²⁰⁹ Ivi, p. 39.

dell'*intérieure*: l'insieme è per Lotman un concetto strutturalmente «dialogico», in grado di conferire al pensiero artistico la dimensione essenziale del poliglottismo.

L'individuo, secondo Lotman, tende verso insiemi che generano una combinazione di impressioni artistiche, in linea di principio eterogenee: oggetti eterogenei all'interno di uno spazio culturale non si possono considerare separatamente dal comportamento dell'individuo che fa parte di questo insieme. E nei comportamenti degli individui, così come degli insiemi semiotici e culturali, è dinamica la contrapposizione tra «proprio» e «altrui».

Cosa accade, infatti, si domanda Lotman, quando elementi artistici provenienti da contesti extra-europei vengono inseriti in insiemi artistici che appartengono al contesto europeo? Ci si trova di fronte a testi codificati in modo diverso, alcuni dei quali, per il contesto di partenza, sono percepiti e considerati come «altrui». Tuttavia è possibile comprendere come fra questi testi e il contesto europeo ci sia qualcosa in comune, che permette di leggere testi esotici dal punto di vista del contesto europeo e contemporaneamente di trasformare questo stesso contesto osservandolo dal punto di vista di questi testi esterni.

A questo proposito, nei saggi raccolti nel volume *La cultura e l'esplosione*²¹⁰ Lotman riprende due questioni cruciali che riguardano qualsiasi sistema semiotico: non solo la questione del rapporto fra il sistema e l'extrasistema; ma anche quella del rapporto fra statica e dinamica, a partire dal quale un sistema si sviluppa, evolve, cresce.

Per quanto riguarda questo secondo aspetto, l'autore riconosce, entro i processi che interessano i sistemi culturali, due dinamiche: i movimenti continui, basati sulla prevedibilità, e i movimenti discontinui, fondati sull'imprevedibilità. Tali discontinuità si realizzano secondo le modalità dell'*esplosione*. Ciò non significa che esse si presentino come un insieme di possibilità illimitate: esse consistono piuttosto in un complesso di possibilità ugualmente probabili, una soltanto delle quali si realizzerà.

I processi gradualisti e quelli esplosivi stanno in un rapporto di reciprocità: i primi assicurano, infatti, la continuità, i secondi l'innovazione creativa. Essi non vanno pensati solo come fasi che si succedono, ma anche come dinamiche che si sviluppano e si sovrappongono in uno spazio sincronico. In un sistema semiotico possono esservi, infatti, strati che subiscono trasformazioni esplosive e strati che si modificano

²¹⁰ Cfr. Id., *La cultura e l'esplosione*, Milano, Feltrinelli, 1993.

gradualmente. Così, per esempio, le sfere della lingua, della politica, della moda, della morale possono presentare differenti velocità nel loro sviluppo dinamico, con combinazioni anche simultanee di processi esplosivi e di processi gradualità.

La questione travalica i confini della letteratura e delle arti poiché riguarda la stessa storia attuale. Il rapporto fra «proprio» e «altrui» è diventato decisivo per la costruzione di un orizzonte dialogico, e pone sostanzialmente l'umanità di fronte a una necessità che supera le dinamiche artistico-letterarie. La prospettiva semiotica non fa che contribuire a considerare imprescindibile la costruzione del confronto e del dialogo con le «diversità».

Anche relativamente allo spazio per eccellenza costruito dall'uomo, la città, Lotman sviluppa la sua analisi sulla base di uno dei cardini delle sue teorie, l'essenzialità del contesto. Il saggio dedicato all'architettura approfondisce il problema dell'*intérieur*, mostrandolo nelle sue analogie con quelle del mondo esterno: dallo spazio abitativo creato dall'uomo si passa a considerare lo spazio architettonico in senso lato, la «modellizzazione dell'universo». Anche relativamente allo spazio costruito dall'uomo, Lotman sviluppa la sua analisi sulla base di un testo che continuamente si rigenera entro il contesto.

«Un testo estrapolato dal contesto si presenta come un oggetto esposto in un museo: è depositario di informazioni costanti. È sempre uguale a se stesso, e non è in grado di generare nuovi flussi di informazione. Il testo nel contesto è un meccanismo in funzione che ricrea continuamente se stesso cambiando fisionomia e che genera nuove informazioni»²¹¹.

Definendo l'insieme storico come un dialogo fra strutture di epoche diverse, Lotman non solo arricchisce la nozione di «insieme», ma configura il problema come dialogo tra il contesto storico e il testo contemporaneo: lo spazio architettonico è uno spazio semiotico, caratterizzato da una eterogeneità strutturale e funzionale. In questo senso lo spazio architettonico è un «insieme», cioè un «intero organico nel quale unità varie e autosufficienti intervengono come elementi di un'unità d'ordine più elevato; restando intere diventano parti, restando diverse diventano simili»²¹².

A questa concezione si lega immediatamente la questione degli spazi «propri» e «altrui», e quindi quella del carattere pragmatico, sociale dello spazio costruito

²¹¹ Id., *L'architettura nel contesto della cultura*, cit., p. 38.

²¹² Ivi, p. 48.

dall'uomo. Lotman riconosce, dunque, non solo la possibilità della costruzione di un dialogo tra sistemi semiotici diversi, ma delinea anche culturalmente, socialmente e politicamente un orizzonte «polifonico». Tracciando un orizzonte comprensivo di più sistemi di segni, cioè un sistema dialogico, ciò che è «proprio» si chiarisce attraverso l'«altrui».

L'idea della possibilità del dialogare entro lo spazio cittadino non solo comprende, ovviamente, il tema del conflitto fra elementi contrapposti, ma assume il dialogo stesso quale forma minimale, elementare di tale possibilità: di fatto Lotman intende una forma di «polilogo», un sistema plurale a più canali di flussi informativi, intrecciati su molteplici livelli. Inoltre occorre distinguere i rapporti dialogici con quelli eclettici: gli inserimenti in uno spazio culturale devono tendere a integrarsi in un'unica lingua che rientri in modo organico nella creazione dialogica di una nuova forma. I rapporti dialogici non possono essere degli accostamenti passivi, forzati, ma devono sempre rappresentare una concorrenza tra lingue, un gioco, uno scambio, un incontro o un conflitto i cui risultati non sono mai prevedibili fino in fondo.

E la cultura come meccanismo che genera e rielabora le informazioni si trova necessariamente in una condizione di collisione e di reciproca tensione tra i diversi campi semiotici.

Anche da questo punto di vista, riflettere sullo spazio e sulla spazialità connessa all'analisi sull'architettura, ovvero alla complessa composizione e configurazione del tessuto cittadino, significa porre l'attenzione sullo studio degli oggetti architettonici in quanto testi e sul lavoro di attribuzione di senso, attivato dai corpi e dalle pratiche minute che saturano il corpo della città. E soprattutto significa considerare che la cultura e la coscienza umana, individuale e collettiva, hanno grandi debiti rispetto alla spazialità.

«Lo spazio assimilato culturalmente, e quindi anche architettonicamente, dall'uomo è un elemento attivo della coscienza umana. La coscienza, sia individuale sia collettiva (cultura), è spaziale. Si sviluppa nello spazio e ragiona con le sue categorie. Il pensiero estrapolato dalla semiosfera creata dall'uomo (nella quale rientra anche il paesaggio creato dalla cultura) semplicemente non esiste. Anche l'architettura deve essere valutata nell'ambito dell'attività complessiva dell'uomo»²¹³.

²¹³ Ivi, p. 49.

Lo spazio come elemento attivo nella coscienza umana, dispositivo di produzione e trasformazione, fa sì che la città non ospiti reti relazionali distinte su base funzionale, ma costituisca un complesso di sistemi di significazione che riproducono reti relazionali.

La riflessione di Lotman propone come centrale, esplicitamente o implicitamente, anche il tema della memoria culturale espressa dagli spazi urbani, e quindi quello della temporalità. Quale memoria viene resa e mantenuta nella città? E quale memoria va tenuta presente in essa? Il tempo per Lotman pare manifestarsi come un insieme di relazioni temporali iscritte negli oggetti culturali, che in questo modo si rifletterebero nella semiosfera in cui, e tramite cui, significano. Anche a proposito della memoria, del tempo, la città, che come la cultura è dotata di una propria riflessività, va intesa come un sistema in grado di proporre effetti di senso fra loro interrelati. Effetti di senso non solo molteplici, ma da intendere in senso dinamico, propulsivo, tale da costruire il presente e il futuro.

La città-sistema, intesa come contenitore di testi e di codici che si sono formati in tempi diversi, affida alla dimensione della spazialità il compito di evocare, rappresentare l'identità della città, la sua anima. Ma la configurazione spaziale non è l'unico parametro: anche gli edifici reali, se acquistano carattere simbolico, diventano importanti in questo senso. Lotman insiste sull'importanza della funzione simbolica, che

«permette a edifici di secoli ed epoche diversi di far parte di un unico contesto in modo paritetico. Il contesto non è monolitico, anch'esso al suo interno è attraversato da dialoghi. Gli edifici costruiti in epoche differenti, spesso molto remote, formano nel loro funzionamento culturale un'unità. La diversità di epoca crea la varietà, mentre la stabilità degli archetipi semiotici e della serie delle funzioni culturali un'unità. In questo caso l'insieme si forma in modo organico, non come esito del progetto di un qualche costruttore, ma come realizzazione di spontanee tendenze della cultura»²¹⁴.

Qualsiasi struttura architettonica ha la tendenza a crescere fino a diventare «insieme». Ne deriva che l'edificio, come realtà storico-culturale, non è mai stato l'esatta ripetizione di un progetto o di un disegno. La maggior parte delle chiese storiche dell'Europa occidentale rappresenta la storia incarnata nella pietra: attraverso il gotico si

²¹⁴ Ivi, p. 47.

scorge la base romanica, e al di sopra di tutto è steso lo strato del barocco. E a maggior ragione emerge la tendenza all'eterogeneità nelle costruzioni circostanti.

La diversità di ogni epoca è quindi solo un aspetto del problema. L'altro è l'eterogeneità funzionale: gli edifici monumentali, di culto, sacri, statali venivano eretti in modo sostanzialmente diverso da quelli di servizio, abitativi, da cui erano circondati. E anche questo dipende dall'assegnazione di valore, della posizione occupata sulla scala assiologica della cultura. Inoltre, elementi funzionalmente eterogenei dell'insieme possono, dal canto loro, essere visti come costruzioni d'insieme e, in questo caso, risultano isomorfi all'interno.

In uno scritto più recente inedito in italiano, *Il testo e il poliglottismo della cultura*²¹⁵, Lotman ridiscute alcuni dei principi fondamentali della sua precedente teoria, come quello del ruolo cardine del linguaggio verbale in quanto unico *sistema di modellizzazione primaria*. L'ultimo Lotman invece afferma:

«Dal punto di vista genetico, la cultura si costituisce sulla base di due linguaggi primari. Uno di essi è la lingua naturale [...]. Meno evidente è la naturalezza del secondo linguaggio primario. Si tratta del modello strutturale dello spazio. Tutta l'attività dell'uomo come *homo sapiens* è legata ai modelli di classificazione dello spazio, alla divisione di questo in "proprio" e "altrui" e alla traduzione dei vari vincoli sociali, religiosi, politici, parentali, ecc., nel linguaggio delle relazioni spaziali»²¹⁶.

Secondo Lotman ogni sistema di significazione deve possedere un meccanismo di duplicazione, o meglio, come dice lo studioso russo, di «moltiplicazione reiterata» dell'oggetto che costituisce il suo significato. Così mentre la parola si incarica di moltiplicare il mondo, costruendolo dentro le sue trame, le relazioni spaziali moltiplicano la soggettività stessa: è la divisione dello spazio in sfere che esigono condotte differenti, una divisione che fa prendere coscienza al soggetto del proprio corpo e della possibilità di agire in modi diversi.

In Lotman, la spazialità assume un'importanza decisiva, in quanto struttura astratta che orienta le nostre attribuzioni di senso e che proprio per la sua astrattezza può fungere da metalinguaggio di descrizione della cultura. Con questa precisa funzione

²¹⁵ Di questo scritto dà conto il saggio di F. Sedda, P. Cervelli, *Zone, frontiere, confini: la città come spazio culturale*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, cit., pp. 171-192. Nel saggio sono presenti parti del testo inedito di Lotman tradotte dagli autori.

²¹⁶ J. Lotman, *Il testo e il poliglottismo della cultura*, riferito in F. Sedda, P. Cervelli, *Zone, frontiere, confini: la città come spazio culturale*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, cit., p. 172.

essa si serve dei rapporti esterno/limite/interno, centro/periferia, qui/altrove, inglobante/inglobato, alto/basso, davanti/dietro, sinistra/destra, utili a modellare l'articolazione del senso, caricandosi dell'attribuzione di valori e di significati.

Indubbiamente, Lotman propone un meccanismo particolarmente importante nella ricostruzione dei confini e dei limiti esterni e interni allo spazio cittadino. Ma ciò non basta: è proprio la città (che «copia tutto l'universo») a riprodurre sia il «proprio» che l'«altrui», l'interno e l'esterno, l'ordine e il disordine, attivando il meccanismo di una moltiplicazione di spazi che proliferano gli uni dentro gli altri fino a sovrapporsi. Dalla città nel suo insieme fino al singolo edificio si assiste a una sorta di «riproduzione frattale» della strutturazione spaziale²¹⁷. In questo senso, la città è insieme luogo di omogeneità organica e spazio di eterogeneità strutturale: un tutto composto di parti che a loro volta, al loro livello, sono anch'esse delle totalità. Il contesto è sempre un testo che tiene insieme e articola le parti che, in rapporto a esso, appaiono come un sistema di sottotesti. Un dato contesto può a sua volta essere un sotto-testo rispetto a un testo più complesso.

Anche se in continuità con quella storica, è la città contemporanea a esibire in modo particolarmente evidente la molteplicità di quegli «in scatolamenti» gerarchici (centro, quartieri, zone commerciali, fiere, ma poi edifici, case, stanze) che rappresentano a livello architettonico questo continuo spostamento di confine tra testo-contesto. Ma non è una questione di dimensioni spaziali: dipende dalla capacità di un dato elemento di farsi matrice di significazione rispetto ad altro.

Il tessuto urbano è dunque percorso da una serie di dinamiche in continuo rapporto tra loro, per cui ogni città appare ambigualmente polisemica e al contempo coerentemente strutturata: i suoi molteplici dialoghi e conflitti semiotici sfuggono a una logica preordinata o univoca. La nostra presa sulla città non può essere una e totalizzante: si compone di livelli formati da spazi ordinati e riconoscibili, e al contempo si polverizza in un reticolo di elementi in relazione multipla, quasi casuale fra loro.

Un testo, come è appunto una città, è sempre l'esito – parziale e dinamico – di un conflitto interno fra una tendenza alla regolarità, all'uniformità che conduce al limite

²¹⁷ Cfr. Ivi, pp. 173-174.

a una progressiva «insignificanza», e una tendenza opposta, quella all'eterogeneità, al poliglottismo, alla dialogicità, all'«esplosione di senso».

4.3 LA CITTÀ «PALINSESTO» E LE SUE MOLTEPLICI LETTURE

Anche Algirdas Julien Greimas concentra la propria attenzione sul nesso fra città, spazio, cultura, proponendo uno sguardo interessante.

Nel suo saggio sulla semiotica topologica²¹⁸, egli distingue uno spazio inteso come pura estensione da uno spazio costruito, luogo di significazione per qualcuno. L'estensione è la sostanza continua dello spazio riempito di oggetti, che conosciamo attraverso i sensi. Lo spazio è, invece, la messa in forma articolata di una porzione dell'estensione, cioè una costruzione che sceglie solo alcune caratteristiche di questo o di quell'oggetto in vista della significazione.

Già questa semplice definizione pone in modo chiaro il problema del significato del testo spaziale: il testo spaziale (significante più significato) è il frutto di una costruzione all'interno di un quadro formale e culturale; il significante spaziale per essere significativo deve andare al di là della pura denotazione, parlare della società che lo ha costruito, esprimerne i valori estetici, funzionali, politici.

In ogni modo, lo spazio non ha bisogno di essere «parlato» per significare; compito della semiotica è riconoscere la distanza fra lo spazio reale e i discorsi che lo interpretano, lo parafrasano, ma anche problematizzarne e tendenzialmente sopprimerne la distanza. Così se il discorso svela le strutture dell'oggetto, il secondo fonda e rende possibile il primo. A questo proposito, Greimas fa esplicito riferimento alle fondamentali isotopie semantiche, dotate anche di una forte dimensione assiologica, che orientano la lettura della città: l'isotopia razionale, estetica, politica.

Il testo-città non è solo un agglomerato di elementi architettonici e paesaggistici, ma «un insieme di interrelazioni e interazioni tra soggetti e oggetti»²¹⁹.

La sola presenza dell'uomo non basta a identificare un territorio come «città», pertanto il suo carattere specifico va ricercato nelle interrelazioni e nelle interazioni: uno

²¹⁸ A.J. Greimas, *Per una semiotica topologica*, in *Semiotica e scienze sociali*, Torino, Centro scientifico Editore, 1991.

²¹⁹ Ivi, p. 141.

spazio è urbano perché è – o è stato o sarà – abitato. Anche per Greimas, dunque, la realtà della città appare complessa e costitutivamente relazionale.

Proprio perché fondata non su proprietà statiche ma su relazioni dinamiche, oltre che su elementi fortemente eterogenei propri di ogni testo spaziale, la città appare un testo polisemico, instabile, in continuo mutamento, costituito per rappresentare identità e differenze, e quindi in perenne evoluzione.

La realtà complessa ed eteroclitica della città viene pertanto ricondotta, di volta in volta, al potenziale di significazione dei suoi elementi, così come risulta dalla loro interrelazione. La città come *topos* polisemantico, proprietà che deriva innanzitutto dalla sua stratificazione storica, può essere letta come un libro: sulla base delle funzioni che Greimas individua nell'atto comunicativo, la città è «attante»: qualcosa che «aziona», mette in moto la trama, la narrazione.

La semiotica non può limitarsi a indagare sui singoli frammenti o oggetti topologici che la compongono. Greimas ricorre a questo proposito a un'efficace analogia:

«così come l'inquadratura cinematografica ci mostra solo una parte della scena ma lo spazio fuori del quadro è spesso ricostruibile dallo spettatore attraverso una serie di segni-indice (fra i quali anche i rumori), così, pur facendo esperienza di una singola porzione di una città, il visitatore riesce a farsi un'idea di essa nel suo complesso, si costruisce un «referente immaginario globale»²²⁰.

La città esiste nella sua integrità perché come tale viene immaginata e vissuta dall'uomo. Ed è questa unità di contenuto a garantire alla semiotica un terreno di analisi. Anche se l'analisi delle singole parti della città appare necessaria, tale analisi deve sempre essere messa in relazione con il referente immaginario globale, nel quale queste parti sono incluse e da cui traggono valore. La città appare pertanto come un oggetto complesso e polisemico che non si può cogliere immediatamente se non in quanto effetto di senso globale.

Se intendiamo l'abitare come una rete di molteplici «programmi narrativi» che vedono protagonisti insieme il cittadino e il suo territorio, possiamo individuare, nella loro articolazione, «enunciati di stato» e «enunciati del fare». Gli «enunciati di stato» sono quelli in cui l'individuo percepisce lo spazio e la sua congiunzione con le qualità

²²⁰ Ivi, p. 152.

del mondo che lo circonda. Gli «enunciati del fare» sono, invece, quelli in cui il cittadino in qualche modo opera una trasformazione da uno stato a un altro. Queste trasformazioni sono a loro volta fonte di significazione per altri cittadini.

«Qualsiasi comportamento umano, fosse anche scavare una buca, ad esempio, è doppiamente significativo: per il soggetto del fare, per lo spettatore di questo fare, poi. Tutte le pratiche sociali organizzate in programmi del fare portano in sé la significazione come progetto e come risultato, e reciprocamente: ogni trasformazione dello spazio può essere letta come significante»²²¹.

Nella «città-enunciato» possiamo distinguere due modalità del fare, che dipendono da due diverse esigenze, una singola e una collettiva. L'istanza singola, ovviamente, corrisponde al fare del singolo individuo che «fruisce» della città. L'istanza collettiva corrisponde, invece, a un fare sociale che permette ai cittadini di abitare la città e di fruire dei suoi servizi.

Greimas qui sottolinea un punto importante: è la compresenza di queste due istanze che fa differire il testo urbano da altri testi spaziali, in quanto nella «città-enunciato» accanto a ruoli individuali è possibile sempre riconoscere ruoli sociali. L'abitare urbano si contraddistingue proprio per il continuo relazionarsi dell'individuo con la società: è sempre un abitare con altri.

In questo senso, utilizzando alcuni suggerimenti di Greimas, possiamo concepire lo sviluppo della città come il risultato dell'interazione di due soggetti dell'enunciazione, o, meglio ancora, di una molteplicità di soggetti enuncianti, sussumibili in due macro-soggetti collettivi, uno pubblico e uno privato.

La visione di Greimas, in definitiva, pare concepire l'analisi semiotica dell'architettura sulla base dell'idea che la città, i monumenti, gli edifici non sono testi in sé, per cui ciò che conta sarebbe solamente la loro decrittazione: sono i percorsi al loro interno, le loro reciproche relazioni a costituirli come testi. Il testo urbano, inoltre, non esiste senza le sue letture e queste non sono date in modo immediato da uno sguardo alla città o ai suoi monumenti, ma sono rintracciabili e ricostruibili a partire dai testi.

L'importanza decisiva dei processi di rappresentazione e di significazione messi in atto dall'individuo e dai gruppi umani, permette di leggere in modo più ricco,

²²¹ Ivi, p. 130.

complesso e variegato la funzione dell'esteriorità, la scrittura esterna di ogni territorio e di ogni città. Nel caso del territorio, le categorie che producono senso sono numerose, da quelle più note (nord, sud, alto e basso, destra, sinistra...) a quelle relative alle forme, agli oggetti, alle pratiche, ai materiali. Ma anche per il territorio le categorie significative sono quelle «topologiche»: aperto, chiuso, connesso, isolato... Il territorio è reso «sensato» proprio dalle sue discontinuità, dai suoi confini. Infondo, è possibile affermare che la casa, il villaggio, la città, la comunità locale, lo stesso stato non siano che «recinti» collegati da «percorsi».

Ma soprattutto per il tessuto urbano la spazialità e l'esteriorità delle sue parti non possono essere declinate solo quali forme coerenti con funzioni, e tanto meno quali espressioni della mera superficie decorativa: una chiesa o un palazzo non sono solo luoghi utili per pregare o per l'esercizio del potere: essi sono necessari anche a comunicarne, segnalarne l'importanza e il valore, a produrre sicurezza e protezione.

Le città non concentrano solo le funzioni produttive, ma soprattutto quelle specifiche qualità che producono, organizzano e conservano il senso. Che una città sia posta in una certa posizione geografica; che essa sia regolata dal reticolo sul modello americano o secondo i cerchi concentrici delle mura, come la maggior parte delle città vecchie europee; che non abbia un centro riconosciuto e si estenda affastellando spazi eterogenei, oppure che al suo centro vi sia ancora l'*agorà* greca o il teatro, il palazzo del signore o la piazza del mercato, delimitata dal palazzo del comune, dalla cattedrale; che vi prevalgono i grandi edifici industriali, quelli destinati al mercato, al commercio, allo scambio finanziario o i palazzi della burocrazia: tutto ciò non è semplicemente un'alternanza casuale delle funzioni tecniche dell'abitare collettivo, ma il modo in cui vicende e dinamiche storiche, sociali, politiche attraversano instancabilmente il territorio e lo plasmano; il modo in cui accade entro gli spazi urbani un'incessante produzione e condivisione di significati.

La stessa ricchezza e la stessa differenziazione che caratterizza molte città italiane ed europee e che forniscono loro, spesso, identità uniche, è in buona parte dovuta alle superfici esterne. La scrittura della città, oltre ad avere un carattere esteriore, si manifesta in successione nel tempo, per cui è sempre una «ri-scrittura», è aggiungere strati di senso, riempire, modificare. Si tratta di un processo che si sovrappone continuamente all'organismo preesistente in intrecci sempre rinnovati. La riscrittura,

attività che in realtà comprende una grande varietà di esperienze, è compiuta sempre nella forma di *bricolage*, lavorando su materiali già esistenti: cambiano le strade, si eliminano o si piantano alberi, aiuole, si erigono monumenti, si dispongono palizzate, cartelloni pubblicitari, segnaletiche; una casa è demolita, sostituita da qualcosa d'altro, oppure è ristrutturata o ridipinta, rovinata o abbellita da graffiti, scritte, affissioni pubblicitarie; i negozi cambiano vetrine, insegne. Nelle strade, inoltre, si affollano le auto parcheggiate, i gruppi di persone che passano o manifestano...

Le città storiche e d'arte, e in particolare quelle italiane, proprio perché nei secoli sono state un continuo crocevia di popoli e culture, rappresentano in modo esemplare un'altra peculiarità del testo urbano: la «stratificazione». Una stratificazione che dipende dall'intreccio e dalla sovrapposizione di materiali, di stili, ma soprattutto dalle molteplici e continue attribuzioni di significati, che contemplano una gerarchia d'importanza e di senso, e veri e propri conflitti. Si va così dai templi romani trasformati in chiese cristiane, ai palazzi reali trasformati in caserme, ai monasteri sottratti agli ordini religiosi e trasformati in ospedali, scuole e prigioni (ma possiamo citare anche, fra gli innumerevoli esempi proponibili, il caso di edifici e terreni sottratti alle mafie e ridefiniti fisicamente e simbolicamente, poiché vengono restituiti all'uso sociale e diventano sedi di cooperative, centri sociali e culturali...).

In certi casi la vecchia scrittura dell'edificio, della piazza, della zona è cancellata, attraverso la distruzione e la riedificazione, ma più spesso, specialmente nelle città storiche, si tratta di ristrutturazioni e di riscritture materiali, cioè di riusi, restauri, cambiamenti di presentazione o di funzionalità delle stesse strutture.

Sempre più importante è oggi l'effimera ma continua fioritura di comunicazioni prodotte spesso dalla fantasmagorica azione provvisoria, cangiante ma di grande effetto, delle insegne, delle luci, della vetrine, dei cartelloni pubblicitari. E le trasformazioni e le comunicazioni riguardano anche ciò che è prodotto dall'attività della popolazione e dal suo bisogno di espressione privata, dai vari tipi di affissione ai graffiti. Il senso dei luoghi cambia proprio a motivo di una continua proiezione di senso operata dalla società stessa: esso è sempre e continuamente «risignificato». Da qui, la possibilità di influenzare tale valore con interventi di vario tipo, e soprattutto attraverso strategie di comunicazione. Ma tale influenza non può sovvertire completamente la storia, le storie iscritte in una città, in un luogo: utilizzare l'approccio testuale, specialmente se inteso

nella sua accezione più «metaforica», ossia dinamica, evolutiva e aperta, e se connesso con altri approcci – per esempio, quello sociologico o quello antropologico – consente di recuperare le tracce di senso che un territorio ha accumulato nel corso della sua storia e comprendere le modalità con cui questo senso è stato prodotto e depositato.

Le grandi metafore «testualiste», e le linee di ricerca che esse evocano, permettono di cogliere un carico comunicativo particolarmente complesso, articolato e stratificato: la lettura testuale può, infatti, dedicarsi alle caratteristiche architettoniche delle città, così come alle ragioni per cui esse sono configurate in un certo modo, o al modo in cui cittadini, migranti, turisti le interpretano. Essa in ogni modo non deve mettere in secondo piano la natura primaria dei luoghi di abitazione o di difesa, degli oggetti d'uso o dei mezzi di isolamento dei locali, delle coperture corporee e così via. Queste funzionalità materiali non vanno negate, ma di esse va riconsiderato il modo in cui si rappresentano rispetto ai loro utenti abituali e spettatori occasionali. Inoltre, non bisogna sottovalutare il fatto che buona parte dei manufatti indicati come portatori della testualità urbana sono oggetti autonomi, che possono essere considerati anche come testi indipendenti.

Esteriorità, attribuzione di significati, dimensione comunicativa – tratti che caratterizzano sempre la natura di tutti i testi – sono soprattutto oggi perseguite a tutti i livelli della vita urbana.

«È quest'attività di previsione, di calcolo, di realizzazione comunicativa delle più diverse strutture urbane che intendiamo parlando di "scrittura" urbana (o di "riscrittura", quando la sovrapposizione spaziale e temporale abbia le caratteristiche di riuso e rifacimento programmato)»²²².

Tutte le volte che occupiamo uno spazio urbano, siamo chiamati a decifrare questo testo complesso, a riconoscere in esso soprattutto gli elementi topologici utili all'agire quotidiano: abitare, come ogni altro gesto della quotidianità, è già riconoscere forme e funzioni e attribuire loro un senso.

Per le sue città invisibili, Calvino ragiona in termini simili.

«L'uomo che viaggia e non conosce ancora la città che lo aspetta lungo la strada, si domanda come sarà la reggia, la caserma, il mulino, il teatro, il bazar. In ogni città dell'impero ogni edificio è differente e disposto in un

²²² U. Volli, *Il testo della città. Problemi metodologici e teorici*, in *Città come testo. Scritture e riscritture urbane*, p. 16.

diverso ordine: ma appena il forestiero arriva alla città sconosciuta e getta lo sguardo in quella pigna di pagode e abbaini e fienili, seguendo il ghirigoro di canali orti immondezzai, subito distingue quali sono i palazzi dei principi, quali i templi dei grandi sacerdoti, la locanda, la prigione, la suburra. Così – dice qualcuno – si conferma l’ipotesi che ogni uomo porta nella mente una città fatta soltanto di differenze, una città senza figure e senza forma, e le città particolari la riempiono»²²³.

Una fitta rete di riferimenti che appartengono a un metalinguaggio verbale condiviso, che ha regole ben precise, aiuta il cittadino o il visitatore nell’interpretazione del testo urbano: le strade possiedono una denominazione, le casse un numero, i luoghi più significativi hanno nomi indipendenti dal contesto (Duomo, Castello, Palazzo reale...)²²⁴.

A seconda di elementi formali precisi come la posizione nello spazio urbano, l’altezza, i materiali, i sistemi di pieni e di vuoti, in una città anche nuova – ma che, in qualche modo, rientri nel nostro stesso orizzonte culturale –, riconosciamo facilmente chiese, fabbriche e scuole, palazzi e castelli, parchi e monumenti, così come stazioni e autostrade, piazze e rotonde, strade pedonali e ponti, centri commerciali e sportivi... Ci si orienta proprio grazie a un sapere morfologico che permette di servirsi della città come griglia di spostamenti e di usi materiali, estetici e simbolici.

Ognuno di questi elementi è riconoscibile grazie ad alcuni tratti pertinenti, solo in parte puramente funzionali, ma spesso soprattutto significativi. Lo dimostra la possibilità di spiegare e comunicare la città, per esempio sulle guide turistiche, o a voce, a chi chiede informazioni.

Per analizzare un oggetto testuale specifico entro il tessuto urbano, bisogna ipotizzare, da un punto di vista generale, il ricorso a un testo di ordine superiore, se si suppone che vi sia una coerenza fra i testi inferiori, una «rete di isotopie» che mostrino come la loro effettiva capacità di produrre senso dipenda dal contesto in cui sono collocati. In altri termini, il testo superiore «dice di più» dei suoi componenti. Questo è il caso di un giornale, dell’arredamento, ma lo è anche di una città, che propone un suo «carattere», che spesso è facilmente riconosciuto dai suoi utenti, fino a diventare luogo comune turistico, «cartolina». Così secondo Ugo Volli,

²²³ I. Calvino, *Le città invisibili*, cit., p. 33.

²²⁴ U. Volli, *Laboratorio di semiotica*, cit., p. 8.

«Da quel che si è detto finora risulta chiaro che tentare di analizzare la città in termini testuali non significa affatto presupporre l'esistenza di un qualche "linguaggio urbano" unitario e autonomo, né tantomeno di un numero più o meno vasto di elementi minimi specifici che lo caratterizzerebbero specificamente, come si voleva un tempo. È l'intreccio e l'interazione estremamente ricca di altre forme testuali a realizzare la comunicazione urbana»²²⁵.

L'eterogeneità dello spazio urbano non annulla pertanto la sua effettiva o possibile dimensione unitaria, ma pone questo effetto specifico di comunicazione a un livello proprio, e moltiplica e rende internamente conflittuale la ragione strategica della città.

L'effetto unitario di comunicazione può essere analizzato secondo diversi criteri, a partire da quello cronologico, collegando le articolazioni spaziali con quelle temporali e cogliendo il formarsi di una memoria della città attraverso la strutturazione dello spazio, le scelte architettoniche e urbanistiche: una memoria costituita dallo spazio e che ne orienta la sua stessa formazione.

Il ricorso alla metafora del palinsesto invita a ricercare il disegno complessivo rinvenibile nella incessante stratificazione e configurazione dei luoghi. Anche la città contemporanea, così frammentata in tessuti, intreccio di nodi, mosaico di spazi e località diverse, in genere ha in sé quegli elementi che, malgrado il succedersi di profondi cambiamenti, restano costanti conferendole, in ultima analisi, identità e riconoscibilità. Ricercare il sistema culturale, civile e sociale che ha generato la città, significa riappropriarsi creativamente delle antiche rappresentazioni del mondo fisico e culturale che ancora oggi, per il presente e per il futuro, possono contribuire a fondare il senso di un'appartenenza e a motivare la condivisione di un'immagine.

Del resto, i cittadini stessi, in gran parte inconsciamente, possiedono nell'immaginario e nei vissuti un'idea profonda della loro città come di un «tutto», come forma portatrice di significati, che trascende le sue funzioni.

Occorre tornare a perseguire, attraverso molteplici strategie, un'idea di città come forma simbolica, superando il diffuso quadro concettuale di riferimento che tende a eludere il problema di instaurare nella città un qualsiasi ordine di tipo extraeconomico, quadro entro cui operano, in genere, gli urbanisti²²⁶. Bisogna riflettere sulle modalità

²²⁵ U. Volli, *Il testo della città. Problemi metodologici e teorici*, in *Città come testo. Scritture e riscritture urbane*, p. 17.

²²⁶ Cfr. J. Rykwert, *L'idea di città*, Milano, Adelphi, 2002, p. 7.

con cui gli uomini nel passato hanno preso possesso del loro *habitat*, perché ciò implica la possibilità di rivedere il nostro stesso rapporto con la città attuale. Del resto, come dimostrano i loro miti e rituali di fondazione, gli antichi erano consapevoli che la città doveva essere organizzata in armonia con la divinità, con la natura, con l'universo, con la comunità civile, con l'intero sistema degli usi e delle credenze.

Per esempio, gli schemi rettilinei delle città romane – che sopravvivono nei tracciati viari urbani e perfino in quelli rurali in tutto il territorio dell'antico Impero, dalla Scozia al Sudan – sono considerati spesso come il sottoprodotto di una tecnica di rilevamento su basi utilitaristiche. Ma i Romani vedevano le cose in modo diverso, come ricorda Joseph Rykwert: le città erano organizzate in armonia con le leggi divine; la casa era governata dal *pater familias* come la città lo era dai magistrati, e il primo celebrava nella propria dimora gli stessi riti della religione dello stato, che i collegi sacerdotali celebravano in pubblico.

Anche se già nell'antichità le città si differenziavano fra loro, tuttavia, tutte consideravano alcuni parametri spaziali e simbolici fondamentali. Per esempio, l'idea di ortogonalità e di orientamento e il suo riferimento alle concezioni cosmologiche ha radici così profonde e antiche che deve essere radicato nell'esperienza di ogni uomo, anche se non è legittimo ridurre l'esperienza urbana a uno schema elementare, a un modello cosmico noto a tutti o a quasi tutti i costruttori. I concetti di ortogonalità e di orientazione sono presenti in ogni modo con straordinaria pertinenza in tante città del mondo, di tutti i tempi, così com'è fortissimo il vincolo di dipendenza dell'uomo dalla configurazione del suo ambiente immediato e costruito.

«Un complesso così vitale doveva necessariamente avere radici nella struttura biologica dell'uomo e trovare sostegno nella regolarità dei ricorsi naturali: l'alternanza del giorno e della notte, le fasi lunari, il ciclo delle stagioni, i mutamenti del cielo notturno»²²⁷.

Nelle città antiche, le caratteristiche strutturali principali (l'orografia o la presenza di corsi d'acqua, l'orientamento rispetto a reti stradali, che determinavano le centralità, la gerarchia dei luoghi), certi edifici e luoghi particolarmente importanti hanno la stessa durata millenaria della città. Edifici, strade e monumenti possono avere durata inferiore, mentre facciate, decorazioni, alberi possono esistere da qualche

²²⁷ Ivi, p. 236.

decennio o meno; segnaletiche, decorazioni, vetrine, elementi dell'arredo urbano, possono durare per anni; manifesti, striscioni, contenuti delle vetrine, musei o settimane. La città vive nella sovrapposizione di tutti questi diversi ritmi, che si influenzano a vicenda. Ogni sguardo situato in un momento preciso e in una prospettiva specifica coglie tutti gli strati contemporaneamente, come in sezione.

Ovviamente, è necessario anche il criterio relativo all'uso sociale: nella città, come del resto in ogni ambiente umano, ogni cosa diventa segno del suo uso possibile, quindi assume una sorta di seconda natura comunicativa. Una strada indica la propria funzione di collegamento, oltre a esercitarla, un edificio si struttura quasi sempre in modo da permettere a chi vi passa davanti di sapere se è una fabbrica o una chiesa, un castello o una scuola.

«La città va dunque pensata in termini di una *polifonia di sensi* estremamente complessa e continuamente modificata. Bisogna considerare anche che, letteralmente, questi oggetti caratterizzati da diversi ritmi comunicativi *si sovrappongono* e spesso *si coprono a vicenda*. La base materiale dell'archeologia è il fatto che le strutture urbane si stratificano in maniera temporalmente ordinata. Ma anche nel presente manifesti e striscioni, per esempio, *ricoprono* le facciate che *avvolgono* le strutture degli edifici, nei quali sono *contenuti* arredamenti che *ospitano* vite quotidiane di persone e attività produttive. Possiamo dunque parlare di “palinsesti” in analogia con le pergamene su cui si sovrappongono diversi testi. Alla gerarchia temporale si può accostare dunque in maniera almeno parzialmente coerente una gerarchia spaziale degli elementi significativi che costituiscono la città come testo»²²⁸.

La metafora del *palinsesto* è assai feconda non solo per leggere le stratificazioni storiche della città, ma anche per proporre l'idea che il senso del testo urbano vada ricercato più nel destinatario che nel destinatore, dalla percezione che ne ha, dall'uso e dal consumo che ne fa²²⁹. Inoltre, l'assegnazione del complesso testo della città nelle mani del cittadino, del visitatore, dell'utente, evoca immediatamente la conflittualità del testo stesso, e suggerisce che ogni spazio urbano è perenne campo di battaglia nella guerra per il senso.

²²⁸ U. Volli, Il testo della città. Problemi metodologici e teorici, in *Città come testo. Scritture e riscritture urbane*, p. 16.

²²⁹ E ciò naturalmente, in analogia con le teorie della narrazione che assegnano al lettore e alla sua capacità di rfigurazione dell'esperienza, non solo la destinazione ultima del testo, ma, al limite, il senso stesso della scrittura del testo. Si vedano a questo proposito i tre volumi di P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book. Si vedano inoltre la formulazione delle Teorie della ricezione, in particolare l'Estetica della ricezione della Scuola di Costanza. A questo riguardo, un interessante contributo è offerto dal volume di F. Bertoni, *Il testo a quattro mani. Per una teoria della lettura*, Firenze, La Nuova Italia, 1996.

Il testo urbano è, infatti, intrinsecamente conflittuale. Più di ogni altro territorio, la città si caratterizza per la compresenza – nel tempo e nello spazio – di temporalità, identità e poteri in conflitto. Il testo della città mostra opposizioni che hanno origine dall'occupazione fisica del territorio da parte di individui, gruppi sociali, classi, che lo plasmano al loro uso, praticandolo lo fanno proprio e lo modellano secondo funzioni, attività e culture diverse.

Di solito le grandi forze in gioco per disegnare, in ogni epoca, le immagini della città sono più di una e si fronteggiano, come nel caso delle città storiche italiane, in cui si confrontano la chiesa e il palazzo comunale o signorile. Il confronto avviene spesso al di là del tempo, fra il lascito di epoche diverse, che confermano la dimensione di tessuto del testo urbano, la sua intrinseca pluralità e stratificazione.

I tessuti urbani, anche quelli che appaiono omogenei e armoniosi, possiedono una propria «trama polemica» (e, dunque, intrinsecamente narrativa). In ogni città, non solo nei contesti urbani storici, questi conflitti sono rappresentati da simboli e da funzioni materiali, che pure sono elementi imprescindibili per l'analisi.

Tra i grandi segni urbani, un posto particolare è occupato dai grattacieli, che si sono diffusi in modo addirittura pervasivo, a partire dalle grandi città americane, soprattutto fuori d'Europa: essi esibiscono la concorrenza fra poteri e funzioni rivaleggiando in imponenza, per sottolineare l'importanza delle aziende e delle società finanziarie che li possiedono e non semplicemente la loro funzione di ospitare uffici.²³⁰

Inoltre, è per mezzo delle varie strategie messe in atto per la costruzione di poteri e per assegnare valore agli oggetti – per esempio, per la significazione di centri e di periferie, per la costruzione di confini culturali e di grammatiche del comportamento – che la compresenza di diversi gruppi sociali ed etnici non resta semplice mescolanza inerte, ma si fa costruzione di significato ed eventualmente di conflitto.

Questa natura conflittuale del testo urbano rispecchia certamente i fatti sociali, ma permette di individuare una fondamentale dinamica. Dai grandi regolamenti urbani delle monarchie antiche, fino al centro delle grandi città moderne e ancora oggi dovunque si siano costruite o «regolate» città, il tessuto urbano è stato considerato oggetto eminentemente pubblico – e non a caso – perché il paesaggio cittadino, a partire

²³⁰ Cfr. U. Volli, , *Laboratorio di semiotica*, cit., p. 9. Inoltre per un approfondimento del rapporto tra torri, potere, immaginario e comunicazione, si rimanda a A. Terranova, *Scolpire i cieli. Scritti sui grattacieli moderni e contemporanei*, Roma, Officina Edizioni, 2006.

almeno dalla *polis*, è il luogo per eccellenza della sfera pubblica. Il principale fattore di confronto e, spesso, di contrasto è costituito dall'opposizione fra il soggetto pubblico e quello privato, che si realizza sempre in modo assai complesso – e che evoca anche l'intreccio tra «proprio» e «altrui» sottolineato da Lotman – e che ha caratterizzato, con incidenza diversa, lo sviluppo di gran parte delle città del mondo, grandi e piccole²³¹.

Da qualche decennio le città italiane e in genere quelle europee – con poche eccezioni, come Berlino dopo la caduta del Muro – vedono meno incisivo il processo di regolamentazione e di omogeneizzazione condotto dal potere pubblico, che lascia in genere grande mano libera alle scelte private o privilegia gli interventi viari e la configurazione delle zone periferiche, soprattutto quelle destinate al grande commercio. In ogni modo, le città europee sembrano conservare i segni dei conflitti del passato più che proporre di nuovi.

Ma la città contemporanea presenta in ogni caso dinamiche fortemente conflittuali. In modo specifico, l'opposizione fra pubblico/privato si trova al centro di una serie di radicali modificazioni di senso: da un lato, gli spazi commerciali riproducono esperienze e climi tipici di uno spazio pubblico, proponendosi come nuovi luoghi sociali; dall'altro, gli spazi comuni e pubblici per eccellenza, come la piazza, sono diventati spazi vuoti, oppure deputati al turismo e alla viabilità.

Se questi cambiamenti, almeno nelle città europee, non sono prodotti da profonde modificazioni fisiche degli spazi, essi comunque si costruiscono attraverso complesse e dense dinamiche incentrate sull'intreccio tra pratiche e spazi, luoghi e modi di abitarli, soggetti e oggetti. Ai diversi livelli in cui si realizzano – oggi soprattutto sul piano dei riusi, dei modi dell'abitare, delle concentrazioni di funzioni e di popolazioni –

²³¹ Anche se i riferimenti a questo proposito sono innumerevoli, appare particolarmente significativo, per esempio, il caso di Roma nel suo passaggio dalla configurazione medioevale a quella rinascimentale. La nascita nel secolo XV di una visione globale della città, dettata da un'intenzione unificatrice fortemente connotata in senso culturale, politico e ideologico, si realizza nella regolamentazione promulgata a partire dal pontificato di Niccolò V. La facciata degli edifici, definita fino ad allora soprattutto dal rapporto interno-esterno, viene inversamente concepita a partire dall'esterno, cioè a partire dalla città in quanto unità composta da oggetti costruiti, mentre nella Roma medioevale gli edifici erano inseriti in una topografica acquisita e componevano la città. L'*habitat* medioevale si inseriva nelle strutture antiche preesistenti, mentre in seguito sono le strutture antiche ad essere integrate nella città rinascimentale. (Cfr. H. Broise e J-C Viguier, *Strutture familiari, spazio domestico e architettura civile alla fine del medioevo*, in AA.VV, *Storia dell'arte italiana, Momenti di Architettura*, Torino, Einaudi, 1983, p. 157).

, esse manifestano un complesso rapporto di codici e di segnali, soprattutto quando è implicato il problema della convivenza etnica e delle classi sociali.

Se è opportuno studiare da più punti di vista come si organizzano le diverse strategie attive e passive di questi conflitti, è soprattutto il punto di vista narrativo ad avere la possibilità di cogliere e di significare il bisogno primario dei vari elementi testuali della città di raccontarsi, di dare senso alla propria presenza.

Se la città è uno spazio culturale in grado di creare un tessuto di significati e di memorie, che si manifesta soprattutto attraverso i suoi monumenti e i suoi simboli originali, la narrazione appare come una modalità privilegiata sia per allacciare le diverse dimensioni del tempo, sia per evidenziare e risignificare l'intrinseca natura relazionale della realtà urbana.

La spazialità si condensa soprattutto nel monumento che diviene l'espressione tangibile della permanenza o, almeno, della durata. Da millenni, si costruiscono altari per gli dei, palazzi e troni per i sovrani, perché questi non siano asserviti alle contingenze temporali. Senza l'illusione monumentale, la storia non sarebbe che un'astrazione. Lo spazio sociale è pieno di monumenti, imponenti o modesti, da cui ciascun individuo può ricevere la legittima sensazione che nella maggior parte dei casi essi gli preesistono e gli sopravvivranno²³². In questo modo essi permettono di pensare la continuità delle generazioni e di guardare alla spazialità storica e naturale in termini di eredità da lasciare in dono per il futuro.

4.3.1 Il palinsesto: stratificazione, disseminazione e disegno unitario

La metafora del palinsesto per la città è un altro modo di dire l'uno nel molteplice e il molteplice nell'uno, in senso diacronico e sincronico. Questa metafora si addice alla funzione dei beni patrimoniali e soprattutto dei monumenti-simbolo di rappresentare la stratificazione temporale, la disseminazione spaziale e insieme di assegnare alla città una riconoscibilità, un'individualità, tratti di pertinenza e di stabilità.²³³

²³² Cfr. M. Augé, *Nonluoghi*, cit. p. 58-59.

²³³ Del resto, in un'accezione moderna, il «palinsesto» è anche lo schema, generale ma articolato, del programma settimanale di una radio o rete televisiva).

Rispetto al tema della stratificazione temporale, sembra interessante proporre un riferimento alla psicanalisi freudiana.

Freud, per illustrare le caratteristiche dell'apparato psichico, che conserva le tracce mistiche del passato, fa ricorso alla metafora della stratificazione dei resti archeologici della città di Roma. L'analista, dunque, proprio come l'archeologo, va in cerca delle tracce del passato che sopravvivono nel presente, dissotterra una città distrutta e sepolta o un antico edificio.

«Prendiamo come esempio l'evoluzione della Città Eterna. Gli storici ci insegnano che la Roma più antica fu la *Roma quadrata*, un insediamento cintato sul palatino. Seguì la fase del *Septimontium*, una federazione degli insediamenti su diversi colli, poi la città delimitata dalle mura serviane e, più tardi ancora, dopo tutte le trasformazioni del periodo repubblicano e del primo periodo imperiale, la città che l'imperatore Aureliano recinse con le sue mura. Non vogliamo considerare ulteriormente le trasformazioni dell'Urbe; domandiamoci che cosa possa ancora trovare nella Roma odierna, di tali stadi precedenti, un visitatore che supponiamo dotato di vastissime conoscenze storiche e topografiche. Salvo poche interruzioni, vedrà quasi immutate le mura aureliane. In alcuni luoghi potrà trovare tratti delle mura serviane portate alla luce dagli scavi. Se ne saprà abbastanza – più che l'archeologia contemporanea – potrà forse tracciare sulla pianta della città l'intero percorso di tali mura e il perimetro della *Roma quadrata*. Degli edifici inclusi un tempo in quest'antica cornice non troverà nulla, o soltanto scarsi resti; non esistono più, infatti. Il massimo che un'ottima conoscenza della Roma repubblicana potrebbe consentirgli sarebbe di sapere indicare i luoghi dove sorgevano i templi e gli edifici pubblici di quel periodo. Ciò che oggi occupa questi luoghi sono rovine; non si tratta tuttavia delle rovine di tali edifici medesimi, bensì di quelle di loro rifacimenti posteriori dopo incendi e distruzioni. Non c'è bisogno di ricordare che tutti questi resti dell'antica Roma sono disseminati nell'intrico di una grande città sorta negli ultimi secoli, dal Rinascimento in poi. Qualcosa di antico è senza dubbio tuttora sepolto nel suolo della città o sotto i suoi fabbricati moderni. Questo è il modo in cui la conservazione del passato ci si presenta in luoghi storici come Roma»²³⁴.

Nella sua analogia tra la psiche e la città di Roma, i cui edifici e monumenti moderni coesistono con quelli antichi, colti nella loro condizione originaria, così come nei loro riusi, Freud intende dare visibilità all'inconscio portandone alla luce le tracce, dimensionandolo perciò nella temporalità. Allo stesso modo, l'archeologia intende portare in superficie i reperti del passato, che si conservano in strati sovrapposti gli uni agli altri. Tra le dimensioni del tempo, quella più interessante per Freud è senza dubbio il passato: nel vissuto di ciascun individuo, passato e inconscio si identificano. Come,

²³⁴ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, p. 562.

infatti, l'inconscio e i contenuti rimossi si manifestano e tornano a rendersi visibili attraverso il lavoro, a un tempo di storico e di archeologo, dello psicanalista, così a Roma quel «qualcosa di antico tuttora sepolto nel suolo della città» torna a rendersi visibile attraverso gli scavi che vengono effettuati ogni volta che bisogna realizzare qualche nuova opera.

Freud mostra una vera e propria passione per l'archeologia. Nella tradizione anatomo-patologica del XIX secolo, il corpo umano, sottoposto a dissezione, era come una necropoli in cui vengono praticati degli scavi. Ad attirarlo soprattutto verso questa disciplina fu la scoperta che l'archeologo, al pari di qualsiasi individuo che si ponga in rapporto con la propria infanzia (proprio come il nevrotico, per il quale il passato è insieme la chiave di spiegazione di un'angoscia in atto e di un perduto splendore), è nel contempo animato dall'intenzione di recuperare le radici del presente e dal desiderio di riportare in vita una remota bellezza²³⁵.

Inoltre, tornare nelle profondità della nostra psiche collettiva può essere un gesto prezioso per portare alla luce e rielaborare l'oscuro e ancestrale senso di colpa connesso all'intervento umano sulla natura.

Sappiamo che in genere i popoli hanno costruito la loro città mettendo in atto una serie di norme e di schemi propri che, come avveniva per i Romani, rispondevano al bisogno di armonizzare le loro azioni col volere degli dei. È universalmente umana la volontà stessa di riconciliare l'uomo con il proprio destino mediante monumenti e

²³⁵ Ma questa analogia tra psicanalisi e archeologia sembra proporre ulteriori interessanti spunti. Innanzitutto, in entrambe le discipline, si distrugge: l'archeologo, con lo scavo, distrugge il contesto entro cui era conservato l'oggetto che vuole portare alla luce; l'analista, con l'analisi, una procedura essenzialmente dolorosa tanto per il terapeuta quanto per il paziente, opera una forma di lacerazione del proprio sé e di quello dell'altro. Ma vi sono anche significative differenze: nella psicoanalisi, il passato non viene affatto distrutto, convive con il presente e, paradossalmente, si potrebbe affermare che è esso stesso, semmai, a porre in vita e non già a essere posto in vita. Da questa differenza scaturisce il rapporto complesso che la psicoanalisi ha con la storia: ne condivide la dimensione latamente distruttiva perché la tendenza reale della storia è la presentificazione (dunque «delezione» del passato) ma, diversamente dalla storia, non riesce, a impedire che il passato resti intatto.

Nella bella metafora di Roma, la psiche vede pienamente coincidere presente e passato e, da questo punto di vista, la presentificazione del passato non è affatto quella dello storico, il cui fine è progressivo, ma piuttosto quella di chi opera in vista di una sostanziale conservazione.

Il concetto di conservazione può far pensare a una strategia reazionaria, consistente nel ricondurre il presente al passato sino a farlo schiacciare da quest'ultimo. Ma, riflettendo più in profondità, è possibile interpretare la metafora e la concezione di Freud come riscoperta dell'altro che è in noi, dei propri percorsi, delle proprie rovine e delle proprie ricostruzioni, e quindi riconoscimento che proprio questa sia la premessa per procedere al cambiamento necessario. Cfr. J. Laplanche, *Psicoanalisi: storia o archeologia?*, in *Vocabolario della psicoanalisi*, (G. Fuà, a cura di), *Enciclopedia della psicoanalisi*, Bari-Roma, Laterza, 1968.

azioni rituali. In effetti l'atto del costruire è sempre e necessariamente un atto innaturale.

«Chi sceglie un sito lo isola dalla natura: per quanto labile possa essere una costruzione umana, l'atto di scegliere per essa un sito, l'atto di impiantarla, differisce dalla scelta del nido o della tana fatta da un animale, in quanto l'uomo è consapevole della propria azione e l'animale no. Per questo, la scelta del sito e l'impianto dell'edificio devono includere in sé una spiegazione e anzi - trattandosi in qualche modo di atti *contro* la natura – una giustificazione»²³⁶.

Le leggende rabbiniche parlano delle calamità che la morte di Abele – l'agricoltore ucciso dal fratello fondatore di città – provocò in tutto il creato. Anche Romolo, come Caino, è un fondatore fratricida e, in generale, si direbbe che sulla fondazione di una città gravi sempre il peso di una colpa.

Si può avere l'impressione che questa insistenza sulla sacralità del proprio spazio, connesso spesso al proprio comportamento e alla struttura del proprio corpo, impongano all'abitante della città un gravame insopportabile²³⁷.

Fare i conti con le responsabilità che assumiamo o non assumiamo rispetto al nostro ambiente di vita, ha sicuramente a che fare con un pesante carico di pulsioni, di dinamiche psicologiche e di rimozioni, sul quale si installa la visione di ciò che è «proprio» e «altrui» e delle conseguenti forme di convivenza.

Ma l'idea del palinsesto urbano non evoca solo stratificazioni temporali e disseminazioni spaziali, ma anche strategie unitarie, sintesi efficaci che si realizzano molto spesso in immagini, icone.

²³⁶ J. Rykwert, *L'idea di città*, cit., p. 205.

²³⁷ È significativo il fatto che Freud, nel 1909 consideri una simile situazione come un esempio tipico di isteria. A questo proposito, Rykwert riporta una frase di Freud: «*I nostri malati isterici soffrono di reminescenze*: i loro sintomi sono residui e simboli mnestici di determinati episodi traumatici. Un confronto con altri simboli mnestici in altri campi ci porterà forse a una comprensione più profonda di questo simbolismo. Anche le opere d'arte e i monumenti di cui adorniamo le nostre grandi città sono simboli mnestici di questo genere» (Ivi, p. 225).

Anche quando, proprio in virtù della sua analogia con l'inconscio, la città appare a Freud come una forma oscura, affascinante ed enigmatica, egli tende a privilegiarne le funzioni essenziali allo svolgimento della vita quotidiana. In fondo, la città di Freud è la nuova Vienna cinta dal Ring, trasformata in un efficace strumento di consumo e di produzione. Come la Parigi di Haussmann curò la viabilità, ma anche la grandiosità degli scenari delle strade e dei *boulevards*, non considerando mai la forma urbana nel suo valore simbolico, anche la Vienna di Freud, oscura la comprensione simbolica della struttura urbana – i grandi eventi e magari i grandi traumi – anche a motivo della diffusione dell'automobile, che riduce l'esperienza urbana alle funzioni essenziali dello spostamento.

Un monumento-simbolo spesso diventa un segno la cui presenza «significa», in modo a volte arbitrario, l'intera città: diventa un'icona, un logo che parla, dice, condensa, rappresenta, simboleggia, come il Colosseo per Roma o la *Tour Eiffel* per Parigi. Nei *monumenti-logo*²³⁸ la dimensione enunciazionale è molto forte: sono grandi apparati di visualizzazione che permettono un atto individuale e performativo che è quello dello sguardo sulla città, il riconoscimento della città in quanto vista e del soggetto in quanto vedente. Il loro essere segni riconoscibili nel corpo della città funziona come elemento organizzatore che le assicura un'identità. Questa modalità di rappresentare e di autorappresentare la città appartiene al nostro patrimonio iconografico e immaginario, a cui rinviamo, quasi inconsapevolmente, quando parliamo di città.

Tra di essi domina l'immagine della piazza e il senso della monumentalità. In particolare, il senso del monumento potrebbe rappresentare una funzione più generale, più pervasiva, e costituire un terreno d'indagine utile a individuare qualche carattere peculiare dell'attuale modalità comunicativa della città²³⁹. Oggi resta l'esigenza di monumenti, intesi come spazi di valore per la collettività e di particolare interesse per la memoria. Per comprenderlo, è possibile fare riferimento alle due radici della parola: *monumentum* e documento.

«La prima è la vera radice linguistica latina che contiene in sé un aspetto tecnico, significando “strumento della memoria”, e un aspetto di particolare solennità emotiva, essendo relato a *memento* e a *monere*, cioè a un senso imperativo e ammonitivo della memoria stessa»²⁴⁰.

«Documento» è evidentemente una radice acquisita, formatasi recentemente sulla scia del positivismo e dello storicismo contemporaneo. Si può proporre l'equivalenza tra monumento e documento per il senso di empatia e di prospettiva che esso sollecita. Ma la radice latina evoca anche l'aspetto del «memorabile» proprio di un

²³⁸ Cfr. I. Pezzini, *Visioni di città e monumenti-logo*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, cit., p. 44. La denominazione «monumento-logo» proposta da Isabella Pezzini appare a nostro parere straordinariamente efficace, perché riesce a condensare l'idea dell'aspetto storico-simbolico essenziale per ogni forma monumentale, con la sua capacità di comunicare attraverso una sintesi iconica, che presenta anche le caratteristiche *branding*. Non a caso spesso proprio intorno ai monumenti-logo si costruiscono sapienti strategie di marketing urbano.

²³⁹ Cfr. M. Nicoletti, *Monumento come mistero e come progetto*, cit., p. 183.

²⁴⁰ Ivi, pp. 184-185.

segno, che trascende i suoi significati documentari, e quelli a essi correlati, per comunicare qualcosa di misterioso e universale.

«In altri termini, il monumento è tale in quanto non soltanto comunica un evento, ma ne offre testimonianza positiva e documentabile con una forza di convincimento capace di suscitare l'intenso interesse di ogni individuo, che vi riconosce una parte di se stesso e lo fa sentire partecipe e lo coinvolge nel destino di una collettività, o, al limite, dell'umanità intera»²⁴¹.

L'idea che il bisogno di monumenti sia ancora significativa pare essere contraddetta dalle frequenti distruzioni, inferte direttamente o provocate per incuria, di oggetti monumentali o dalla loro riduzione, anche se continuano a conservare il ruolo di documenti, a meri spartitraffico o a strumenti utili per il marketing della città.

Non c'è dubbio che il significato documentario e simbolico del monumento sia legato a precise situazioni della cultura e dunque a specifici interessi umani che, in quanto tali, investono tutta la realtà. È necessario ripensare una funzione propulsiva delle risorse monumentali, a partire da quelle che simboleggiano esperienze collettive addirittura emblematiche della vita pubblica, come la piazza.

Per ripensare la funzione culturale, civile, comunicativa e simbolica di luoghi e oggetti monumentali, occorre oggi rileggere le motivazioni storico-culturali e le funzioni concrete che li hanno generati, e indagare sul loro eventuale evolversi nell'attualità. Ovviamente, la piazza italiana o l'*agorà* greca, pur rappresentando ancora un obiettivo (una sorta di idea regolativa) dell'architettura contemporanea, non potranno essere riproposte secondo i parametri tradizionali e ricalcare gli esempi passati, ma dovranno mostrare una specificità autonoma ancora da ricercare.

I simboli monumentali della città sono anche legati alle varie forme di rappresentazione con cui vengono presentati e narrati (poco tempo fa, la cartolina e la guida turistica, oggi schermi giganti o altre forme mediatiche). A partire dagli scopritori-inventori dell'immaginario della metropoli moderna (Balzac, Poe, Baudelaire, Benjamin), la visione della città reale si intreccia indissolubilmente con le immagini, le icone più o meno virtuali che della città sono prodotte dalla storia o dal sogno, dalla scrittura o dal cinema.

La città contemporanea, in generale, appare sempre più iconizzata: è la capacità di rendersi in forme iconiche che permette alle forme architettoniche di comunicare

²⁴¹ Ivi, p. 185.

immediatamente a una pluralità di pubblici la destinazione e l'intenzione dell'edificio. Le immagini-logo contribuiscono a trasformare la città sempre più decisamente in metafora: essi permangono i segni più determinanti di cui una città dispone, anche nei suoi continui processi di cambiamento e di evoluzione, per individuarsi in quanto tale. E, naturalmente, ciò induce precisi processi di identificazione nei cittadini che la attraversano, ne esperiscono e ne utilizzano gli spazi, ne modificano usi, superfici e strutture.

Questi processi non sono tuttavia esenti da criticità. L'icona, se banalizzata, rischia di diventare stereotipo, immobilizzato in una forma fissa. In questo modo l'immagine si svilisce, perde progressivamente di significato. E questa tendenza è spesso legata a precise strategie di marketing urbano, che attraverso opere di recupero del centro storico, tendono a «museificare» la memoria, facendo dei segni, degli oggetti e dei monumenti del passato non più che reperti.

Tuttavia, sotto altri aspetti, le immagini-simbolo possono diventare occasioni preziose e strumenti significativi per «fare memoria», per attendere a un vero e proprio «lavoro» della memoria, nel senso in cui già Freud lo intendeva: non un processo di ossessiva ripetizione e riproposizione dei ricordi o di fossilizzazione dei ruderi del passato. Il lavoro della memoria è ricostruttivo, immaginativo, intrinsecamente attivo,

I monumenti-logo, in quanto macrosegni identitari, per la città e i suoi abitanti, per gli architetti, per il turista, installano un percorso di visita autoriflessivo per tutti. Che cosa significano il Colosseo per i romani, *Piccadilly Circus* per i londinesi o la *Tour Eiffel* per i parigini? In che modo i monumenti, i palazzi, i templi, il tracciato delle strade, cioè i segni più incisivi dell'immagine pubblica della città, influenzano la coscienza che gli abitanti hanno del passato e delle novità sopraggiunte nel presente? Le scienze umane hanno spesso utilizzato concetti, anche piuttosto indeterminati, come *ethos*, «personalità», «indole» per sintetizzare le caratteristiche peculiari di una comunità, sotto molti aspetti condensate nei suoi monumenti simbolo. «Se si ammette che è possibile riassumere una città in termini di ethos dominante senza farle torto – ma ciò non è sempre possibile – allora è ragionevole cercare le radici di tale ethos»²⁴².

²⁴² U. Hannerz, *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 495.

Nell'analizzare la dimensione spaziale dell'organizzazione sociale e della cultura urbana, possiamo contare sulla capacità del monumento di essere emblema significativo di ogni realtà urbana, di essere insieme mistero e progetto di futuro.

C'è, quindi, una specifica capacità della città di autorappresentarsi, che appartiene al patrimonio iconografico e immaginario, a cui ci riferiamo, più o meno consciamente, quando parliamo di città.

La città ha saputo già da sempre produrre uno sguardo su se stessa per mezzo di uno specifico punto di vista: con una visione ad altezza d'occhi, a livello delle sue strade e piazze, o con una visione perpendicolare, dall'alto di una torre o di un campanile. Lo sguardo dal basso e lo sguardo dall'alto, prospettico, permettono due strategie differenti: il primo favorisce una presa parziale sugli oggetti perché permette di cogliere i dettagli anziché la configurazione; il secondo permette di guardare la città come esperienza organizzata, ricca, e di mettere tra parentesi gli intricati processi della vita collettiva e dell'esperienza quotidiana, in favore di una visione «a volo d'uccello»²⁴³.

Sappiamo che la visione della città dall'alto si è attestata, soprattutto a livello di immaginario, come sistema di rappresentazione molto prima di essere realizzabile con la costruzione di appositi artefatti. A partire dalla Torre di Babele la cultura umana ha manifestato il desiderio di «tirarsi fuori», di contemplare e controllare dall'alto lo spazio labirintico e complesso della città.

Roland Barthes propone due straordinari esempi di questa simbologia. Il primo riguarda la grande cattedrale di Parigi, che permette di sperimentare, con l'effetto fantastico di leggerezza dato dall'altitudine, un'incomparabile esperienza di visione e di «intellezione» insieme.

Ma la cattedrale, così come è vista e descritta nel suo romanzo da Victor Hugo, è nello stesso tempo anche un emblema del rifugio, definito non più attraverso la dimensione dell'altezza, ma attraverso quella della profondità insita nella secolare fantasticheria dell'antro e della grotta.

«Un rifugio è pienamente vissuto nella sua natura felice solo se viene confrontato con lo spazio aperto contro il quale si definisce: la nave si misura

²⁴³ Cfr. I. Pezzini, *Visioni di città e monumenti-logo, in Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, cit., p. 43.

con il mare, il castello con la pianura, la capanna con la foresta. *Notre-Dame* si oppone a Parigi, ma il colpo di genio sta nell'aver concepito questo confronto tra il monumento e i suoi dintorni non come la giustapposizione di due spazi, ma come il dialogo tra un'altezza e una distesa (...) Per Hugo non c'è un *fuori*, c'è un *sotto*: ed è lo stupendo quadro di Parigi vista a volo d'uccello...»²⁴⁴.

Un altro e più noto saggio di Barthes, quello sulla *Tour Eiffel* ripropone una nuova variante di questo simbolo²⁴⁵.

La *Tour* non si «contrappone» a Parigi, perché ne è al centro, la guarda in ogni sua parte, e da ogni sua parte è guardata. Trasforma Parigi in un oggetto totale e nel contempo la isola da tutto il resto del mondo.

Un'altra sua peculiarità è di apparire come un segno puro, quasi vuoto: un segno che quindi può essere riempito da molteplici e sempre nuove attribuzioni di significato, intellettuali e fantastiche. Questa è una delle ragioni per cui la *Tour* in tutto il mondo è entrata nell'immaginario umano, perché la sua forma le dona una cifra universale, infinita.

La ricchezza dei significati e degli effetti spaziali della *Tour* sono svariati, a partire dalla sua proprietà di separare il «vedere» e l'«essere visto».

«Come l'uomo è il solo a non conoscere il proprio sguardo, la *Tour* è l'unico punto cieco di un sistema ottico totale di cui essa costituisce il centro e Parigi la circonferenza. Ma in questo movimento che sembra limitarla, essa acquista una nuova potenza: oggetto quando la si guarda, essa diventa a sua volta sguardo quando la si visita, trasformando in oggetto – al contempo esteso e raccolto ai suoi piedi – quella Parigi che sino a poco tempo prima la stava guardando»²⁴⁶.

La *Tour* è un oggetto che vede, uno sguardo che è visto: questa dialettica fa di essa un monumento singolare che supera l'abituale separazione divorzio fra il «vedere» e l'«essere visto», realizzando un rimando continuo tra le due funzioni. L'effetto straordinario dato dall'altitudine attribuisce alla visione del panorama «un incomparabile potere di *intellezione*: il volo d'uccello, che qualunque visitatore della

²⁴⁴ R. Barthes, *La cattedrale dei romanzi*, in G. Marrone (a cura di), *Scritti. Società, testo, comunicazione*, Torino, Einaudi, 1998, p. 347.

²⁴⁵ Id., *La Tour Eiffel*, in G. Marrone (a cura di), *Scritti. Società, testo, comunicazione*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 411-435.

²⁴⁶ Ivi, p. 412.

Tour può per un istante far proprio, mette il mondo nella condizione di essere *letto* e non soltanto percepito»²⁴⁷.

Per svolgere in pieno la sua funzione e per diventare un monumento totale, è necessario che la *Tour*, anche se nata per celebrare la modernità, la scienza e la tecnica, sfugga alla ragione e alle sue forme. Perché ciò avvenga, il primo requisito è quello di non svolgere alcuno scopo utilitaristico. Malgrado sia stata concepita dai costruttori come oggetto finalizzato a usi scientifici (dalle osservazioni meteorologiche alle misurazioni aerodinamiche e sulla resistenza dei materiali...), la grande torre è in realtà un monumento totalmente inutile. E la sua perfetta inutilità è un fattore decisivo per la sua trasformazione in mito per il mondo intero e l'accrescimento del suo senso prettamente umano.

«Eiffel vedeva la sua torre come un oggetto razionale, serio, utile, simbolo della scienza e della tecnologia: gli uomini gliela rimandano nelle vesti di un grande sogno barocco, che tocca naturalmente i limiti dell'irrazionale. Questo doppio movimento è profondo: l'architettura è sempre stata sogno e funzione, espressione di un'utopia e strumento di confort»²⁴⁸.

Ma anche sotto questi aspetti essa presenta requisiti di originalità, in quanto la funzione pratica è praticamente assente. Storicamente, un oggetto inutile può essere giustificato solo se bello, se finalizzato esplicitamente a scopi estetici.

La *Tour Eiffel*, inizialmente non concepita come oggetto d'arte, ha trovato modo nei fatti di contrapporsi alla nozione secolare di bellezza, introducendovi come nuovo valore l'idea della «bellezza funzionale», affidata alle risorse e alle qualità espressive della tecnica. Il materiale con cui è costruita, il ferro, e l'ardita nervatura che intreccia una fitta rete di strutture solide e di vuoti, non è stata solo l'esaltazione della modernità, ma l'esperimento di una nuova modalità di costruire e di simboleggiare i bisogni umani.

La *Tour Eiffel*, con la sua straordinaria forza metaforica, è essenzialmente un grande sogno umano.

Sguardo, oggetto, simbolo, la *Tour* è tutto ciò che l'uomo ripone in lei, e questo tutto è infinito. Spettacolo guardato e guardante, edificio inutile e insostituibile, mondo familiare e simbolo eroico, testimone di un secolo e monumento sempre nuovo, oggetto inimitabile e continuamente riprodotto, la *Tour* è un segno puro, aperto a tutti i tempi, a

²⁴⁷ Ivi, 416.

²⁴⁸ Ivi, pp. 413-414.

tutte le immagini e a tutti i sensi, è, secondo Roland Barthes, una metafora senza freni²⁴⁹.

Malgrado la sua natura essenzialmente onirica e metaforica – o forse proprio grazie ad essa –, la *Tour* permette un'esperienza di visione e di intellesione di notevole rilevanza e complessità. Visitarla significa innanzitutto accedere a un'avventura dello sguardo e dell'intelligenza, poiché permette di sperimentare in modi nuovi l'esperienza del panorama in quanto cooperazione fra la memoria e la sensazione, offrendo la possibilità di ritrovare nell'immagine – e di riconfigurare – punti di riferimento, luoghi e percorsi noti.

Ma a questo si deve aggiungere un'ulteriore esperienza: dall'alto della grande torre gli uomini sono trasformati in spazio, l'umanità viene naturalizzata e acquisisce uno statuto analogo a quello della cose. Superando il semplice «guardare», magari per pochi attimi si può realizzare una «astrazione concreta» delle cose e dei viventi.

Accanto all'esigenza di guardare la città dall'alto, cogliendone alcuni aspetti e realizzando così un'esperienza preziosa, l'uomo sente anche l'esperienza – apparentemente opposta alla prima, ma perfettamente complementare – di cogliere direttamente e da vicino la presenza umana.

Dall'Ottocento in poi, la città in certi suoi aspetti appare come un irresolubile labirinto caotico, come un vorticoso sotterraneo, un *underground* che il cinema ha cercato di afferrare più volte con le sue immagini in movimento, ma in cui, dall'interno, non c'è possibile intelligibilità e, quindi, visibilità alcuna. Come già Benjamin e Baudelaire avevano osservato, la metafora (meglio, la «fantasmagoria») attraverso cui osservare la città è la «folla», immagine chiave in grado di racchiudere le nozioni opposte e simmetriche di massa e di solitudine, di opacità e di trasparenza. Ecco allora che il labirinto della metropoli, come suggerisce un racconto di Borges²⁵⁰ rischia di trasformarsi nel più terribile dei labirinti, ovvero nel deserto.

²⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 432-433.

²⁵⁰ J. L. Borges, *I due re e i due labirinti*, in *L'Aleph*, Milano, Adelphi, 1998, p. 110. Nel precedente racconto, tra l'altro, il labirinto in cui muore un altro re è circolare, ma è così vasto da non poterne vedere neppure la curvatura.

CAPITOLO V

LEGGERE LA CITTÀ: LE PRATICHE URBANE

5.1 ARCHITETTURA E NARRATIVITÀ. LA RIFLESSIONE DI PAUL RICOEUR

La città non è un tema frequentato da Paul Ricoeur nella sua amplissima produzione. La città compare esplicitamente in alcuni testi degli anni sessanta, ma implicitamente essa percorre tutta l'opera, allorché sia interpretata come forma socio-politica, poiché sottende le riflessioni che incrociano i temi ricoeuriani dell'etica, della politica, della società, dell'umana convivenza.

Tuttavia, un saggio recente sembra lasciare apparentemente sullo sfondo una lettura politica, per rileggere il tema della città collocandolo entro l'orizzonte dei suoi interessi narrativi, a nostro parere con risultati di grande interesse sul piano teorico. Mi riferisco al testo *Architettura e narratività*²⁵¹ pronunciato in occasione della XIX Esposizione Internazionale della Triennale di Milano del 1994 dedicata a *Identità e differenze*.

Ricoeur affronta dunque il tema della città attraverso registri diversi che pure si intrecciano e si articolano tra loro: da un lato le questioni etiche e politiche sottese ai fenomeni sociali e ai cambiamenti in corso, dall'altro la materialità della città costruita e la sua possibilità di essere letta come racconto dello spazio.

Nel contesto dei grandi mutamenti che interessano la città postmoderna, Ricoeur riconosce immediatamente che il cambiamento urbano è anche mutamento umano: lo stravolgimento della città è parallelo a quello della vita e la sofferenza urbana diviene patologia sociale. In *Urbanizzazione e secolarizzazione* egli parla esplicitamente di «patologia della città»²⁵² legata agli straordinari mutamenti cui è soggetta. Tale

²⁵¹ Il testo è stato pubblicato in più versioni: una in P. Ricoeur, *Architecture et narrativité*, in «Urbanisme», n. 303, Nov/Dec, 1998; una seconda in *Identità e differenze*, Milano, Electa, 1996. Quest'ultima è stata poi ripresa in P. Derossi, C. De Luca, E. Tondo (a cura di), *Architettura e narratività*, Milano, Unicopli, 2000, pp. 9-19.

²⁵² P. Ricoeur, *Urbanisation e sécularisation*, in «Christianisme social», n. 75, 1967, pp. 327-341, trad. it: F. Riva, *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, Roma, Città Aperta, 2008, p. 84.

accelerazione dei cambiamenti porta con sé anche forme di patologia sociale: nell'immagine della città si travasa una sofferenza urbana che è sofferenza sociale: la città, infatti, condensa e rende visibili le forme patologiche della convivenza. La città appare e viene tematizzata là dove si mette a fuoco la modalità umana della convivenza, così come tale modalità trova riferimenti precisi nelle forme urbane e nell'atto stesso del costruire.

Lontani in apparenza, il costruire e il raccontare, lo spazio e il tempo, presentano invece ciascuno al proprio interno una molteplicità di significati che li apre l'uno all'altro.

Il tentativo è quello di trasporre sul piano architettonico le categorie legate alla dialettica della triplice *mimesis* introdotta in *Tempo e racconto*²⁵³: prefigurazione, configurazione e rfigurazione. Laddove la narrazione risultava quale soluzione poetica alle aporie della temporalità, in *Architettura e narritività* essa si confronta con una forma che non aveva precedentemente preso in considerazione, quella della spazialità. La rilettura narrativa del progetto genera nella riflessione ricoeuriana una compenetrazione nuova tra raccontare e costruire, che poggia sui concetti di testo, contesto e identità narrativa.

Prima di vedere in che modo Ricoeur intrecci le realtà della pietra e della parola, gli atti del costruire e del raccontare, per proporre un nesso tra il tempo del racconto e lo spazio del costruire, è opportuno tornare brevemente a *Tempo e racconto* e alla triplice *mimesis*.

Il *mythos*, che secondo Ricoeur è la categoria inglobante del racconto – inteso come intrigo, intreccio, costruzione di trame – è un concetto molto complesso, poiché non si riduce all'idea di schema della storia narrata o di sunto degli avvenimenti. Il *mythos* è eminentemente *mimesis praxeos*, un'operazione mimetica riferita a un'azione. Per Ricoeur, la coppia *mimesis-mythos* è un'imitazione creatrice e ordinatrice che assume un triplice senso: mimesi come pre-comprensione dell'azione, in quanto l'azione umana è già in una certa misura prestrutturata linguisticamente e simbolicamente; mimesi come capacità dell'opera narrativa di dare ordine, di configurare il mondo delle azioni e

²⁵³ Cfr., P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book, 1986; *Tempo e racconto II. La configurazione del racconto di finzione*, Milano, Jaca Book, 1987; *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1988.

dell'esperienza umana; infine, mimesi come capacità dei testi narrativi di rfigurare l'azione e l'esperienza e di alimentare in questo modo una nuova prassi.

È in questa triplice dialettica che la temporalità appare come la principale posta in gioco. Il mondo dispiegato da qualsiasi attività narrativa è sempre un mondo temporale. Il tempo diventa umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo; per contro, il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell'esperienza temporale. Ecco che il racconto, con la sua configurazione di intrigo, riesce a sciogliere poeticamente – certo non a risolvere – le aporie del tempo, che la speculazione filosofica non riesce a districare.

Ciò che qui importa è notare come l'idea stessa di funzione narrativa, in quanto distinta da quella di forma o di struttura narrativa, orienti la riflessione ricoeuriana verso l'idea che raccontare è un atto di discorso che punta fuori di sé, fuori dell'atto linguistico chiuso in se stesso, verso la possibilità di un qualche «rimaneggiamento del campo pratico del suo ricettore»: è possibile pensare e scrivere del tempo allorchè si comprende l'intima connessione, il legame significativo tra la funzione narrativa e l'esperienza umana della temporalità. Guardati da questo punto di vista, i tre volumi di *Tempo e racconto* sviluppano e discutono l'idea che il racconto «porta a compimento la sua corsa soltanto nell'esperienza del lettore, il quale “rifigura” l'esperienza temporale»²⁵⁴. Sembra, dunque, la rfigurazione il momento fondamentale dell'attività narrativa.

Ma cosa accade se al posto del tempo e delle sue aporie sono lo spazio e le infinite possibilità di essere abitato, e se al posto della trama che intreccia la lievità delle parole è l'arte della costruzione che compone la materialità delle pietre?

Ciò che egli vuole indagare è la dimensione narrativa dell'architettura, o la dimensione temporale dello spazio architettonico, nell'intento di intessere la spazialità del racconto con la temporalità del progetto. L'intento teorico appare in tutta la sua chiarezza:

«Vorrei dimostrare come la perfetta integrazione dei due motivi costituisca l'orizzonte di senso di un percorso a tappe che via via riduce l'intervallo iniziale che separa la narrativa letteraria dal progetto architettonico iscritto nella “pietra”, e quindi il tempo dallo spazio. Si vedrà quindi come il tempo raccontato si avvicini progressivamente allo spazio costruito – e viceversa – fino a quando il

²⁵⁴ Id., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 78.

concetto di architettura narrativa, o di narratività architettonica, non apparirà come il limite di un complicato processo di approssimazione»²⁵⁵.

Ricoeur è convinto che tra narrare il tempo e costruire lo spazio si giochi la possibilità di un'intellegibilità incrociata, in cui l'una dialettica contribuisca alla comprensione dell'altra e viceversa. Per mostrare tale intellegibilità fa uso della struttura di analisi proposta nella triplice mimesi di prefigurazione, configurazione e rfigurazione: l'ipotesi è che lo scarto tra narratività e architettura si riduca nel passaggio da una fase alla successiva, in modo che alla fine del percorso si completi lo scambio tra spazialità del racconto e temporalità del progetto.

Al primo livello di precomprensione, quello della *prefigurazione*, occorre partire dall'insieme vitale di abitare-costruire così come emerge dal *Lebenswelt*. C'è una dimensione dell'abitare-costruire che è coestensiva alla storia dell'uomo: per questo non si possono disgiungere le due attività. Abitare non è riducibile all'idea della casa, del rifugio: nell'abitare c'è già la prefigurazione della narrazione che è costituita dai racconti delle azioni che gli uomini compiono nell'abitare. Si tratta delle storie che si svolgono già da sempre in uno spazio: abitare consiste in una serie di azioni e di riti sociali, di ritmi di arresto e di pausa, ma anche di movimenti e di spostamenti.

L'atto della *configurazione* mostra chiaramente l'esibizione della dimensione temporale e narrativa del progetto architettonico: si tratta di uno spazio-tempo in cui valori narrativi e architettonici si scambiano. Così, a livello del fare architettonico, il tratto caratteristico dell'atto configurante consiste nella sintesi spaziale dell'eterogeneo (così come il racconto ne era sintesi temporale). Lo spazio costruito richiede tempo: «ogni nuovo edificio presenta nella costruzione (al tempo stesso atto e risultato dell'atto) la memoria pietrificata dell'edificio che si costruisce. Lo spazio costruito è tempo condensato»²⁵⁶. Nell'architettura lo spazio incorpora il tempo: nel gesto architettonico la pietra si fa durata, si fa tempo, memoria e progetto insieme. Anche ciò che è costruito parla e racconta, perché anche l'architettura è linguaggio: arte del racconto e arte della costruzione si incontrano rappresentando entrambe una vittoria provvisoria sull'effimero.

²⁵⁵ Id., *Architettura e narratività*, in in P. Derossi, C. De Luca, E. Tondo (a cura di), *Architettura e narratività*, cit., p. 9.

²⁵⁶ Ivi, p. 15.

L'atto configurante qui consiste anche nell'inserimento dell'edificio entro un contesto di edifici e di paesaggio: iscrivere una nuova costruzione in un sistema di costruzioni preesistente è l'atto di nascita stesso della città. Così il carattere storico e intertestuale del costruire architettonico entra in dialogo con l'urbanistica. In questo senso,

«anche la città mette in intrigo, anch'essa cerca di rendere intelleggibili le azioni più caotiche della vita spontanea, anche la città intreccia racconti dove il progetto razionale dello spazio costruito diventa memoria. [...] La città è un fenomeno intertestuale»²⁵⁷.

Ogni volta un nuovo atto configurante, all'interno di un contesto urbano già costruito, porta con sé la traccia di tutte le storie di vita iscritte. Costruire la città non è mai un gesto singolo, ma un costruire insieme, entro un contesto.

Considerando il livello di riflessività, l'architettura presenta una razionalità interna e una teorizzazione paragonabile a quella narratologica. In questo senso, è possibile leggere nello spazio urbano la storia sedimentata delle forme culturali: la monumentalità assume, dunque, nella città il significato propriamente etimologico di «documento». È evidente come non solo la dimensione del passato sia significativa per l'atto del costruire, ma anche la sua proiezione nel futuro nella definizione del progetto architettonico.

Rispetto infine alla storicità delle teorie e delle concezioni architettoniche, secondo Ricoeur il formalismo concettuale incontra un limite nella rappresentazione dei bisogni degli abitanti, ma le due istanze devono essere reciprocamente temperate, per evitare su entrambi i fronti le secche dell'ideologia.

Ma è «al momento della rfigurazione che narratività e architettura scambiano il loro significato, nelle nuove possibilità di abitare il mondo aperte insieme dall'arte di raccontare e dall'arte di costruire»²⁵⁸. Tale scambio di significati è espresso nel concetto di *cronotopo* di Bachtin.

Se al momento della prefigurazione il legame tra abitare e costruire era così stretto da non far percepire quale atto precedesse e quale seguisse, al momento della configurazione è stato l'atto del costruire a prevalere, nella forma del progetto

²⁵⁷ F. Riva (a cura di), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, Roma, Città aperta, 2008, p. 31.

²⁵⁸ P. Ricoeur, *Architettura e narratività*, in P. Derossi, C. De Luca, E. Tondo (a cura di), *Architettura e narratività*, cit., p. 17.

architettonico. Ora, nella prefigurazione, l'abitare è assunto come risposta o come reazione al costruire, sul modello dell'azione della lettura. L'abitare esprime, infatti, non solo bisogni, ma aspettative che il progetto incontra o disattende. E come la lettura chiede un approccio intertestuale e polifonico, così un abitare attivo implica una rilettura della città e dell'ambiente urbano, del contesto fatto di edifici, ma anche di spazi vissuti e di storie di vita. Ciò richiede che l'essere-stato del passato sia traccia, non resto, ma testimonianza di ciò che deve essere salvaguardato nonostante il suo non-essere-più: questo è il potere della pietra che dura e resiste al tempo.

Ed è a questo punto che Ricoeur introduce il riferimento al *testo della città*, poiché è precisamente in questo spazio reale e immaginario che il tempo raccontato e lo spazio costruito rimandano l'uno all'altro e non si lasciano pensare separatamente. Ciò è garantito da quello che egli chiama il mondo del testo. Il lettore coglie il senso della storia raccontata unitamente al mondo proiettato dal testo: egli può confrontare il suo mondo vissuto con il mondo del testo. Allo stesso modo anche l'abitante della città legge e confronta il testo che questa è diventata grazie all'articolazione del costruire.

«La rificazione del costruire attraverso l'abitare è il momento degli scarti: scarto tra la razionalità di un progetto e la sua vivibilità; e scarto tra i bisogni a cui si appella il costruire e le attese congiunte a quei bisogni; scarto infine tra le politiche, urbanistiche e non, e la loro sopportabilità»²⁵⁹.

Attraverso la reciproca permeabilità del tempo e dello spazio, Ricoeur recupera l'idea di «luogo della memoria». Memoria è qui intesa nella distinzione che è anche di Freud tra memoria-ripetizione e memoria-ricostruzione: si tratta di un lavoro della memoria – da contrapporre alla ripetizione e alla riproposizione ossessive del passato – che è essenzialmente ricostruttivo: in esso si intrecciano la cura per il passato e l'apertura al futuro. È questa una memoria attiva, immaginativa, ricostruttiva.

Il saggio *Architettura e narrativa* si conclude con il richiamo al motivo dell'«itinerranza»: essa costituirebbe l'interlocutore spaziale dell'identità narrativa, a metà strada tra il domestico e l'erranza. Con l'itinerranza lo spazio e il tempo si integrano nel cronotopo: «con questo strano vocabolo [...] vengono intrecciate nella

²⁵⁹F. Riva (a cura di), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, cit., p. 31.

forma dell'intrigo e del paradosso l'elemento dell'abitare come stare e l'elemento dell'abitare come continuo errare»²⁶⁰.

Il motivo dell'itinerranza è presente non solo in questo saggio, ma anche in *Urbanizzazione e secolarizzazione* e soprattutto in *La memoria, la storia, l'oblio*²⁶¹, dove si colora sempre più di una rilevanza etica, oltre che narrativa. Il concetto di itinerranza accompagna, infatti, tanto la responsabilità per l'umano, quanto quella per la città: nella città essa diviene così «visita, narrazione, erranza. È spazio che si fa tempo, tempo che si fa spazio. È corpo vissuto: condizione umana, condizione urbana»²⁶².

Franco Riva, commentando i testi ricoeuriani, intreccia anche il motivo dell'itinerranza con quanto Ricoeur chiama «il cordoglio della comprensione totale»²⁶³: la città rifugge letture semplici poiché allude a un'unità plurale, a una mediazione sempre imperfetta, che impedisce forme di comprensione totalizzanti a favore dell'itinerranza. Essa è la stessa condizione umana, sospesa tra stare ed errare, itinerare, smarrirsi. Ma è anche la città stessa che si mette in movimento, per errare, itinerare, smarrirsi.

La rifigurazione porta in scena l'abitante e le sue modalità di leggere, usare, vivere i luoghi – costruiti e non – : attraverso questo ribaltamento della prospettiva, lo sguardo si focalizza ora sulle *pratiche* più significative con cui le persone vivono i luoghi trasformandoli da spazi costruiti in spazi agiti, da spazi architettonici in spazi antropologici.

5.2 MICHEL DE CERTEAU: LE PRATICHE «DAL BASSO»

Michel de Certeau, negli anni Ottanta, ha indagato i meccanismi della vita quotidiana a partire dagli abituali e ripetuti atti di consumo per vederne l'effetto nel modo di praticare e riconfigurare la vita urbana. La sua attenzione si concentra sulla logica creativa, sulle «tattiche silenziose e sottili» che ciascun consumatore,

²⁶⁰ P. A. Rovatti, *Architettura e narritività nel pensiero di Paul Ricoeur. Storia di un'applicazione inaspettata*, in P. Derossi, C. De Luca, E. Tondo (a cura di), *Architettura e narritività*, cit., p. 68.

²⁶¹ Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Cortina, 2003, p. 211; cfr. Id., *Urbanizzazione e secolarizzazione*, in F. Riva (a cura di), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, cit., p. 83.

²⁶² F. Riva (a cura di), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, cit., p. 16.

²⁶³ P. Ricoeur, *Architecture et narritivité*, in «Urbanisme», n. 303, Nov/Dec, 1998, p. 51.

apparentemente votato alla passività e alla disciplina, mette in pratica e attraverso cui modifica e per certi versi sovverte, a volte anche impercettibilmente, ciò che la produzione sembra imporgli come ordine costituito.

Ne *L'Invenzione del quotidiano*, de Certeau oppone alla cultura dotta e canonizzata una proliferazione disseminata di attività e modi di fare che sono creativi ma perituri e, in quanto tali, non immediatamente capitalizzabili. Si assegna il compito di raccontare l'ordinario, di descrivere una storia muta e soprattutto mai documentata, di cui l'analisi stessa è parte: «per leggere e scrivere la cultura quotidiana, bisogna riapprendere operazioni comuni e fare dell'analisi una variante del suo oggetto»²⁶⁴.

Al centro dell'analisi vi è, dunque, non tanto il soggetto individuale né le comunità che ne deriverebbero, quanto i modi di funzionamento o gli schemi che presiedono le operazioni dei singoli e dei gruppi. L'intento è quello di mostrare non solo i significati del consumo, ma anche le logiche operative,

«le *combinatorie di operazioni* di cui si compone anche (se non esclusivamente) una “cultura”, e di riesumare i modelli caratteristici degli utenti, la cui condizione di dominati (che non vuol dire passivi o docili) viene nascosta sotto la definizione pudica di consumatori. Il quotidiano si inventa attraverso mille forme di *bracconaggio*»²⁶⁵

Il concetto di «bracconaggio» per de Certeau riguarda le pratiche più diverse, dalla lettura dei testi ai percorsi urbani, dalla conversazione alla cucina, e riveste in sostanza tutte le ritualità quotidiane con cui non solo ci rapportiamo agli oggetti e agli spazi, facendoli nostri, ma con cui affrontiamo anche l'«autorità» in essi iscritta, in mano al potere politico istituzionale o a chi esercita il «dominio» attraverso la scrittura, attraverso la rappresentazione del reale per mezzo della parola scritta.

Ciò che egli mette in luce è l'*uso* che viene fatto degli «oggetti sociali» da parte di gruppi o individui, che implica sia il piano dei comportamenti sia quello delle rappresentazioni. Per esempio, non basta analizzare ciò che viene trasmesso dalla televisione e la quantità di tempo passata davanti allo schermo, ma occorre anche studiare ciò che il consumatore assume, rielabora, «produce» durante queste ore e di fronte a queste immagini. Lo stesso vale per l'uso dello spazio urbano, dei prodotti acquistati al supermercato e anche dei racconti che i *media* trasmettono e fanno

²⁶⁴ M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 1990, p. 3.

²⁶⁵ Ivi, p. 6.

circolare. È necessario svelare quanto i consumatori «fanno» – egli parla di fatto di una produzione, di una poietica – effettivamente dei prodotti, malgrado l'enorme potere dei sistemi di produzione (televisiva, commerciale, urbanistica, ecc.).

«A una produzione razionalizzata, espansionistica e al tempo stesso centralizzata, chiassosa e spettacolare, ne corrisponde un'altra, definita "consumo": un'attività astuta, dispersa, che però si insinua ovunque, silenziosa e quasi invisibile, poiché non si segnala con prodotti propri, ma attraverso i *modi di usare* quelli imposti da un ordine economico dominante»²⁶⁶.

L'attualità di de Certeau è confermata anche dal fatto che la sua antropologia del quotidiano ha anticipato le analisi sul gusto derivante dal consumo dei prodotti culturali più disparati, dagli spazi urbani ai centri commerciali, mostrando il legame che questo consumo realizza, nell'ambito dei processi di globalizzazione, con la formazione di culture locali.

Per molto tempo, si sono concentrate l'attenzione e l'elaborazione sul momento della produzione, mentre il momento del consumo è stato a lungo interpretato meramente come affermazione di un particolare status sociale oppure come atto secondario e frivolo, non a caso in genere relegato alla sfera femminile. Il consumatore, o, meglio, la consumatrice è rimasta a lungo un soggetto sostanzialmente passivo che subisce l'attività, le regole, le attribuzioni di senso e dunque il potere insito nell'atto di produzione e nei soggetti a cui è affidato.

Dopo che per decenni il consumatore viene considerato costretto alle logiche di un'industria culturale che gli impone desideri e bisogni, senza alcuna possibilità di sottrarvisi, dagli anni '70 e '80 le pratiche quotidiane di consumo cominciano a essere comprese come gesti in cui si articolano processi di identificazione e di differenziazione culturale. I soggetti sociali sono così classificati dalle loro stesse classificazioni, dal loro sistema di abitudini acquisite, e perciò si distinguono proprio a partire dalle loro stesse distinzioni²⁶⁷.

²⁶⁶ Ivi, p.7.

²⁶⁷ Prima delle analisi de Certeau e di Foucault, gli studi sulle pratiche di consumo subordinavano l'aspetto semiotico e antropologico iscritto nella fruizione dei beni e degli spazi sociali a criteri di distinzione dei consumatori che, *a priori*, ne circoscrivono l'identità, senza che venga ammessa la possibilità di usi diversi, e quindi di significati diversi dello stesso prodotto. Pertanto, ciascun individuo è apparentemente condannato a consumare in base a ciò che è già. Nelle nuove analisi, invece, emerge l'idea che ciascuno diviene ciò che consuma: il consumo non serve così a mostrare e ad affermare un'identità socialmente strutturata, quanto a costruirla fin dalle sue fondamenta.

De Certeau a più riprese nel libro si confronta con Foucault. Se Foucault si concentra soprattutto sull'analisi dei «dispositivi» messi in atto dagli apparati del potere, cioè le procedure minuscole («microfisica del potere») attraverso cui il potere realizza forme di sorveglianza generalizzata, de Certeau si concentra invece su una disamina preziosa delle molteplici forme surrettizie che assume la creatività dispersa, tattica e minuta degli individui o dei gruppi.

«Se è vero che il reticolo delle “sorveglianze” si precisa e si estende ovunque, tanto più urgente è svelare in che modo un’intera società non si riduca ad esso; quali procedure comunemente diffuse (anch’esse “minuscole” quotidiane) vengano adottate per eludere i meccanismi della disciplina conformandovisi ma solo per aggirarli; e infine “quali modi di fare” costituiscano la contropartita, per i consumatori (o i “dominati”), delle tecniche silenziose utilizzate per assicurare l’ordine politico e sociale»²⁶⁸.

L’oggetto della ricerca si precisa così in un’«antidisciplina» costituita dalla trama di queste attività, di cui si deve recuperare la logica, rinvenire la possibile forma ricorrente, guardando al modo con cui discipline diverse hanno cercato di descrivere le pratiche culturali in quanto azioni, ovvero come risultati di riti codificati e di operazioni di *bricolage*, frutto dell’intreccio di modelli di aspettative e contrattazioni continue.

Ma questi processi avvengono nel campo del funzionamento della lingua, dal quale de Certeau cerca di ricostruire anche ciò che accade nell’uso, equiparando quest’ultimo agli atti locutori, alle diverse tattiche di enunciazione con cui i parlanti mettono in pratica la loro competenza linguistica (l’insieme «ricevuto» di regole, la grammatica) per produrre frasi proprie. Si avvicina alla tattilità delle interazioni umane fondate sui linguaggi del corpo, del non-sapere, e soprattutto viola il tabù con cui da sempre l’occidente ha privilegiato il potere della scrittura.

A questo proposito, come vedremo, sarà la pratica della lettura ad essere riconsiderata in tutto il suo potenziale poetico di creatività. De Certeau dissacra, in un certo senso, gli status stessi dello *scrivere* e dunque la tradizione del libro come pratica moderna del dominio. In questo senso, in particolare, la scissione tra alfabeto e voce motiva la tematizzazione degli spazi narrativi come forme territoriali dell’agire sociale e dei suoi conflitti²⁶⁹.

²⁶⁸ Ivi, p. 9.

²⁶⁹ A. Abruzzese, *Prefazione*, in M. de Certeau, *L’invenzione del quotidiano*, cit., p. XV. Come sottolinea Abruzzese, anche da questo punto di vista, appare evidente come la prospettiva aperta da de Certeau individui con considerevole anticipo alcune aree di ricerca (dall’etnografia alla semiologia) oggi

La prospettiva di de Certeau introduce un quadro di riferimento analitico completamente rinnovato: nelle tensioni dialettiche tra scrittura e lettura, come tra produzione e consumo, tra testo e voci o ascolto, concentra l'attenzione sul secondo termine del confronto, privilegiando così un'interpretazione della quotidianità che sappia valorizzare la dimensione espressiva del corpo, l'esperienza sensoriale del presente, le forme dell'abitare...

La ricerca di de Certeau si colloca entro lo scarto tra una «produzione primaria» (di immagini, linguaggi, rappresentazioni) e una «produzione secondaria» che si cela dietro i procedimenti con cui viene utilizzata. Egli afferma che potrebbe assumere a modello teorico la produzione di frasi con un vocabolario e una sintassi ricevuti: l'atto locutorio, con tutte le tattiche enunciative che comporta, non è infatti del tutto riconducibile alla conoscenza della lingua.

«Ponendosi nella prospettiva dell'enunciazione [...] si privilegia quest'ultimo, poiché l'atto di parlare *opera* nel campo di un sistema linguistico; mette in gioco un'*appropriazione*, o una riappropriazione, della lingua da parte di chi la parla; instaura un *presente* relativo a un momento e un luogo; e stabilisce un *contratto* con l'altro (l'interlocutore) in una rete di spazi e di rapporti»²⁷⁰.

Le congiunture in cui tali pratiche si esplicano, i loro margini e i loro confini, dipendono anche da rapporti e campi di forza. Sono numerosi – in maggioranza – coloro che, pur acquistando, pagando i prodotti-spettacolo che scandiscono un'economia produttivistica, mettono in atto procedure per un uso proprio di questi prodotti. Ma questa maggioranza non è omogenea, e lo spazio di critica o di creatività di un immigrato davanti alla televisione è sicuramente diverso di quello di un diplomato o laureato occidentale. Dispositivi analoghi, giocando su rapporti di forza ineguali, non producono effetti identici.

«Il rapporto fra le procedure e i campi di forza in cui queste intervengono deve introdurre dunque un'analisi *polemologica* della cultura. Al pari del diritto (che ne è un modello) la cultura dà articolazione ai conflitti e di volta in volta legittima, spiazza o controlla la ragione del più forte»²⁷¹.

particolarmente attente ai media proprio in quanto luoghi di transizione tra le grandi narrazioni della società di massa e le procedure metaforiche messe in atto dall'autogenerarsi delle piccole narrazioni.

²⁷⁰ Ivi, p. 8.

²⁷¹ Ivi, p. 13.

Bisogna quindi considerare il consumo come una pratica attraverso cui ciascun consumatore enuncia, e cioè si riappropria, riarticola, ciò che il sistema gli offre. L'enunciazione in questa prospettiva diventa una vera e propria tattica che si contrappone alle strategie della produzione, che sono poi quelle proprie delle istituzioni, della cosiddetta razionalità politica, economica e scientifica. La *strategia* è infatti un

«calcolo dei rapporti di forza che diviene possibile a partire dal momento in cui un soggetto di volontà e di potere è isolabile in un “ambiente”. Essa presuppone un luogo che può essere circoscritto e fungere dunque da base a una gestione dei rapporti con un'esteriorità distinta»²⁷².

Le *tattiche* al contrario non hanno un fondamento, né possiedono frontiere in base alle quali l'*altro* diviene una totalità visibile. E se il *proprio* della strategia è la vittoria dello spazio sul tempo, la tattica dipende da quest'ultimo, che deve cogliere al volo per poterne avere dei vantaggi. La tattica non capitalizza, non tesauroizza, gioca con eventi per mutarli in occasioni, combina entro un tempo contingente elementi eterogenei la cui sintesi non ha la forma di un discorso compiuto, bensì quella propria del fare e della combinazione stessa. È in questo senso allora che le tattiche di cui, ma anche con cui, si compone il quotidiano, quali il parlare, il leggere, il cucinare, il fare spesa, sono produzioni silenziose grazie alle quali il mondo di chi consuma si introduce in quello di chi produce.

Diviene importante guardare a come nell'uso si stabilisca un equilibrio tra creatività e regole, e quindi guardare all'interrelazione tra consumo e produzione, alla natura situata delle pratiche quotidiane, vale a dire al contesto di consumo ove i confini tra diversi spazi, pubblico e privato, collettivo e individuale, risultano in ogni caso mobili.

Negli ultimi anni, la tematica del consumo ha visto l'emergere di un'attenzione e di un'indagine critica delle pratiche locali e quotidiane intese come particolari operazioni attraverso cui, per esempio, si reinterpretano le strategie di produzione globali. Inoltre, si afferma il ruolo del consumo nel definire modelli spaziali e percorsi, nell'unire territori altrimenti separati: pratiche che contribuiscono a una modificazione generale del senso del luogo, che conduce gli spazi fisici a separarsi dalle comunità, e queste a creare nuovi spazi, più o meno virtuali, di consumo.

²⁷² Ivi, p. 15.

L'analisi del modo con cui le pratiche degli abitanti reinterpretano la città parte dalla vista di Manhattan dall'alto del 110° piano del *World Trade Center*, con l'apparizione di un'ondata di linee verticali.

«La massa gigantesca s'immobilizza sotto i nostri occhi. Si tramuta in una testurologia dove coincidono gli estremi dell'ambizione e del degrado, le contrapposizioni brutali di razze e stili, i contrasti fra i palazzi edificati solo ieri, e già ridotti a pattumiere, e le irruzioni urbane della luce che sbarrano lo spazio. A differenza di Roma, New York non ha mai imparato l'arte di invecchiare giocando su tutti i passati. Il suo presente s'inventa, di ora in ora, nell'atto di gettare l'acquisito e di sfidare il futuro»²⁷³.

Vedere un vero e proprio cosmo interroga sulle ragioni che portano al piacere di «vedere l'insieme», che in questo caso è il più smisurato dei testi umani. Salire sul *World Trade Center* trasfigura lo spettatore in *voyeur*²⁷⁴: interpone una distanza, trasforma in un testo che si ha sotto gli occhi il mondo e permette di interpretarlo dall'alto. De Certeau parla di una vera e propria «pulsione scopica», per la quale la finzione del sapere – il suo inganno – consiste nell'essere quest'occhio. Infatti, la volontà di vedere la città ha preceduto i mezzi per soddisfarla: i dipinti medievali e rinascimentali raffiguravano una città vista in prospettiva. Ma la medesima «pulsione scopica» ossessiona i fruitori delle strutture architettoniche, materializzando oggi l'utopia che fino a ieri era solo raffigurazione. Le torri continuano a rendere decifrabile la complessità della città e fissare in un testo trasparente la sua opaca mobilità.

La città panorama è un simulacro teorico (ossia visivo), un quadro che ha come condizione di possibilità un misconoscimento delle pratiche. Il dio-*voyeur* che crea questa finzione conosce solo le forme, deve sottrarsi all'oscuro intreccio dei comportamenti quotidiani e restarne estraneo.

«Ma coloro che vivono quotidianamente la città, a partire da soglie in cui cessa la visibilità, stanno “in basso”. Forma elementare di questa esperienza sono i passanti [...], il cui corpo obbedisce ai pieni e ai vuoti di un “testo” urbano che essi scrivono senza poterlo leggere. Si aggirano in spazi che non si vedono, ma di cui hanno una conoscenza altrettanto cieca dei contatti fisici amorosi. L'incrocio dei loro cammini, poesie insapute di cui ciascun corpo è un elemento firmato da molti altri, sfugge alla leggibilità. È come se un accecamento caratterizzasse le pratiche organizzatrici della città abitata»²⁷⁵.

²⁷³ Ivi, p. 143.

²⁷⁴ Cfr. Ivi, p. 144.

²⁷⁵ Ivi, p. 145.

Vi è un'estraneità del quotidiano, sfuggente alle totalizzazioni immaginarie dell'occhio, che è priva di superficie: pertanto, per de Certeau, il vedere è la conoscenza dell'ordine dei luoghi e l'andare è la conoscenza e la pratica delle azioni. Essi si oppongono come la mappa al percorso o all'itinerario. Egli constata che nel rapporto tra «vedere» e «fare» nel linguaggio comune, il primo domina manifestamente, perché il vedere è proprio del discorso scientifico. Ed è «da questo insieme» urbano che mette in secondo piano il panorama visuale, che de Certeau cercherà di sceverare le pratiche estranee allo spazio «geometrico» o «geografico»²⁷⁶.

La città-concetto, permette di concepire e costruire lo spazio a partire da un numero finito di caratteristiche stabili, isolabili e articolabili l'una sull'altra; offre cioè capacità di pensare e di organizzare la pluralità. Invece le pratiche, che sono indicative del fatto urbano, connesse alle molteplici e variabili condizioni di possibilità e legate allo spazio, sono l'«impensato» della città²⁷⁷. È quindi indispensabile analizzare le pratiche minute, singolari e plurali, che un sistema urbanistico dovrebbe gestire o sopprimere e che, invece, sopravvivono al suo deperimento; seguire il pullulare di queste procedure che, ben lungi dall'essere controllate o eliminate, si sono rafforzate, sviluppandosi e insinuandosi tra le reti di sorveglianza.

Oggi, se nel discorso la città funge da punto di riferimento totalizzante e mitico per le strategie economiche, sociali e politiche, la vita urbana lascia sempre più affiorare ciò che al progetto urbano sfugge. Il linguaggio del potere si «urbanizza», ma la città è campo di battaglia di fattori, elementi e processi che si intrecciano al di fuori di quel potere: sotto i discorsi che la ideologizzano, proliferano le astuzie e gli espedienti di

²⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 146.

²⁷⁷ La città instaurata dal discorso utopico e urbanistico è definita, secondo de Certeau, dalla possibilità di una triplice operazione: la produzione di uno spazio proprio attraverso la rimozione di tutte le interferenze fisiche, mentali o politiche che la comprometterebbero; la sostituzione di un non-tempo, o di un sistema sincronico, alle resistenze inafferrabili e ostinate delle tradizioni; la creazione di un soggetto universale e anonimo che è la città stessa a cui si possono attribuire tutte le funzioni fino a quel momento sparse e assegnate a molteplici soggetti reali, gruppi, individui.

In questo luogo organizzato attraverso operazioni speculative e classificatorie, gestione ed eliminazione, si combinano forme di differenziazione e di redistribuzione delle parti e delle funzioni della città, grazie a inversioni, spostamenti, ma anche al rifiuto di ciò che non è trattabile, che diviene lo scarto di un'amministrazione funzionalista (anormalità, devianza, malattia...).

poteri senza identità leggibili, senza presa identificabile né trasparenza razionale, dunque impossibili da gestire.

Non è alla città-concetto che bisogna guardare, ma ascoltare il «la voce dei passi perduti» come la chiama de Certeau. La successione dei passi diventa una forma di organizzazione dello spazio, la trama dei luoghi. I passi dei pedoni formano un sistema reale la cui esistenza crea effettivamente la città.

I percorsi pedonali possono essere riportati su planimetrie urbane così da trascriverne le tracce e le traiettorie: ma nel tracciato dei percorsi si perde l'atto stesso di passare. Delineando il percorso, riportandolo su carta mediante una trascrizione, si perde la memoria: la traccia si sostituisce alla pratica. È questa una delle proprietà del sistema geografico: la possibilità di trasformare l'agire in leggibilità. Tale possibilità, tuttavia, cancella un modo di essere al mondo.

De Certeau introduce un'analogia interessante con l'attività del parlare: l'atto di camminare sta al sistema urbano come l'enunciazione sta alla lingua. Il camminare sembra quindi trovare una prima definizione come spazio di enunciazione.

Se è vero che un ordine spaziale organizza un insieme di possibilità (luoghi in cui si può circolare) e di interdizioni (luoghi che impediscono di proseguire), il camminatore costituisce l'attualizzazione di alcune possibilità e di alcune interdizioni, ma ne disloca e ne inventa altre, trasformando in altra cosa, trasfigurando, i significanti spaziali. Può, per esempio, rendere effettive alcune possibilità, accrescere il numero dei possibili o degli interdetti... Come pensare di ridurre le proprietà di queste operazioni enunciatrici alla loro mera traccia grafica?

L'autore si concentra poi sulla capacità delle parole di rappresentare e di attribuire senso alle esperienze, agli spazi, ai luoghi. Certi luoghi non esistono che attraverso le parole che li evocano. I racconti di luoghi sono dei *bricolage*: sono fatti con i resti del mondo, si articolano attraverso lacune, mancanze...

«I nomi creano un non-luogo nei luoghi; li tramutano in passaggi»²⁷⁸. Il non-luogo è perciò una tattica che si dispiega nel luogo, passandogli attraverso. Essi danno impulso a movimenti, alla maniera di richiami e appelli: ogni itinerario, precisa de Certeau, è in qualche modo «deviato» dai nomi che gli danno «sensi» (o direzioni) fino a quel momento imprevedibili.

²⁷⁸ Ivi, p. 159.

«Questi nomi perdono poco a poco il loro valore inciso, come nelle monete usate, ma la loro capacità di significare sopravvive a questa determinazione primaria; [...] si offrono alle polisemie assegnate loro dai passanti; si distaccano dai luoghi che dovevano definire e fungono da appuntamenti immaginari per viaggi che, tramutati in metafore, determinano per ragioni estranee al loro valore originario, ma sapute/insapute dai passanti. Strana toponimia scollata dai luoghi, che plana sopra la città come una geografia nebulosa di “senso” in attesa e ispira le deambulazioni fisiche. [...] Bisognerebbe moltiplicare le comparazioni per render conto dei poteri magici di cui i nomi propri dispongono ispirando i passi di chi cammina [...] queste parole operano anche uno svuotamento e un’usura rispetto alla loro destinazione primaria. Divengono spazi liberati, occupabili»²⁷⁹.

Certi spazi, vissuti secondo una modalità permeata d’immaginario, tendono a perdere la loro natura di «luogo» inserito in uno spazio geometrico organizzato. Vi è un effetto di smaterializzazione delle rappresentazioni e dei ricorsi dello spazio visuale. Non si vedono più l’ascensore, il bar, il mezzanino laddove sono situati, le istanze dell’immaginario metamorfizzano il luogo.

Si tratta dunque di una tattica, di una forma del potere dell’abitare che produce un’*atopia*. Si nega il contesto spaziale reale la cui totalità sfugge all’abitante, uno spazio che viene vissuto come frammentato, per appropriarsene globalmente, ad occhi chiusi, a un livello immaginario.

La riflessione dell’autore interessa poi lo spazio come racconto, o meglio la matrice spaziale delle forme narrative e, in particolare, si concentra sulla pratica della lettura mettendo in discussione la sua assimilazione a una forma di passività. Leggere è viaggiare attraverso un sistema imposto, che è quello del testo, analogo all’organizzazione fisica di una città o di un supermercato.

5.3 LA CITTÀ DI PIETRA E LA CITTÀ VISSUTA

Sembra necessario riprendere la riflessione sullo spazio e la spazialità, ovvero sulla complessa composizione e configurazione della città, concentrando l’attenzione sul modo in cui i soggetti riempiono il tessuto urbano di segni, di iscrizioni e di rappresentazioni. Si tratta di riproporre l’analisi dello spazio urbano e dei suoi artefatti

²⁷⁹ Ivi, p. 160.

come testi, ma di prendere in considerazione in particolare il lavoro di attribuzione di senso attivato dagli individui e dalle pratiche minute che riempiono superfici e corpo della città. L'intento è quello di guardare al modo con cui i corpi si muovono nello spazio generando programmi conflittuali e prossimità contrattuali, e organizzano lo spazio e se stessi attraverso il movimento.

Il punto di vista delle pratiche urbane diventa imprescindibile per cogliere le relazioni tra urbanistica e vita quotidiana, per comprendere il modo con cui gli abitanti – nei loro diversi modi di vivere, di organizzarsi, di abitare – si appropriano dello spazio, instaurano un reciproco adattamento, anche se spesso problematico.

Le pratiche sono la chiave di accesso per capire come viene vissuto il proprio contesto di vita, e offrono categorie interpretative della città come quelle riguardanti il senso dei luoghi, i conflitti, l'appropriazione degli spazi e il loro uso, i processi di significazione, i beni comuni, le dinamiche progettuali che promanano dalle pratiche stesse²⁸⁰. Assumendo una modalità interpretativa che tiene insieme la fisicità dello spazio e gli usi, si utilizza un approccio che permette di intrecciare il materiale e il simbolico, la città di pietra e la città vissuta, che sono due dimensioni diverse anche se profondamente integrate. Questo punto di vista consente di focalizzare l'attenzione su molteplici aspetti della realtà urbana: le dimensioni degli immaginari, dei progetti e dei modelli di vita, le dimensioni simboliche che permeano i luoghi, i vissuti, il mondo dei significati. Decisiva la dimensione del simbolico, l'inestricabile relazione tra immaginari individuali e sociali, tra pratiche e progettualità, anche politiche.

Il punto di vista delle pratiche è un modo per cogliere le forme di occupazione degli spazi, i loro usi e le loro conseguenti forme di riappropriazione culturale e quindi di radicamento. Nel contempo, è un modo di leggere e interpretare le culture urbane; è un modo per dare voce a quelle modalità d'azione e a quei comportamenti che esprimono la vitalità della città, ma anche a ciò che rende la costruzione fisica un prodotto in un certo senso «subito» dagli abitanti, tanto da condizionarne fortemente i modi di vivere, di usare e di abitare la città.

Occorre notare quanto per definire come tali i problemi e per risolverli siano importanti i modelli culturali e i modelli di vita che vengono assunti dagli abitanti, e

²⁸⁰ Cfr. C. Cellamare, *Città quotidiana*, in *I territori della città in trasformazione*, cit., pp. 43-44.

rispetto ai quali le «tattiche» di vita costituiscono spesso l'unico modo di sperimentare forme di adattamento diverso, se non vere e proprie forme di resistenza. Inoltre, affrontare il tema delle pratiche significa leggere sia il modo con cui ne viene fatta esperienza, sia le modalità con cui vengono trasformati gli spazi, per mezzo di continui e reciproci adattamenti, forme di appropriazione e di riusi materiali e culturali. In questa analisi, si focalizza l'attenzione da un lato sul senso delle pratiche e sul mondo dei significati da esse sottese, dall'altro anche sulle modalità di azione e di interazione che sviluppano i soggetti coinvolti nei processi decisionali: operatori economici e soggetti «forti», amministratori, tecnici, urbanisti, gruppi di interesse e, in generale, tutti gli abitanti.

L'interazione tra i soggetti che, nelle specifiche situazioni sociali e urbane, abitano la città – con i loro comportamenti culturali e sociali, le loro storie di vita – implica sempre una combinazione tra dinamiche innovative e modalità d'azione intrise di *routine* e di condizionamenti. In ogni modo, non esistono processi di conservazione o di innovazione che non siano legati alle pratiche.

I comportamenti, i codici, i ritmi e i rapporti degli abitanti sono fortemente condizionati dai modelli culturali e di vita prevalenti, dalla conformazione della città e dalla sua organizzazione, dalla morfologia dello spazio, dai comportamenti sociali diffusi, dalla tipologia e dal grado di inserimento negli specifici contesti di vita, dalle loro reti sociali, dagli effetti di organizzazione verticale dei settori funzionali del mercato e dello stato. Inoltre, la collocazione in un contesto urbano, anche quando è riferita a un radicamento temporale lungo e stabile, spesso avviene senza un legame profondo e propositivo con la memoria, con il territorio, con forme di socialità densa, con la condivisione di valori che generino partecipazione e integrazione. Oggi più di prima, invece che rigenerarsi, la tradizione, l'identità locale e la memoria restano sovente un guscio vuoto e generano sequenze di azioni che non producono più vera coesione sociale né cambiamenti nella continuità, rafforzando forme di immobilità culturale e sociale.

Ma è necessario guardare all'altro aspetto delle pratiche, quello che ne focalizza la fluidità e imprevedibilità. Non è possibile definire le pratiche di vita come comportamenti ciechi e massificati, guidati solo da condizionamenti esterni. Le pratiche urbane sono importanti per attribuire senso al proprio ambiente di vita, così come per

stimolare l'appropriazione culturale, la simbolizzazione e l'adattamento degli spazi: si svolgono nello spazio fisico, ridefinendone continuamente la materialità.

Le pratiche, le ricerche di miglioramento delle condizioni di vita, creano un'infinità di situazioni quotidiane in cui gli abitanti esprimono e tentano di costruire, pur all'interno di un sistema di condizionamenti estremamente forti e spesso opprimenti, una propria e diversa narrazione della città. Le pratiche interessano fortemente la progettualità sociale e politica²⁸¹.

Anche le varie attività funzionali di tipo regolare, che evocano ricorrenze organizzative effettuate a livello privato dagli individui o dagli addetti ai lavori – approvvigionamento e smaltimento, consumo, sosta e mobilità, la cura di luoghi e di situazioni, la sorveglianza e l'attività da parte di vigili urbani, giardinieri, così come l'accompagnamento dei bambini a scuola, il passeggiare ... – non sono soltanto forme di agire importanti per sé, ma sono anche intrise di simbolicità.

Anche se le pratiche consuetudinarie dipendono in modo rilevante da logiche esterne e generali, implicano forme di socializzazione intenzionali o legate alla prossimità: in questo senso, non deve essere sottovalutata l'importanza di queste attività regolari, né il rapporto – da molti punti di vista complesso e ricco – con le condizioni di accessibilità ai beni materiali e immateriali, ai consumi, alle opportunità di vita. Producono inoltre effetti diretti e indiretti sui modelli culturali, sulle forme di socializzazione, sulle politiche locali.

I piani di vita, individuali e collettivi, le funzionalità organizzative e le forme materiali della città sono influenzate anche dalle aspettative che l'individuo e il gruppo sociale hanno rispetto alle scelte e alle opportunità messe a loro disposizione dalla collettività. Anche il non agire, il non governare, le non politiche (o le politiche del non fare) orientano le azioni individuali e collettive: la percezione, o l'attesa, che le politiche non cambino nulla entrano nella valutazione delle probabilità di successo che attribuiamo ai comportamenti e alle azioni che ci apprestiamo ad assumere, così condizionano il senso delle emergenze, delle alleanze, dei conflitti, delle azioni e delle impostazioni culturali.

²⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 47.

In questo senso, «*La città è un sistema di aspettative: ogni nostro comportamento è orientato dall'attesa di qualcosa, dalla speranza o dalla paura che le cose cambino in una direzione o in un'altra (o che non cambino affatto)*»²⁸².

Questo punto di vista permette di considerare in modo più ricco e polisemico anche il senso dello spazio, aspetto davvero decisivo anche ai fini dell'operatività stessa dell'urbanistica. Non solo: la pluridimensionalità dei significati e dei valori che sottende ai luoghi è chiara anche agli operatori dell'industria culturale, che si servono di questi valori e di queste potenzialità nell'organizzazione di eventi, nell'ambientazione di iniziative culturali e dello spettacolo, così come, più banalmente, agli operatori commerciali che le sfruttano a vantaggio delle proprie attività. Non è un caso che intorno al problema degli spazi, specialmente degli spazi pubblici, nascano così numerosi e forti conflitti, legati a diverse dimensioni dei luoghi.

«Ad una geografia degli usi bisogna quindi affiancare una geografia delle pratiche e dei significati sociali. Ogni luogo ha quindi uno spessore e intervenire sulla fisicità dello spazio significa interagire con questo mondo di significati in esso incorporato. Questo aspetto è molto evidente nei conflitti che nascono intorno agli spazi, ai loro usi e/o alla loro trasformazione, dove non sono coinvolte soltanto problematiche legate alla funzionalità o al ruolo dell'assetto urbano, ma anche problematiche connesse alla valenze simboliche e alle pratiche incorporate (non soltanto nel loro valore storico e di memoria)»²⁸³.

Questo punto di vista offre prospettive e metodologie per attuare la trasformazione progettuale della città, in quanto evoca processi che coinvolgono pensieri, relazioni, azioni, interazioni sociali, passioni, pratiche connesse al vivere e all'abitare di una collettività nel suo contesto fisico, che plasma in forma propositiva il luogo in cui vive. Oltre a non essere neutre o neutrali, le pratiche, realmente o potenzialmente, contrastano approcci di intervento politico rigido e standardizzato, fondato su caratterizzazioni fisse relative ai comportamenti e ai gruppi sociali.

Ma se quest'ottica mostra immediatamente le sue importanti implicazioni operative, oggi sembra indispensabile l'attivazione, la promozione di azioni e di contesti di interazione, in grado di dare espressione ai bisogni e forma ai progetti necessari per

²⁸² G. Paba, *Interazioni e pratiche sociali auto-organizzate nella trasformazione della città*, in *I territori della città in trasformazione*, cit., pp. 108-109.

²⁸³ C. Cellamare, *Città quotidiana*, in *I territori della città in trasformazione*, cit., p. 49.

soddisfarli: la risignificazione e la riappropriazione culturale dei luoghi deve produrre e sedimentare esperienze e significati che abbiano un carattere collettivo e politico.

Per tenere insieme le diverse dimensioni della vita urbana, da quella fisica e materiale a quella simbolica e dei vissuti, appare necessario sviluppare un approccio narrativo alla città. Il punto di vista della narrazione, vista non tanto nella sua forma alfabetica quanto nella sua manifestazione vocale, permette di concepire e tematizzare gli spazi narrativi come forme, configurate anche territorialmente, dell'agire sociale e dei suoi conflitti.

Assumere come ottica privilegiata quella delle procedure comunicative, in particolare quelle metaforiche, messe in atto da chi abita la città, nelle condizioni spaziali, culturali e sociali della sua vivibilità, comporta un cambiamento profondo del modo di leggere la realtà urbana, favorendo uno sguardo che integra la visione dall'esterno e quella dall'interno, che cerca di guardare la città sulla base delle pratiche che la trasformano, la adattano e producono significati nella vita quotidiana.

L'analisi delle pratiche del consumo e dell'appropriazione fisica dello spazio urbano contribuiscono a considerare in modo più adeguato e innovativo la città come sovrapposizione di reti diverse e sempre mutevoli di interazioni, difficilmente definibili in termini di omogeneità e di permanenza di caratteri. È possibile parlare legittimamente di reti anche quando tanti soggetti diversi condividono – anche se in forme scarsamente «leggibili» da parte loro, nonché da parte degli osservatori esterni – una medesima modalità di abitare e di praticare la città.

Il riferimento alle reti porta a mettere in luce le pratiche attraverso cui i cittadini inventano modalità di abitare, di rappresentare e di utilizzare lo spazio, nonché il carattere negoziale e strategico, che deriva dall'intreccio e dalla sovrapposizione di reti diverse, più o meno riferibili ad appartenenze stabili.

Le interazioni sono la sostanza della città che, contro tutte le difficoltà, resiste e si consolida, e non solo come forma fisica definita, sottoposta a mille trasformazioni, ma anche come forma simbolica e culturale in continua evoluzione.

Le interazioni restituiscono alle relazioni sociali una prospettiva dinamica: ogni città in ogni sua parte invita ad affrontare il problema e il compito della convivenza fra ambienti, comunità, soggetti e pratiche culturali differenti.

Il valore e il significato profondo dell'interazione si costituisce proprio a partire dai luoghi, dal senso dei luoghi. Nei luoghi che continuano a produrre intrecci di legami, e nelle reti che costituiscono i nuovi *habitat* culturali, la città mostra proprio la sua particolare capacità di assorbire gli urti ambientali, sociali e i cambiamenti, di adattarsi a forme sempre nuove di organizzazione umana, mantenendo ragionevolmente inalterato il proprio tessuto, entro una forma, materiale e immateriale.

CAPITOLO VI

CAMMINARE PER LA CITTÀ

6.1 ERRANZE

«La storia comincia raso terra con dei passi»²⁸⁴. E Michel de Certeau insiste sul carattere di singolarità dei passi, innumerevoli, lievi e pesanti, che pure fanno la storia degli uomini.

Camminare è una delle pratiche più antiche e ricche di significati. La storia dell'origine dell'umanità è la storia del camminare: è una storia di nomadismi, di migrazioni di popoli e di scambi culturali e religiosi avvenuti lungo tragitti intercontinentali. È a questo incessante camminare che si deve non solo la conoscenza dei luoghi, ma anche ogni forma di appropriazione e di mappatura del territorio. Camminando l'uomo osserva il paesaggio naturale che lo circonda, impara a conoscerlo attraverso alcune categorie e interviene su di esso, lo trasforma.

Attraversare lo spazio rispondeva al bisogno naturale di ricercare cibo e luoghi adatti alla sopravvivenza. La società stessa si è successivamente organizzata proprio sulla base di due principi in grado di strutturarne le forme: il nomadismo e la stanzialità. Per molto tempo si è guardato a queste ultime come a due modalità distinte e reciprocamente escludentesi dell'abitare e dell'organizzazione sociale, in realtà esiste tra le due una relazione di implicazione, anche se non priva di tratti di ambiguità. È rileggendo la vicenda di Caino a Abele, narrata nel libro della *Genesi*, che è possibile tematizzare un più complesso rapporto tra nomadismo e sedentarietà. A Caino Dio avrebbe affidato il compito di dedicarsi all'agricoltura, ad Abele quello di dedicarsi alla pastorizia. Ma, come sappiamo dalla storia, in seguito a una lite Caino uccise Abele e fu condannato alla condizione di eterno errante. La colpa fratricida è quindi punita con l'erranza, un perenne girovagare nel paese di Nod, quel deserto che era stato percorso dallo stesso Abele.

²⁸⁴ M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, cit., p. 150.

Successivamente, sarà proprio la stirpe di Caino a costruire le prime città: Caino, dunque, agricoltore costretto all'erranza darà inizio alla vita sedentaria, intrecciando così nel medesimo gesto entrambe le origini, quella nomadica e quella sedentaria. In questo senso le due civiltà presentano fin dall'inizio caratteri opposti, ma anche complementari: agricoltori e pastori hanno infatti bisogno di un continuo scambio tra le proprie economie e di uno spazio neutro in cui tale scambio sia effettivamente possibile. Ma, soprattutto, la vicenda biblica mostra come la nascita stessa della città e la sua sopravvivenza si fondi proprio sull'intreccio delle due componenti: anche il mito della *Genesi* individua nella dialettica tra stare e andare oltre, tra stanzialità e movimento un aspetto decisivo per tracciare l'identità della città.

Se il nomadismo ha sempre vissuto in osmosi con la sedentarietà, oggi in maniera assai evidente la città contiene spazi nomadi e spazi sedentari che vivono gli uni accanto agli altri in un delicato equilibrio di reciproci scambi. Lo spazio sedentario è più denso, più solido e quindi pieno; mentre quello nomade è meno consistente, più liquido e quindi vuoto. Oggi la città nomade vive all'interno di quella sedentaria, si nutre dei suoi scarti, dei suoi vuoti e dei suoi pieni, offrendo in cambio la propria presenza come una nuova natura che può essere percorsa solamente abitandola.

La città nomade è il percorso stesso e la sua forma è la linea sinuosa disegnata dal susseguirsi dei punti in movimento:

«I punti di partenza e di arrivo hanno un interesse relativo, mentre lo spazio intermedio è lo *spazio dell'andare*, l'essenza stessa del nomadismo, il luogo in cui si celebra quotidianamente il rito dell'*eterna erranza*. Come il percorso sedentario struttura e dà vita alla città, il nomadismo assume il percorso come il luogo simbolico in cui si svolge la vita della comunità»²⁸⁵.

Ben presto, infatti, l'atto del camminare, da risposta ai bisogni primari, è diventato forma simbolica che ha permesso agli uomini di abitare il mondo. Si passa da un uso strumentale del territorio legato esclusivamente alla sopravvivenza alimentare a un processo di attribuzione di significati e di valori allo spazio fisico. Il percorso, l'attraversamento, è una forma archetipica di architettura, il primo segno antropico capace di introdurre un ordine artificiale nei territori del caos naturale.

Il camminare non consiste certo nella costruzione fisica di uno spazio, tuttavia, comporta sempre più una trasformazione dei luoghi e una continua attribuzione di

²⁸⁵ F. Careri, *Walkscapes. Camminare come pratica estetica*, Torino, Einaudi, 2006, 18.

significati ai luoghi stessi e alle pratiche che li riguardano: è simultaneamente atto percettivo e atto creativo, gesto conoscitivo e performativo, lettura e scrittura del territorio. Il camminare dà vita ai luoghi. Il percorso è uno spazio anteriore allo spazio architettonico, uno spazio immateriale che sa assumere anche significati simbolico-religiosi. Percorrere lo spazio era nell'antichità una modalità estetica per abitare il mondo prima che gli uomini si dedicassero alla progettazione e alla costruzione di luoghi fisici simbolici. All'erranza erano legate la religione, la musica, ma anche la danza e il racconto. Il percorso-racconto si è via via trasformato in un genere letterario legato al viaggio, alla descrizione e alla rappresentazione dello spazio²⁸⁶.

Ma in cosa consiste l'atto apparentemente semplice, per non dire banale, del camminare? Si tratta di un movimento in cui mente, corpo e mondo sono in tensione e alla ricerca di un dialogo possibile. È il mezzo e il fine, il viaggio e la meta. È un'esperienza insieme intellettuale, interiore e sensuale: un modo di costruire il mondo e vivere in esso. In ogni tempo il camminare ha prodotto architettura e paesaggio e questa pratica, dimenticata dagli stessi architetti, è stata presto ripristinata e vivificata da poeti, filosofi e artisti...

Camminare è una forma simbolica con cui trasformare il paesaggio: camminando l'uomo costruisce lo spazio e il paesaggio che lo circonda. Solo nell'ultimo secolo il percorso, svincolandosi da ogni ritualità religiosa e dalla letteratura, ha assunto lo statuto di puro atto estetico, la forma di un'attività e di un'esperienza eminentemente artistica.

Per Rebecca Solnit²⁸⁷, camminare in sé è l'atto volontario più vicino ai ritmi involontari del corpo: il respiro e il battito del cuore. Stabilisce un delicato equilibrio tra lavorare e riposare, tra fare e essere. È una fatica fisica che produce pensieri, esperienze, approdi. Camminare permette di essere presenti a se stessi nel proprio corpo, concentrati su di esso, sui suoi ritmi, sui suoi sforzi, e contemporaneamente fuori di noi nel mondo che attraversiamo e che resta là fuori, ma che, in un certo senso, facciamo nostro attraverso lo sguardo e i moti del corpo stesso. Camminare è vivere nel mondo e farne esperienza: incontrare ciò che è impreveduto e imprevedibile, per secoli – e, per certi versi, è oggi ancora così –, è stato possibile proprio in virtù di lunghe camminate urbane o rurali.

²⁸⁶ Cfr. Ivi, p. 38.

²⁸⁷ Cfr. R. Solnit, *Storia del camminare*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 3.

Il sentiero, la strada sono estensioni del camminare: il camminare è un modo di costruire il mondo e di vivere in esso. Perciò il corpo che cammina lascia tracce di sé nei luoghi cui dà vita: sentieri, parchi, marciapiedi sono luoghi dell'esternazione dell'immaginazione e del desiderio. Il gesto del camminare condivide con il fabbricare e il lavorare l'impegno del corpo e della mente con il mondo, una forma di conoscenza del mondo attraverso il corpo e del corpo attraverso il mondo.

Muoversi a piedi sembra, inoltre, rendere più facile muoversi nel tempo; la mente vaga dai progetti ai ricordi alle osservazioni. È il ritmo del passo a generare per noi il ritmo del pensiero: e il tragitto attraverso un paesaggio stimola il percorso attraverso i pensieri...

«A me piace camminare perché è lento, e sospetto che la mente, come i piedi, possa lavorare alla velocità di circa tre miglia all'ora. Se così fosse, allora la vita moderna si muove più rapidamente della velocità del pensiero, o della riflessione»²⁸⁸.

Il legame tra pensare e camminare è quello su cui concentrano l'attenzione molti studiosi. La filosofia intesa come interrogazione dell'esperienza e dell'esistenza nasce e cresce per strada. L'idea del pensiero come itinerario risale alla Grecia antica, all'immagine del *Perípatos* aristotelico: il colonnato che diede anche il nome alla scuola era appunto quello spazio dove gli allievi si riunivano e i maestri impartivano loro insegnamenti camminando. Per la verità, è impossibile affermare con certezza che Aristotele e i peripatetici avessero l'abitudine di passeggiare mentre discorrevano di filosofia. Certo, nella Grecia antica, il legame tra camminare e pensare sembra confermato anche dalla stessa architettura greca, che ritrova nel camminare una sorta di attività sociale. In realtà il rapporto tra pensare e camminare è molto anteriore ai filosofi presocratici, e risale a quell'intreccio straordinario tra pensiero, poesia, canto e racconto.

La filosofia come esercizio del pensiero fece i suoi primi passi in cammino: la filosofia nasce dall'incontro con l'esperienza, dallo stupore di fronte a quanto non si conosce, per diventare pratica e mettersi in cammino. Camminando il filosofo esercita la mente e i sensi contemporaneamente, cambia continuamente luogo e con esso lo sguardo sulle cose, si apre a incontri inaspettati che avvengono sulla strada.

²⁸⁸ Ivi, p. 11.

La ricchezza e l'eterogeneità delle esperienze che hanno luogo in cammino gli consente di interrogare e interrogarsi nella solitudine del viaggio. Attraversava città, piazze, portici, conversando con quanti lo seguivano e spiegando agli allievi come «camminare con la mente». Il pensiero che accade per strada ha tratti particolari: consiste essenzialmente nel domandare, nell'inquisire, nel dubitare.

La tensione filosofica – che, non dimentichiamo, nacque insieme alla poesia lirica, al canto e racconto – si perfezionò nelle strade di Atene con i dialoghi socratici; nelle dispute sotto i portici della sua accademia con Aristotele; passeggiando nei giardini di Epicuro, conversando nelle piazze e sul lungomare di Alessandria e, in seguito, nella pace contemplativa dei chiostri monacali.

La sorte dell'uomo è il camminare inquieto alla ricerca di risposte, del mistero, del senso, di Dio. Camminare meditando genera pensosità, voglia di conoscere, curiosità, inciampi, ritorni al punto di partenza. Se poi il camminare si declina nel peregrinare, ancor più si dischiude ai sensi, ad altre forme della percezione: diventa anche un'insolita esperienza di raccoglimento interiore, una modalità riflessiva e contemplativa.

In questa ricerca che si fa passo passo, per strada, non solo la mente è in cammino, ma lo è il corpo intero: la vita, l'esperienza, il contatto fisico, gli incontri, la voce sono sensi. Pensare per strada è esperienza sensibile, è guardarsi intorno, raccogliere e toccare le cose, sentire, prendere la parola.

Il camminare inoltre, in questo è anche il legame con la pratica filosofica, è un buon esercizio, per tornare a incontrare le cose nella loro evidenza, le quali non sono soltanto l'esito della volontà e rappresentazione della nostra capacità di dirle. Il camminare è la modalità privilegiata per favorire l'incontro e la rielaborazione con il pensiero dell'esperienza. Il pensiero, infatti, accade, è all'opera non solo negli spazi e nei tempi riservati a tale scopo, ma ovunque si giochino modalità dell'esistenza, sia essa singolare o collettiva.

La figura esemplare in grado di incarnare nella sua storia tale legame è indubbiamente quella di Socrate. Socrate è il maestro itinerante non solo perché conduce le sue lezioni lungo le strade di Atene, ma perché l'andamento, lo svolgimento stesso del suo pensiero è itinerante, incentrato sull'interrogazione e sul dialogo incessanti. È il maestro che conversa camminando per la città, incontrando gli allievi e

la gente comune, impartendo i suoi insegnamenti a partire da una costante interrogazione sull'esistente. Il metodo di Socrate, metodo dialettico, che si fonda su un dialogo fatto di domande e risposte tra il maestro e il discepolo, consiste nel portare gradualmente alla luce l'infondatezza di convinzioni radicate e considerate scontate, vere in modo incontrovertibile, e che invece rivelano, ad una più profonda interrogazione e ad un più attento esame, la loro natura di «opinioni».

È chiaro come lo spazio privilegiato per indagare l'esperienza nel suo farsi sia la strada, luogo dell'incontro casuale, dell'imprevisto, dell'accadere e del darsi delle cose, per come appaiono: per questo camminare stimola il pensiero.

Ma c'è un altro aspetto che rende la figura di Socrate così interessante ed è il suo rapporto con la città, rapporto complesso e a tratti ambiguo, che sarà anche motivo della sua morte.

Ricercando il vero e il giusto, smascherando non solo le false opinioni, ma anche le costruzioni ideologiche e retoriche, Socrate si scontra prima ancora che con il potere, con la stessa società in cui vive. Il modello politico socratico-platonico è centrato sul rapporto tra uomo e città, in cui la ricerca dialettica della virtù individuale e del bene comune è praticata attraverso la filosofia e una sobria educazione della mente e del corpo.

Socrate, uomo della sua *polis*, dalla *polis* stessa sarà condannato con l'accusa di «empietà e corruzione dei giovani». Dunque, da un lato vi è l'adesione totale di Socrate alla *polis* come istituzione e come comunità, alla sacralità delle sue leggi e dei suoi principi, cui costantemente fa riferimento, dall'altro emerge qui il conflitto insanabile che può sorgere tra la ricerca della verità e la *polis* stessa.

Nel *Critone*, ambientato nel carcere dove Socrate attende il ritorno della nave sacra da Delo, prima del quale non possono essere eseguite le condanne a morte, Critone propone a Socrate di fuggire per sottrarsi alla morte. Questi naturalmente rifiuta evocando l'immagine delle Leggi della città (una sorta di personificazione) che si leverebbero accusandolo di compiere un atto di ingiustizia:

«Dimmi, Socrate, che cosa hai in mente di fare? Mediti forse altro, con questa azione a cui ti accingi, se non a mandare in rovina noi, le Leggi, e insieme tutta la città, per parte tua? O ti sembra possibile che viva ancora e non sia rovesciata dalle fondamenta quella città in cui le sentenze pronunciate non

abbiano forza alcuna, ma da privati cittadini siano rese impotenti e distrutte?»²⁸⁹

Il filosofo è certo in conflitto con i concittadini ma non ha il diritto di stravolgere le leggi della città, cui si deve il rispetto come alle istituzioni della *polis*. La città è la nuova protagonista di questa avventura del pensiero che per Socrate è inseparabile dall'interrogazione e dalla peregrinazione per le strade.

La storia della filosofia propone numerosi esempi di questo felice connubio tra pensare e camminare. Ma l'elemento su cui tale legame si fonda, crediamo sia l'esperienza: pensare è mettersi in cammino soprattutto quando significa interrogare in profondità l'esperienza, è riflessione che non si identifica con la riproposizione di grandi sistemi o teorie, ma che sa interpellare la vita concreta degli individui, dotati di un corpo, di appartenenze linguistiche, sociali, culturali cui corrispondono sistemi più o meno istituzionali di norme, diritti e doveri.

Il pensiero dell'esperienza non è un pensiero di questa o di quell'esperienza particolare, ma una modalità di costituirlo come tale, di darle forma, di interrogarla, di darle parola, al contempo. Si tratta di un atto interpretativo: non un semplice sapere ma già un giudizio; è un atto, un modo di dare forma o di ridare forma al dato.

Il pensiero dell'esperienza diventa uno strumento di lettura del mondo, e anche di rilettura dei testi della tradizione, per appropriarsene in modo critico. Ma l'esperienza stessa non è mai puramente fattuale – un'esperienza grezza, un andare «alle cose stesse» –, ma sempre informata da una storia e da un sapere che richiedono uno sguardo che sappia essere critico.

6.2 LE STRADE DELLA CITTÀ

Sarebbe possibile tracciare una storia del camminare, dai pensatori ai pellegrini, agli esploratori ai viaggiatori, ma sembra ora opportuno concentrare l'attenzione sul camminare come pratica urbana, guardare alla città come allo spazio in cui si disegnano itinerari, si leggono percorsi, si raccontano storie, si fanno rivoluzioni, semplicemente al ritmo dei propri passi, camminando.

²⁸⁹ Platone, *Opere complete, Eutifronte, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 188.

Sono proprio le città lo spazio privilegiato di questo esercizio: esse offrono il pregio dell'anonimato, della varietà, delle esperienze, degli incontri casuali, delle connessioni, delle coincidenze, tanto più evidenti per chi si muove a piedi.

A questo proposito, è interessante notare come il fascino della città nuova nasca anche dalla centralità che essa, forse in modo illusorio, riesce a conferire all'individuo: ciascuno può scegliere la città in cui vivere o può, in un certo senso, costruirselo su misura in base a desideri, gusti e bisogni. Così vale la frase di Max Weber «*Stadtluft macht frei*»²⁹⁰, «l'aria della città rende liberi».

La città sembra rappresentare l'eccedenza delle scelte della società contemporanea, ma in ciò stanno anche numerose criticità. La città postmoderna o la stessa città diffusa possono essere anche lette come l'esito della libertà degli attori, poiché ciascuno decide della propria prossimità. Si costruiscono città su misura, con propri tempi di vita e di lavoro; si scelgono negozi, scuole, amici, cinema, chiese... Questa sorta di *ville a la carte* è favorita (e ricorsivamente favorisce a sua volta) dall'esperienza della città diffusa, dalle vaste e disperse *edge cities* nordamericane o inglesi. In questo senso, l'esperienza urbana ha perso il suo carattere tradizionale di processo razionale dotato di un fine, riconducibile a un modello di razionalità forte, per diventare esperienza discontinua, frammentaria, episodica, incoerente: così non si danno più piani totalizzanti fondati su principi forti intesi come strumenti ordinatori globali della crescita e della vita della città.

Tuttavia, questo protagonismo dell'individuo è più fittizio e illusorio che reale: la città contemporanea, infatti, sembra più spesso l'esito di «processi senza soggetto»²⁹¹, di diverse intenzionalità a tratti in contrasto, di bisogni e desideri, di interessi e pulsioni, di ricordi e progetti. In essa si fondono continuamente linguaggi e forme.

La città nuova accentua gli aspetti di imprevedibilità e porta in primo piano il *topos* del viaggio, del cammino. La città come viaggio, come itinerario da percorrere e come avventura si presenta progressivamente nel racconto urbano letterario e in quello cinematografico: il nuovo Ulisse è l'abitante della città, la sua avventura è

²⁹⁰ Cfr. M. Weber, *La città*, cit.

²⁹¹ Si insiste su questa duplice lettura per cui, da un lato la città postmoderna appare come l'effetto dei desideri, delle fantasmagorie dei cittadini, della volontà individuale, dall'altro sembra un processo anonimo, scarsamente governato: come se i cittadini, con tutto il portato delle loro azioni, delle loro scelte, ma anche degli spazi e dei tempi, fossero in qualche modo agiti, decisi in un altrove non ben precisato. Cfr. G. Amendola, *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, cit.

eminentemente urbana. L'Ulisse di Joyce compie un itinerario in quel fatidico 14 giugno: e la modernità dell'Ulisse-Bloom sta nel fare del passeggiare la modalità di costruzione di un rapporto con la città e con il mondo. Nella camminare per le strade si rivela la possibilità di esplorare la città, rinvenendo segni, simboli, che rinviano a memorie, ma anche a progetti collettivi e individuali. Camminare diventa metafora e strumento di costruzione e uso soggettivo della città, in contrapposizione alla visione d'insieme, organica della città medievale e a quella razionale e cartesiana della città moderna e industriale.

Come vedremo in seguito, le scienze umane e sociali guardano con attenzione e con grande interesse alla costruzione degli itinerari per indagare il rapporto degli abitanti con la città, soprattutto nei suoi spazi minori, interstiziali.

Le strade sono lo «spazio di risulta» tra gli edifici. Ma, poiché la tendenza che caratterizza ovunque le città è quella della saturazione dello spazio, sempre più gli edifici hanno cominciato a invadere con le loro masse le aree lasciate libere e con ciò a destinare quanto restava a strade e piazze. Nelle città non solo le costruzioni, ma anche gli spazi vuoti sono, in un certo senso, progettati ed edificati: camminare, assistere, essere in pubblico fanno parte del progetto e delle sue finalità, quanto stare in un interno per mangiare, dormire, lavorare, leggere...

Camminare in città significa innanzitutto essere all'aperto, in un luogo pubblico. Anche nelle città più antiche lo spazio pubblico²⁹² subisce un parziale processo di erosione: reso molto spesso vano dall'uso di tecnologie e da servizi che non ci chiedono di uscire di casa, è anche coperto e, a tratti letteralmente occupato, dagli artefatti della città mediale o del consumo... In molte località oggi lo spazio pubblico non è nemmeno «programmato»: quello che era spazio pubblico ora è destinato a dare accoglienza alle auto; accade che i centri commerciali tendano a invadere le vie principali, che le strade non abbiano marciapiede, che i municipi non abbiano più una piazza antistante...

E quando lo spazio pubblico si consuma, anche la dimensione fisica delle persone, il corpo vissuto come mezzo adeguato per camminare e per gli spostamenti, scompare dall'orizzonte di ciò che viene visto. Lo spazio pubblico, quando cessa di

²⁹² Per un riferimento più approfondito e articolato alla complessa tematica dello spazio pubblico e ad una sua declinazione che intrecci le molteplici dimensioni della questione, si veda la terza parte di questa ricerca, capitolo VIII.

essere tale, espunge la presenza viva del corpo, dei gesti, della voce, privilegiando quella di «surrogati di presenza»²⁹³ ...

Oggi la riflessione sullo spazio è in realtà riflessione sulla perdita della dimensione pubblica della vita urbana e sulle forme architettoniche di questa crisi. Gran parte delle azioni di rivitalizzazione della città, di risignificazione dei suoi spazi, consistono nella ricreazione fisica o culturale degli luoghi pubblici, intesi come luoghi fondati sull'esperienza urbana più autentica. Tuttavia, il più delle volte gli interventi presentano scarsi risultati, da un lato perché il modello di intervento di rigenerazione urbana utilizzato dagli architetti europei è la piazza medievale o rinascimentale italiana, con effetti evidenti di anacronismo e inefficacia dell'azione stessa, dall'altro perché l'unica dimensione considerata è quella architettonica, e non la complessità dell'intreccio di dimensioni quali quella economica, sociale, antropologica, culturale, artistico-espressiva...

Un altro aspetto che conduce al progressivo svuotamento dello spazio pubblico è la paura. Paura dell'ignoto, degli estranei, di chi appare diverso. La città contemporanea porta ormai chiari segni della paura diffusa, nell'organizzazione e nelle modalità d'uso degli spazi, nelle forme architettoniche, nella cultura e nei comportamenti quotidiani.

È universalmente riconosciuto e lo abbiamo ribadito più volte, qualunque cosa possa accadere a una città nel corso della sua storia, e per quanto nei secoli possano cambiare la sua struttura e il suo aspetto, c'è un tratto che resta costante: la città è uno spazio in cui si incontrano, si confrontano e si scontrano differenze (etniche, religiose, economiche, sociali, culturali...). Questa componente essenziale e imprescindibile della vita urbana provoca evidentemente forme di inquietudine per gli abitanti della città.

La paura dell'ignoto da cui siamo inevitabilmente avvolti cerca disperatamente uno sbocco e le ansie tendono di volta in volta a investire alcune categorie di «estranei»: si elevano così barriere confinarie, entro cui rinchiudere alcune categorie destinate a incarnare la non-familiarità, l'estraneità, l'alterità totale, tentando in questo modo di costruire spazi protettivi, non solo per consolidare la propria imprevedibile e mutevole condizione, ma per preservare innanzitutto la propria identità.

²⁹³ Sulla progressiva scomparsa di una dimensione fisica significativa e visibile per le strade della città e in generale nella vita quotidiana, si veda il volume di F. La Cecla, *Surrogati di presenza. Media e vita quotidiana*, Bruno Mondadori, 2006. Si rimanda inoltre a R. Diodato, *Estetica del virtuale*, Milano, Bruno Mondadori, 2005

Se condividere spazi con gli altri, con gli stranieri, vivere loro accanto è una condizione che i cittadini trovano spesso difficile, nel paesaggio urbano contemporaneo, soprattutto in quello postmoderno nord-americano, gli spazi preclusi segnano la disintegrazione progressiva della vita sociale²⁹⁴.

In questo modo, con un singolare rovesciamento prospettico rispetto al loro ruolo storico, le città si trasformano, nella percezione collettiva, da agenti di difesa e di sicurezza contro i pericoli, in luoghi pericolosi e insicuri esse stesse. La forma più comune del baluardo difensivo che prende corpo entro le città è quella delle *gated communities* con guardie e telecamere. Ma uno spazio è pubblico in quanto uomini e donne possono entrarvi senza essere selezionati all'ingresso: gli spazi pubblici sono gli spazi in cui gli estranei si incontrano, sono luoghi in cui si scoprono, si praticano e si imparano i modi della vita urbana.

Tuttavia, ciò a cui si assiste sempre più spesso è la tendenza a ritirarsi dagli spazi pubblici per rifugiarsi in isole di uniformità: e questo atteggiamento finisce per diventare il maggior ostacolo a con-vivere con le varie forme di differenze e a praticare l'incontro necessario, il dialogo possibile.

La paura del crimine per le strade spinge alla fortificazione fisica ed elettronica del territorio: uno dei principi organizzatori della città nuova è la paura della violenza, più che la violenza stessa. Oggi la paura diffusa è cresciuta con ritmi assolutamente superiori a quelli della violenza reale, peraltro consistente, presente sulla scena urbana. Tra le cause di questa paura diffusa sono da annoverare il rincorrersi continuo di promesse di sicurezza da parte delle istituzioni, il venir meno dei tradizionali criteri

²⁹⁴ Cfr. Z. Bauman, *Fiducia e paura nella città*, cit. L'autore approfondisce l'argomento, mostrando come nella società liquida la paura dell'altro prenda forma in manifestazioni più o meno esplicite di *mixofobia* (paura di mescolarsi). Essa è il risultato della straordinaria varietà dei tipi umani che abitano la città contemporanea: la soluzione adottata per contenere disorientamento e paura è quella radicale di creare spazi fisici di separazione. La mixofobia si manifesta così come una spinta verso isole di omogeneità e di somiglianza sparse nel mare della varietà e della differenza. Ma la città, anche per la sua storia, induce contemporaneamente a forme di mixofilia e a forme di mixofobia: la vita urbana è intrinsecamente ambivalente. Esse coesistono anche in ogni cittadino: vivere serenamente con le differenze e trarne vantaggio sta diventando una delle capacità più significative che un cittadino deve imparare a esercitare. Tuttavia, secondo l'autore sembra impossibile sradicare completamente la mixofobia nella modernità liquida. Bauman sostiene che architetti, urbanisti e pianificatori urbani potrebbero fare molto per ridurre l'impatto, ma spesso i loro interventi favoriscono l'effetto opposto: proprio l'isolamento delle aree residenziali è di fatto una delle prime cause di mixofobia. Si tratta di soluzioni che sono causa ed effetto del problema: le *gated communities* e i condomini sorvegliati intensificano la domanda che sostengono di soddisfare. «Si tratta di una cura di per sé patogena, per la quale occorre aumentare di continuo le dosi del farmaco» (p. 30).

regolatori nella distribuzione spazio-temporale della violenza e l'affermarsi del principio della sua ubiquità e casualità. Ma soprattutto l'attenzione deve essere concentrata sul rapporto tra violenza vera e violenza rappresentata e percepita, così come viene ricostruita nel mondo dei *media*. Nell'universo mediatico contemporaneo, è evidente che quest'ultimo aspetto assume un'importanza decisiva, poiché entro lo spazio del mondo simulacrale descritto da Baudrillard, il reale è tale quanto più somiglia all'immaginario²⁹⁵.

Questi processi tendono a dissolvere lentamente la città pubblica, anche se vi sono sensibili differenze, in questo senso, tra città statunitensi e città europee.

Nelle città europee convivono il «ghetto» e il centro urbano e i loro spazi si sovrappongono e si dislocano entro la complessiva spazialità urbana: la città è rimasta sempre una, unica, anche in virtù di una solida concezione della centralità della dimensione pubblica dell'esperienza urbana. Le città americane presentano, invece, una storia diversa: il *melting pot* delle differenze e una sfera pubblica più debole hanno contribuito a creare una città più rigidamente segmentata, e fatta di aree la cui difesa è stata spesso lasciata ai cittadini, quale questione di ordine privato.

Ma è la sfera pubblica a fare la città e dunque le strade, le piazze, i cortili, i parchi diventano gli spazi privilegiati per le pratiche con cui i cittadini si appropriano e fanno uso dei luoghi, ma anche per «agire» autentici processi di cittadinanza.

La stessa parola «strada»²⁹⁶, nella sua cangiante polisemia, ha in sé anche una sorta di magia sordida, poiché condensa il basso, il banale, il povero, il violento, il sovversivo. Un uomo di strada è un «uomo semplice», una donna di strada è una donna

²⁹⁵ Cfr. G. Amendola, *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, cit. L'autore mostra come la reazione delle persone alla crisi della sicurezza urbana possa variare anche in funzione dell'interpretazione sociale del fenomeno. In Europa essa viene interpretata come crisi complessiva dello Stato, o come il risultato della rottura degli equilibri garantiti dal patto sociale tra cittadini, motivata dalla forte presenza di residenti non cittadini, che non accettano le regole del nuovo contesto. Se diverse sono le interpretazioni del fenomeno, naturalmente diverse saranno anche le soluzioni proposte. In Europa prevalgono risposte di tipo istituzionale, intese come politiche di rafforzamento della presenza della polizia, anche attraverso un suo maggiore radicamento sul territorio; oppure esse riguardano parziali revisioni delle leggi sulla cittadinanza. Negli Stati Uniti le strategie sono diverse, proprio perché diversi sono i presupposti: il cittadino li ha, infatti, il diritto di armarsi e difendersi da sé e può difendere anche il proprio vicinato. Il risultato di queste strategie consiste nella progressiva privatizzazione dello spazio pubblico che ha sensibilmente trasformato negli ultimi venti anni le città americane. I cittadini possono recintare il vicinato e pattugliarlo, anche con le proprie guardie. La sicurezza da diritto pubblico è diventata privilegio individuale, legato al potere d'acquisto di ciascuno. È questa la medesima logica che informa la progettazione e l'edificazione degli *shopping malls*: anch'essi diventano, infatti, città blindate e sicure all'interno della città.

²⁹⁶ Cfr. R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 201.

che vende il suo corpo, i bambini di strada sono mendicanti o fuggiaschi, e persona di strada è chi ha la strada come casa, mentre «in strada» è il grido dei rivoluzionari urbani, perché le strade sono lo spazio in cui gli individui diventano pubblico e in cui risiede la possibilità di sperimentare forme di potere. Una città che dà valore e senso alla sfera pubblica è organizzata intorno alla cittadinanza, alla partecipazione alla vita pubblica. Camminare è solo l'inizio; è una pratica di appropriazione dello spazio sociale e civile della città. Camminare conserva agli spazi pubblici la specificità del loro essere «pubblici» e la loro viabilità, la loro attraversabilità per mezzo dei corpi. Franco Moretti²⁹⁷ sostiene che ciò che caratterizza una città è che la sua struttura spaziale, e la sua concentrazione, in particolare, sono funzionali a un processo di intensificazione della mobilità: mobilità che è spaziale, ma soprattutto sociale.

La strada appare come l'arena della democrazia stessa, il luogo in cui la gente comune può prendere la parola in pubblico, muoversi liberamente nello spazio, agire.

In questo senso, processioni e feste di strada sono alcune manifestazioni piacevoli della socialità, ma la storia delle città e del camminare è anche animata da parate, manifestazioni, proteste, sommosse e rivoluzioni urbane.

Parate, manifestazioni, proteste, sommosse e rivoluzioni urbane riguardano individui che si muovono entro lo spazio pubblico per esprimersi e fare politica.

Se nella quotidianità le strade sono usate per il transito o per il commercio; in alcuni giorni speciali, come anniversari di eventi religiosi o civili, camminare insieme assume un significato simbolico: in queste occasioni camminare diventa parola, testimonianza di idee e di ragioni con la propria presenza fisica, affermazione di un convincimento politico e culturale espresso con il corpo. Quando il movimento del corpo diventa una forma di discorso, le distinzioni tra parola e gesto, rappresentazione e azione cominciano a sfumare²⁹⁸. Solo i cittadini che hanno familiarità con la propria città, sia come terreno simbolico della sua storia, sia come territorio che essi sanno attraversare camminando, possono insorgere. E le rivoluzioni sono sempre politica fatta con il corpo, politica in cui gli atti diventano la forma corrente del discorso.

Parigi è città pedonale e città testimone di grandi rivoluzioni, basta ricordare il 1789, il 1830, il 1848, il 1871 e il 1968. Gli stessi interventi di Haussmann e la

²⁹⁷ Cfr. F. Moretti, *Segni e stili del moderno*, Torino, Einaudi, 1987.

²⁹⁸ Sull'idea che parole e gesti scambiati in pubblico, alla presenza degli altri, siano allo stesso modo forme esemplari di azione, cfr. in particolare H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit.

costruzione di grandi viali hanno reso questi spazi la sede ideale per dimostrazioni di massa o cortei.

«È come se a Parigi la saturazione dello spazio cerimoniale simbolico e pubblico rendesse coloro che vi abitano particolarmente predisposti alla rivoluzione [...] e sembra che le cose stiano così perché i francesi hanno una capitale in cui il rappresentativo e il reale sono fusi strettamente l'uno nell'altro e perché anche la loro immaginazione politica abita in pubblico, impegnata in questioni pubbliche, in sogni pubblici»²⁹⁹.

Non solo Parigi è città di rivoluzioni, ma Rebecca Solnit riconosce nel 1989 l'anno delle piazze, l'anno in cui gli individui scoprirono il potere del popolo in piazza: *Tienanmen, Alexanderplatz, Karl-Marx-Platz, San Venceslao*.

Così come qualche anno prima un'altra protesta non meno significativa aveva trovato il suo spazio d'espressione in piazza: la storia delle madri della *Plaza de Mayo* ebbe inizio nel 1977. Anche se più volte respinte e aggredite, le madri continuarono a tornare per compiere il loro semplice gesto: camminare ogni settimana in senso antiorario intorno all'obelisco di *Plaza de Mayo*. Un gesto e un segno di memoria e di denuncia ripetuto di anno in anno fino a divenire rito.

Oggi l'abitudine di marciare per strada per manifestare forme di protesta e rivendicare diritti rimane viva e organizzazioni politiche e sindacali continuano a usare la strada e la piazza come palcoscenico per le proprie azioni dimostrative. Esistono naturalmente, e si diffondono sempre più, altre pratiche politiche che hanno a che fare con l'uso delle tecnologie e della rete che sono altre importanti forme di agire nella sfera pubblica. Tuttavia le sfilate, le marce, le manifestazioni si possono leggere, al di là dell'effettivo perseguimento degli scopi che si prefiggono, come vittorie sull'alienazione dello spazio pubblico, rivendicazioni dello spazio della città, e della vita pubblica.

Camminare è pratica utile a inventare nuove modalità per intervenire negli spazi pubblici metropolitani, per renderli visibili, per investigarli; è scrittura e lettura simultanea dello spazio: per questo motivo, camminare si presta a interagire con gli spazi, a intervenire con azioni di campo nel qui e ora delle trasformazioni... In questo senso, dunque, camminare è anche una pratica estetica.

²⁹⁹ R. Solnit, *Storia del camminare*, p. 252.

Per molti aspetti, la cultura del camminare è una reazione all'accelerazione dei ritmi temporali, come alla loro compressione e all'alienazione prodotta dalla rivoluzione industriale e tecnologica. Ma oggi sono l'uso pervasivo dell'automobile e le stesse dinamiche che accompagnano la suburbanizzazione a determinare la scomparsa dei corpi dalle strade. Camminare assume così il compito di contrastare la mancanza di spazio, di tempo e di corporeità postindustriali e postmoderni.

La maggior parte delle pratiche estetiche derivano da pratiche antiche, dai filosofi peripatetici, dai poeti che componevano a piedi, dai pellegrini, ma già alla fine dell'Ottocento si consolidò una forma estetica che intendeva il camminare come arte e che raggiungerà i vertici del suo sviluppo con le *performances* degli anni '60 e '70.

L'«arte del camminare» richiama l'attenzione sugli aspetti più immediati dell'atto, come il modo in cui il camminare rurale misura il corpo e la terra l'uno nei confronti dell'altra, il modo in cui il camminare urbano produce incontri sociali imprevedibili, e su quelli più complessi: le ricche relazioni potenziali tra mente e corporeità, il modo in cui il camminare rimodella il mondo mappandolo, tracciandovi sentieri, incontrandolo; il modo in cui ogni gesto riflette e reinventa la cultura entro cui si svolge.

È quindi possibile rileggere alcuni momenti di passaggio nella storia dell'arte a partire proprio dall'esperienza del camminare.

Si tratta in particolare dei passaggi dal Dadaismo al Surrealismo (1921-1924), dall'Internazionale Lettrista all'Internazionale Situazionista (1956-1957) e dal minimalismo alla *Land art* (1966-1967)³⁰⁰. In questi episodi si vede in filigrana la storia

³⁰⁰ Cfr. F. Careri, *Walkscapes. Camminare come pratica estetica*, cit. Nel testo è approfondita la dimensione estetica del camminare in alcuni passaggi storici che presentano grande interesse per gli sviluppi delle pratiche artistiche urbane. Con le visite di Dada e le successive deambulazioni dei surrealisti l'azione di percorrere lo spazio sarà usata come forma estetica in grado di mettere in discussione e interrogare il sistema dell'arte fondato sulla rappresentazione. La visita alla città è per Dada una forma d'arte per operare una vera e propria dissacrazione dell'arte stessa e affermare il legame tra arte e vita. Quella dei surrealisti è invece una deambulazione, un percorso erratico in un vasto territorio naturale: un percorso senza meta che si trasforma in scrittura nello spazio reale. Essi cominciano poi a frequentare le zone marginali di Parigi e, anche grazie alle recenti letture psicanalitiche, scoprono oltre i territori del banale, i territori dell'inconscio. Negli anni '60 l'Internazionale Situazionista attraverso l'approccio della «psicogeografia» intende indagare gli effetti psichici che il contesto urbano ha sull'individuo. Guy Debord teorizza la *dérive*, una tecnica di passaggio attraverso ambienti diversi, guidata solo dalle sollecitazioni del terreno o dall'ambiente in generale: esiste un rilievo psicogeografico della città, per il quale la *dérive* diventa operazione costruita che ha alcune regole ed è meno aleatoria di quanto non appaia. La «psicogeografia» si prefigge lo studio degli effetti dell'ambiente geografico su emozioni e comportamenti individuali. La città deve essere scoperta solamente attraverso l'esperienza soggettiva, attraverso quanto la città sarà in grado di stimolare nella psiche: il passeggiatore, il turista

di una città percorsa: si va dai luoghi «banali» di Dada, scrutati attraverso deambulazioni casuali, si passa per la città inconscia e onirica dei surrealisti e per quella ludica e nomade dei situazionisti, guidati dalle mappe «psicogeografiche». Gli artisti scoprono una città liquida, un arcipelago urbano da navigare andando «alla deriva». È a partire dalla fine degli anni '60 che alcune esperienze artistiche, che assumono il camminare come gesto generativo dell'opera, si impongono al pubblico e alla critica. Il riferimento va ai lavori di Jackson Pollock, che intende superare quella forma di insoddisfazione sensuale propria dalla pittura, per considerare l'insieme delle possibilità dei sensi: l'arte diventa studio dello spazio che lega il corpo alle esperienze della quotidianità, rivisitazione del mondo a cominciare dalle forme più semplici: e uno dei gesti più naturali e consueti è proprio il camminare. Ma l'artista che fa del camminare il momento centrale del suo lavoro è Richard Long³⁰¹.

Dalla fine degli anni '70 si registra nelle città americane un progressivo abbandono dell'attività del camminare da parte dei cittadini. Il motivo va ricercato nei profondi cambiamenti demografici, sociali, economici e nelle conseguenti scelte urbanistiche: dall'inizio degli anni '80 si assiste all'esplosione del processo di suburbanizzazione. Questo processo ha cambiato radicalmente le dimensioni e il tessuto stesso della vita quotidiana, spesso in modi non favorevoli al pedone. I sobborghi suburbani sono infatti spesso deprivati delle bellezze naturali e civiche delle città che possiedono storia più antica. La storia della suburbanizzazione è storia di frammentazione dello spazio, di segmentazione degli usi dei luoghi a seconda delle loro funzioni. I sobborghi residenziali americani sono costruiti a misura di automobile:

ricerca quindi una reale, personale esperienza, prendendo parte al «gioco situazionista». Uno dei presupposti è naturalmente la condanna all'uso dell'automobile, perché gli elementi psicogeografici vengono percepiti solo camminando. Il progetto di *New Babylon* di Costant sviluppa e incarna i principi della deriva situazionista per costruire una città nomade. Alla fine degli anni '60, si sviluppa una sorta di *Land Walk*: una *land art* rivisita attraverso il camminare le origini arcaiche del paesaggismo e del rapporto tra arte e architettura, portando la scultura a riappropriarsi dei mezzi dell'architettura. Così ecco una «linea tracciata calpestando l'erba» (Richard Long), materializzazione dell'attraversata; oppure ecco l'«odissea urbana» di Robert Smithson, un viaggio-*performance* per la periferia di New York nel '67, che produce un panorama di «amnesie urbane» e «futuri abbandonati», che si generano dall'entropia della città...

³⁰¹ In *A line made by walking*, Richard Long rappresenta in una fotografia un sentiero erboso da lui stesso tracciato attraverso un prato, con l'intenzione di lasciare un'impronta sulla terra attraverso un gesto qualsiasi. Spesso le sue opere consistono in sculture che documentano le sue camminate; a volte vengono utilizzate cartine geografiche e le linee tracciate su di esse rappresentano gli spostamenti. Altre volte Long riporta in un interno, ad esempio in una galleria, il percorso realizzato in esterno, con un significativo effetto di realtà.

proprio come i giardini, i marciapiedi, i portici, le gallerie, i cortili nella città sono una sorta di infrastruttura per il camminare, allo stesso modo nei moderni sobborghi, le strade a scorrimento veloce e le aree di parcheggio sono infrastrutture per guidare la macchina.

Un centro urbanizzato e le automobili sono in qualche modo antitetici, in quanto la città a misura d'auto non è che un sobborgo enorme in cui le persone si muovono da un interno privato a un altro interno privato. Ma non si tratta più di città.

Il declino del camminare riguarda la mancanza di spazi per muoversi a piedi, ma anche la mancanza di tempo: l'obiettivo è l'accelerazione, salvare il tempo... Questa trasformazione ha influenzato tanto l'ambiente quanto il pensiero. La camminata è oggi sempre meno un'attività culturale, un viaggio, ma si recide in questo modo il legame tra corpo, mondo e immaginazione...

«Camminare è una delle costellazioni del cielo stellato della cultura, una costellazione formata da tre stelle: il corpo, la fantasia, il mondo aperto, e sebbene ciascuna di esse abbia un'esistenza indipendente, sono le linee tracciate tra di esse – tracciate dall'atto di camminare con scopi culturali – a farne una costellazione. [...] La costellazione chiamata "camminare" ha una storia, la storia percorsa da tutti quei poeti e quei filosofi e quei rivoluzionari, da pedoni distratti, da passeggiatrici, da pellegrini, turisti, escursionisti, alpinisti, ma il suo futuro dipende dal fatto che quei sentieri di collegamento vengano percorsi ancora»³⁰².

Il percorso compiuto dai passi è insieme sia l'atto di attraversamento (l'azione stessa di camminare), sia la linea che attraversa lo spazio (una forma architettonica) sia, infine, il racconto dello spazio attraversato (la struttura narrativa).

Che si tratti di marce, di manifestazioni politiche, di interventi estetici, di *performances* artistiche, camminare per le strade della città è già costruire e ricostruire lo spazio percorso, agire sulla realtà che accade entro e oltre quegli spazi, dispiegare significati che intrecciano altri orizzonti.

³⁰² R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 334.

6.3 FLÂNERIE

Il gesto di camminare per le strade della città viene consacrato nei testi letterari da Baudelaire e da Benjamin, che fanno del *flâneur* il protagonista dei paesaggi urbani della Parigi capitale del XIX secolo.

Ciò che Benjamin descrive è una vera e propria immersione nell'urbanesimo del modernismo: la grande città lo affascina come un organismo che possa essere scrutato e conosciuto solo vagabondando o curiosando per le sue strade, penetrando nei suoi interstizi che disvelano segreti, lasciandosi irretire e trasportare dall'aria singolare che si respira in ogni grande città. Quella di Benjamin è una vera e propria passione per la città, alla quale pure non risparmia critiche anche aspre. L'immagine della città che ricorre nelle numerose pagine che egli dedica a questo tema è quella del labirinto: nel *Diario moscovita* intreccia e a tratti confonde la propria vita con il racconto della città, e in *Strada a senso unico*³⁰³, egli sembra voler riprodurre nella forma – con racconti brevi, aforismi, citazioni – un disegno urbano.

Ma soprattutto Benjamin lascia una raccolta corposa e significativa di citazioni, di appunti e di note per un libro mai completato, *Passagenwerk* (progetto per i *Passages* di Parigi) che doveva offrire una ricostruzione dell'epoca moderna a partire dalla lettura della città di Parigi: le sue atmosfere, l'avvento delle gallerie, la figura del *flâneur*, il gioco, la prostituzione, la moda, l'*art nouveau*, la modernizzazione urbanistica di Haussmann, il collezionismo, le preziose testimonianze di Blanqui, Poe e soprattutto di Baudelaire.

Ma chi è davvero il *flâneur* descritto e scrutato nelle pagine dei testi di Benjamin così da vicino, da confondersi a tratti con l'autore stesso, fino a suggerire forme di sovrapposizione?

È l'immagine di un osservatore solitario che vaga per le vie di Parigi; alcuni elementi ne precisano il ritratto: il tempo libero, o meglio l'ozio, la fuga e insieme l'attrazione per la folla, l'alienazione e il distacco, la capacità di osservazione, la solitudine, l'attività del camminare apparentemente senza essere guidati da itinerari precisi, il passeggio nelle *arcades*... Nasce agli inizi del XIX secolo, quando la città è già così grande e complessa da diventare estranea ai suoi stessi abitanti: la folla stessa

³⁰³ Cfr., W. Benjamin, *Diario moscovita*, Torino, Einaudi, 1983; Id., *Strada a senso unico*, Torino, Einaudi, 2006.

diventa qualcosa di nuovo per l'esperienza umana – una massa di sconosciuti che è e rimane estranea – per la quale il *flâneur* impersona un tipo nuovo, l'individuo che in questa alienazione in qualche modo si trova a proprio agio... Ma se il *flâneur* è tutto questo e molto altro ancora, egli sarebbe impensabile senza la città di Parigi. Strade, cortili, edifici, palazzi, luoghi pubblici, parchi, viali alberati: la Parigi della rappresentazione e quella della realtà si riflettono l'una nell'altra, sono l'una dell'altra il suo doppio, senza che sia possibile distinguere fino in fondo se sia la realtà a precedere l'immagine raccontata o non viceversa. E l'atto di percorrere a piedi le sue strade è spesso assimilato al gesto della lettura, quasi che Parigi stessa fosse una sorta di antologia di racconti.

I *passages*, che cominciano a sorgere dopo il 1820, anche a causa di una buona congiuntura per il mercato tessile, sono un centro del commercio per articoli di lusso. Essi sono i precursori dei grandi magazzini. Benjamin riferisce come una *Guida illustrata di Parigi* definisca questi *passages*:

«Queste gallerie, recente invenzione del lusso industriale, sono corridoi ricoperti di vetro e dalle pareti intarsiate di marmo, che attraversano interi caseggiati, i cui proprietari si sono uniti per queste speculazioni. Sui due lati di questi corridoi, che ricevono luce dall'alto, si succedono i più eleganti negozi, sicché un passaggio del genere è una città, anzi un mondo in miniatura»³⁰⁴.

Un'altra condizione che determina l'avvento dei *passages* è data dall'impiego del ferro nelle costruzioni. Per la prima volta nella storia dell'architettura appare, col ferro, un materiale di costruzione artificiale che sarà impiegato, oltre che naturalmente per la costruzione dei binari ferroviari, per le composizioni architettoniche. Il ferro non troverà uso per le abitazioni, ma specificamente per i *passages*, nei padiglioni delle esposizioni, nelle stazioni ferroviarie, affiancato da un altro materiale artificiale che costituisce una novità: il vetro. Così le *arcades* sono insieme gallerie, con i tetti in ferro e vetro, che rinforzano l'indeterminatezza tra interno ed esterno, e vie pedonali pavimentate in marmo e mosaici, sui cui lati correivano negozi, ed erano anche i primi luoghi di Parigi in cui veniva usata l'illuminazione a gas. Antesignane dei grandi magazzini, le gallerie erano spazi eleganti destinati al commercio di oggetti e articoli fastosi e ad accogliere passanti oziosi.

³⁰⁴ W. Benjamin, *Parigi. La capitale del XIX secolo*, in *Angelus Novus*, cit., pp. 145-146.

Le esposizioni universali sono luoghi di pellegrinaggio al «feticcio della merce». Esse per Benjamin sono in grado di trasfigurare il valore di scambio delle merci, di creare uno spazio in cui il loro valore d'uso passa in secondo piano, inaugurando una fantasmagoria in cui le persone entrano per lasciarsi distrarre e irretire.

Per la prima volta con Baudelaire, Parigi diventa oggetto della poesia lirica: in essa lo sguardo allegorico che colpisce la città è anche lo sguardo dell'estraniato.

«È lo sguardo del *flâneur*, il cui modo di vivere avvolge ancora in un'aura conciliante quello futuro, sconcolato dell'abitante della città. Il *flâneur* è ancora sulla soglia, sia della grande città sia della classe borghese. Né l'una né l'altra l'hanno ancora travolto. Egli non si sente a suo agio in nessuna delle due; e cerca asilo nella folla. [...] La folla è il velo attraverso il quale la città ben nota appare al *flâneur* come fantasmagoria. In questa fantasmagoria essa è ora paesaggio, ora stanza. Entrambi compongono il magazzino, che rende le *flânerie* al servizio della vendita. Il magazzino è l'ultima avventura del *flâneur*
»³⁰⁵.

In questo brano Benjamin descrive la natura, il carattere e la parabola della figura del *flâneur*: in una sintesi eccellente e con espressioni molto precise identifica le cifre che consegnano il *flâneur* alla tradizione che lo ha reso figura del mito letterario.

Comincia con l'affermare la centralità dello sguardo: ciò che caratterizza il vagabondare del *flâneur* è la qualità della sua osservazione, un certo modo dello sguardo. Quale? Quello sguardo estraniato, uno sguardo che accade in parte nella distanza, e che pure sa cogliere l'elemento allegorico, poetico della città. Il *flâneur* sa leggere la poesia della città ma da una certa distanza, senza un'immersione, un'adesione totale ad essa. E ciò è reso possibile dal fatto che egli sta ancora sulla soglia: il *flâneur* è dunque figura liminale, fra il qua e il là, fra la grande città e la borghesia, dice Benjamin, quasi a suggerire già che solo alla fine ne verrà travolto, insinuando il dubbio di una sua metamorfosi prossima nella figura del consumatore. Ora siamo ancora sulla soglia: è questo evidentemente uno spazio di inquietudine e di spaesamento, da cui trova riparo e «cerca asilo» nella folla. La folla è per il *flâneur* un velo da cui di nuovo guardare alla città e riconoscerla come fantasmagoria. La città e tutte le cose e le persone di cui si compone gli appaiono, dunque, come immerse nel sogno che le fa

³⁰⁵ Ivi, p. 155.

sembrare al tempo stesso estranee e vicinissime³⁰⁶. Per questo la città è «ora paesaggio, ora stanza»: è per un verso spazio del fuori, del pubblico, dell'altrove, degli affari – la chiama *comptior* – ma per altro verso, spazio dell'intimità, dimora, è l'*intérieur*, che è la custodia e la cura del privato, ma insieme lo spazio in cui le cose possono essere trasfigurate³⁰⁷.

Ma proprio questo spazio tra interno ed esterno è in realtà il *passages*, un po' casa, un po' negozio, un po' cortile: le gallerie sono esse stesse «soglia» tra dentro e fuori, sono appunto zone di «passaggio». Ma sono anche spazi in cui si celebra un rito collettivo e individuale che è il rito della vendita, del pellegrinaggio al «feticcio della merce», come si diceva prima. E allo sguardo critico di Benjamin questo non può che suggerire l'inizio della fine: il rito del commercio come l'epilogo, l'ultima avventura del *flâneur*, cui dapprima resiste, ma poi se ne lascia sedurre.

Descrizioni, piccoli racconti, appunti, citazioni, ritraggono il *flâneur* come un protagonista della metropoli, una figura per certi versi ambigua, cui l'autore in un gioco di specchi continuamente si avvicina per poi prenderne le distanze di lì a poco. È descritto anche come colui che «andava, per così dire, a erborare sull'asfalto»³⁰⁸.

Nell'immenso lavoro sui *passages*, l'intenzione di Benjamin era fin da principio di ordine filosofico: si trattava di rappresentare la storia del XIX secolo non per mezzo di una costruzione astratta, ma con uno sguardo al concreto, al particolare. Ecco l'interesse minuzioso per un catalogo di temi che identificano la storia e la vita urbana del XIX secolo, ma che sorvolano sulle questioni e sui temi classici della grande storia:

³⁰⁶ È qui evidente il richiamo di Benjamin alla la teoria surrealista del sogno, richiamo che soprattutto nel primo progetto dei *Passagenwerk* appare come centrale. Nei sogni i primi surrealisti avevano spodestata la realtà empirica nel suo insieme, ne elaboravano l'organizzazione strumentale al pari di un semplice contenuto onirico, il cui linguaggio è decifrabile solo indirettamente: così, i pensieri nascosti, latenti potevano venire alla luce. Benjamin intendeva utilizzare un procedimento simile per la rappresentazione della storia: trattare il mondo degli oggetti del secolo XIX come se fosse un mondo di cose sognate. Una storia dominata dai rapporti di produzione capitalisti è paragonabile all'agire inconsapevole dell'individuo che sogna, per il fatto che è fatta sì dagli uomini, ma senza coscienza né progetto, come in sogno. «Per capire a fondo i *passages*, sprofondiamo nel sogno più profondo: questa applicazione del metodo onirico al XIX secolo doveva togliere all'epoca il carattere di compiutezza, di un passato concluso una volta per tutte, di ciò che è, letteralmente, divenuto storia». (R. Tiedemann, *Introduzione*, in W. Benjamin, *I Passages di Parigi*, in *Opere complete*, Torino, Einaudi, 2000, p. XIV).

³⁰⁷ Cfr., *Parigi. La capitale del XIX secolo*, in *Angelus Novus*, cit., p. 154. L'*intérieur* è il rifugio dell'arte. Il collezionista è inquilino dell'*intérieur*. Egli si assume il compito di trasfigurare le cose: si tratta di togliere alle cose, mediante il possesso di esse, il loro carattere di merce. Il collezionista dà alle cose solo un valore d'amatore, invece del valore d'uso. Egli si trasferisce idealmente, non solo in un mondo remoto nello spazio o nel tempo, ma anche in un mondo migliore, dove gli uomini, è vero, sono altrettanto poco provvisti del necessario che in quello di tutti i giorni, ma dove le cose sono libere dalla schiavitù di essere utili.

³⁰⁸ W. Benjamin, *I Passages di Parigi*, in *Opere complete*, cit., p. 413.

strade, grandi magazzini, *passages*, panorami, esposizioni mondiali, tipi di illuminazione, moda, prostituzione, noia, pubblicità, tipi umani – il collezionista, il giocatore, il *flâneur* –. Come in *Strada a senso unico* l'autore intende dedicarsi alla cura del particolare, del singolo esistente, tentando di carpirgli il suo segreto, senza alcun tramite teorico. I surrealisti erano stati i primi a scoprire lo specifico mondo di oggetti del XIX secolo: l'energia che promana dalle cose «invecchiate», le prime costruzioni in acciaio, gli edifici delle prime fabbriche, le prime fotografie... A questo strato materiale, al sedimento dell'appena trascorso, Benjamin dedica il *Passegenwek*: Benjamin voleva immergersi in ambiti della storia fino ad allora trascurati, dimenticati, per riportarne in superficie ciò che prima di lui nessuno aveva ancora saputo guardare. Lo sguardo di Benjamin, che è lo sguardo del *flâneur*, è intriso di sogno: il mondo di cose riportate alla luce non è che un mondo in cui quelle stesse cose sono trasfigurate, diventano sogno.

Allo sguardo trasognato, tuttavia, subentra a poco a poco l'attenzione alla storia sociale. A favorire questa svolta è soprattutto la lettura della filosofia hegeliana e, in particolare, del *Capitale* di Marx³⁰⁹. In realtà nessuno dei vecchi motivi viene abbandonato, ma la costruzione viene ora posta su basi più solide con l'elaborazione di una teoria critica, di una filosofia materiale della storia del XIX secolo. In questo contesto è chiaro come, pur non disconoscendo le forme di liberazione che il progresso ha garantito per milioni di persone, Benjamin sia consapevole che il progresso stesso, che non è una marcia inarrestabile verso un l'infinito accrescimento del benessere per l'umanità, avrebbe dato origine a nuovi problemi, per i quali si sarebbe reso necessario arrestarsi, tornare indietro, sanare le ferite. Per questo il suo *Angelus Novus*, l'angelo della storia avanza verso il futuro, ma non può che volgere le spalle al futuro per guardare le rovine provocate dal suo inarrestabile cammino.

Benjamin ha saputo guardare alla storia tracciando un ritratto del mondo, attraverso la minuta descrizione delle sue cose e delle sue figure. Ma il mondo per

³⁰⁹ In particolare reinterpreta il tema marxiano del «feticismo della merce»: il destino della cultura del XIX secolo si fonda per Benjamin proprio sul suo carattere di merce, che si rappresenta come *fantasmagoria* nei beni culturali. Fantasmagoria – cioè, chimera e miraggio – è la merce stessa, nella quale il valore di scambio nasconde, maschera alla vista il valore d'uso; fantasmagoria è anche il processo di produzione capitalistica nel suo insieme, che si contrappone come forza della natura agli uomini che lo mettono in atto e lo dispiegano. (Cfr. R. Tiedemann, *Introduzione*, in W. Benjamin, *I Passages di Parigi*, in *Opere complete*, cit., pp. XXII-XXIII).

Benjamin è la città³¹⁰. È Berlino nei suoi ricordi d'infanzia, Parigi capitale del XIX secolo, Marsiglia o Mosca, o Napoli dei suoi viaggi... E lo sguardo con cui scrive di città è quello disincantato del *flâneur*, che fotografa le città che attraversa fermando la vita che incontra in immagini, volti, luoghi, strade, che recano tutti i segni della caducità: lo sgretolarsi della storia, il suo precipitare nelle rovine del passato. Commentando *Infanzia berlinese*³¹¹, Peter Szondi osserva che le descrizioni delle città, in particolare di Berlino, ma vale anche per le altre, si configurano come un viaggio nello spazio, ma per trasformarsi ben presto in un viaggio nel tempo. Ogni viaggio è infondo un ritorno all'infanzia. Ma in questo modo la città si fa doppiamente straniera: straniera allo sguardo del bambino, straniera perché non è più quella città.

È sempre più evidente che ciò che lo sguardo del *flâneur* restituisce prende la forma di una narrazione – anche se non sempre quella di un'opera letteraria –, un viaggio di ricerca nello spazio e nel tempo che si fa inevitabilmente racconto.

6.4 RACCONTARE LA CITTÀ DAL BASSO

L'esperienza del camminare ritrova nel *flâneur* l'eroe della metropoli moderna e della città postmoderna: questa figura, nel racconto di Benjamin e di Baudelaire, sembra testimoniare lo smarrimento tipico dei nostri giorni, ma anche il desiderio di dar vita a forme rinnovate di relazioni con i luoghi frequentati. Lo sguardo del *flâneur*, che si fa arte, narrazione, poesia, sembra forse l'unica possibilità di raccontare una realtà urbana come quella contemporanea, frammentata e in continua metamorfosi.

Oggi il termine torna a indicare pratiche di viaggio e di esplorazione di luoghi, di relazione consapevole con persone e contesti.

La società di oggi che subisce profondi processi di trasformazione, soprattutto per ciò che concerne l'individualizzazione dell'esperienza umana, l'erosione dei legami sociali, l'articolazione complessa delle dinamiche di identificazione con il territorio, il diffondersi di pratiche quotidiane di rinegoziazione delle identità, fa del *flâneur* uno dei suoi simboli più significativi. L'instabilità, la permeabilità e la porosità della città

³¹⁰ Cfr. C. Magris, *Prefazione*, a W. Benjamin, *Immagini di città*, Torino, Einaudi, 2007.

³¹¹ P. Szondi, *Speranza nel passato. Su Walter Benjamin*, in W. Benjamin, *Infanzia berlinese*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 127-151.

spesso non permettono che se ne possa offrire una lettura di sistema, ma chiedono che essa sia interpretata solo a partire dai suoi frammenti, da momenti specifici, dalle sue improvvisazioni, *hic et nunc*. Il *flâneur* ne diviene l'interprete, il lettore privilegiato proprio in virtù di un atteggiamento che riesce a mischiare immersione nella realtà, nomadismo, capacità di coinvolgimento sensoriale entro esperienze individuali e collettive, ma anche forme di distacco e presa di distanza.

Il motivo del viaggio è una delle chiavi interpretative decisive per comprendere la figura del *flâneur*. Mosso da un desiderio di ricerca – che spesso non prevede un oggetto –, ma anche dal semplice piacere di andare, egli si sente a casa propria tra la folla, in una strana compenetrazione tra abitazione e strada, tra pubblico e privato. Il vagabondare incessante interroga la territorialità come vincolo, come spazio in cui si costruisce un legame identitario con i luoghi. Nomade per scelta, egli fa del camminare un compito e un piacere, sia che ne valorizzi la natura di pratica estetica, sia la componente sociale, come condizione dell'essere cittadini.

Un altro motivo assai significativo è il desiderio di estendere e moltiplicare le proprie esperienze di vita. In questo senso, come abbiamo visto, la strada è lo spazio degli incontri inattesi, delle avventure, dell'imprevisto. Il *flâneur* filtra la realtà e la propria esperienza attraverso strumenti descrittivi o narrativi che gli consentono di darle ordine e di coglierne i significati più nascosti. Egli descrive il suo contesto a partire spesso dagli aspetti meno essenziali, più marginali e periferici, da prospettive eccentriche. È uno sguardo e un racconto dai margini – margini spaziali, margini temporali, margini della realtà sociale... –: qui il desiderio dell'altrove non presuppone un viaggio fisico, ma un'esperienza mentale fondata sulle qualità e sulle prospettive dello sguardo, in grado di offrire letture molteplici e diverse della realtà. Questi spazi non sono spesso indagati dalla sociologia, ma la crisi delle metanarrazioni e il rilievo che la quotidianità assume nel determinare i profili esistenziali, chiamano in causa oggi un'esplorazione più accurata dei frammenti, degli aspetti irrilevanti e insignificanti del vivere quotidiano. Gli interstizi sono, dunque, tempi e spazi da sempre privilegiati dal *flâneur*.

Oltre alla descrizione della figura storico-letteraria, esistono diversi livelli di indagine che possono assumere il *flâneur* quale interprete chiave dell'esperienza urbana contemporanea. Un primo livello è quello più strettamente sociologico che riconosce nel

flâneur una figura emblematica della postmodernità; un secondo livello è quello più metodologico, che concerne le sue potenzialità indagatrici di una realtà urbana frammentata e in continuo cambiamento³¹². Si tratterebbe, in un certo senso, di riconoscere alla *flânerie* una funzione euristica, descrittiva, conoscitiva, oltre che estetica.

La velocità e la portata dei cambiamenti urbani non può essere ricondotta a un modello univoco di analisi e di sviluppo, ma presuppone un approccio che guardi più al riscontro di microstorie che all'elaborazione di metanarrazioni.

La *flânerie*, in questo senso, diventa un'esperienza conoscitiva delle realtà urbane che si lasciano sempre meno dominare da logiche regolative, ma che tendono a strutturarsi spontaneamente e a incrociare i bisogni degli individui in un incessante processo di adattamento. Recenti studi di sociologia urbana, pur riconoscendo la crescente e ineliminabile complessità dell'esperienza urbana contemporanea nelle sue molteplici contraddizioni, non rinunciano a tentativi di generalizzazione, di ricomposizione. Contemporaneamente, tuttavia, si diffondono nuovi approcci all'analisi della realtà urbana definiti come «*everyday urbanism*»³¹³. Tale approccio prende in esame l'infinita gamma delle azioni che le persone compiono nello spazio in cui vivono: è l'impronta lasciata dall'uso quotidiano sugli spazi residenziali, commerciali, ricreativi di una città da coloro che la abitano. È naturalmente anche l'espressione di desideri, gusti, preferenze, esigenze che chi vive, o lavora, o viaggia in un'area urbana manifesta trasformando gli spazi di vita. Si tratta di una lettura delle pratiche urbane con cui abitanti, cittadini, turisti, *city-users* modificano lo spazio in cui vivono o transitano, lasciandovi traccia del proprio vissuto, dei desideri, dei bisogni, delle paure... Le interazioni materiali e simboliche hanno un ruolo fondamentale nel costruire rapporti sociali tra individui e spazio urbano. Tali approcci si fondano sull'idea che l'elemento teorico e cognitivo non è sufficiente per cogliere il senso della città e che occorre accreditare altre modalità di lettura e di interpretazione, di carattere sia letterario sia

³¹² Cfr. G. Nuvolati, *Lo sguardo vagabondo. Il flâneur da Baudelaire ai postmoderni*, Bologna, Il Mulino, 2006.

³¹³ Si fa qui riferimento in particolare al testo di J. Chase, M. Crawford, J. Kaliski, *Everyday Urbanism*, New York, Monacelli Press, 1999. Ma, più in generale, si tratta di un approccio urbanistico che attraverso apporti metodologici e analitici di altre discipline (quali, ad esempio, la sociologia, l'antropologia, la narratività, la semiotica...) intende analizzare e comprendere il tessuto urbano soprattutto a partire da una lettura delle pratiche e dell'uso dei luoghi, affinché la progettazione urbanistica e architettonica sappiano integrare anche queste dimensioni.

sensoriale, dei contesti urbani... Si tratta di legittimare percorsi ermeneutici fondati su intuizioni ed emozioni, su un'elaborazione empatica dei segni e dei simboli.

Ecco che, in questo quadro, la figura del *flâneur* acquista uno spessore ulteriore, proprio per le sue modalità di esplorazione del territorio, in grado di leggere e risignificare pratiche spaziali nomadi e continuamente dislocate, frammentazione temporale e trame di simboli, memorie e significati, di cui si compone il tessuto vivente della città. Egli ricerca un percorso interpretativo che privilegia il particolare, il contingente, la singolarità dell'esperienza, così come prende forma nell'imprevedibilità e nell'improvvisazione.

Nella sua ricerca, il *flâneur* non può prescindere da un'attività di mimesi e insieme di interpretazione della realtà che intende rappresentare: immergendosi nella realtà urbana, pur senza rinunciare alla possibilità di uno sguardo critico, egli stesso risulta inevitabilmente «compromesso» con quanto osserva e descrive... È un percorso tortuoso, impregnato di soggettivismo, di interpretazioni parziali e ambigue, ma prezioso per mettere alla prova e completare alcuni modelli analitici.

Nell'ipotesi che la città sia un testo – un palinsesto –, che si offre a una lettura stratificata e poliedrica, il *flâneur* ne è un lettore privilegiato, per la sua abilità nel comprendere il tessuto urbano caratterizzato dalla provvisorietà delle forme espressive.

Recuperare la dimensione narrativa sembra quindi un'operazione utile all'analisi della realtà urbana contemporanea, poiché consente di affinare modalità analitiche e linguistico-discorsive³¹⁴. Le due dimensioni, sociale e narrativa, sono strettamente legate e la città è terreno privilegiato di incontro: la città che intreccia forme e significati, persistenze e mutamenti repentini, sembra trovare migliore interpretazione proprio laddove scienze sociali e letteratura si incrociano. E di questo incontro la figura del *flâneur* rappresenta un'interessante espressione, poiché si colloca nello spazio di confine tra storie di vita e storie dei luoghi, tra mondo reale, mondo narrato e mondo compreso.

Se gli strumenti cognitivi spesso non sono sufficienti per cogliere il senso profondo della città e della sua esperienza, servono altre prospettive di carattere letterario e sensoriale. L'esperienza dello spazio urbano possiede, infatti, anche una

³¹⁴ Cfr. G. Nuvolati, *Lo sguardo vagabondo. Il flâneur da Baudelaire ai postmoderni*, cit. e G. Turnaturi, *Immaginazione sociologica e immaginazione letteraria*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

dimensione poetica³¹⁵: l'abitante come il poeta conosce attraverso sintesi personali e sensoriali di immagini, definisce concetti, attribuisce nomi e, in questo modo, rigenera una dimensione anche sociale dello spazio. Alla geografia dei luoghi si sovrappone così una geografia affettiva, a tratti inconscia, che veicola processi di socializzazione, dinamiche di identificazione.

Il *flâneur* diviene proiezione e fonte di osservazione dei mutamenti, protagonista di un processo di destrutturazione che reclama inedite angolature d'analisi. Egli cattura la complessità urbana nella sua contingenza spazio-temporale, per interpretarla anche attraverso una finzione che consegna nuovi significati alle vicende umane.

La città si anima nello sguardo del *flâneur*: letteratura, pittura, cinema, fotografia fanno della città un oggetto specifico di riflessione, contribuiscono a leggerne le dinamiche interne, a individuarne il *genius loci*, a indebolirne o rafforzarne il mito. Se da un lato è la città stessa a narrarsi attraverso una molteplicità di voci diverse, dall'altra le narrazioni in forme plurali dipingono immagini di città, spesso modificandone i tratti. Il *flâneur* è al centro di questo processo di decodifica e di ricostruzione, di adesione all'anima della città e nello stesso di rielaborazione dei suoi significati. Il suo sguardo e la sua esperienza costituiscono un riferimento importante per chiunque voglia comprendere la complessità urbana. Attraverso forme narrative, egli ha così un compito preciso e difficile: restituire il senso dell'esperienza urbana.

Il *flâneur* diventa, in questo senso, un «esegeta della strada»: egli costruisce dal basso il racconto della città. Attraversando fisicamente i luoghi, entrandone in contatto, egli ne propone una ricontestualizzazione e una risignificazione. Questo risultato prevede un processo di dislocamento, un percorso di smarrimento, perlustrazione e ritrovamento, che trova infine compimento in forme diverse di creazione artistica. Le sue indicazioni consentono di riorganizzare le mappe cognitive dei luoghi: se le città non sono, in ultima analisi, che tessiture immateriali di significati che sfuggono a uno sguardo disattento, spetta proprio al *flâneur* farle emergere o crearle *ex novo*. Egli legge le maglie del tessuto urbano e ne restituisce una trama narrativa che intreccia esperienze, situazioni presenti, passate e future in forma di racconto.

Si torna dunque al tema del rapporto tra città e narrazione. Anche per il tramite di una figura letteraria, ma al tempo stesso reale, come quella del *flâneur*, il racconto

³¹⁵ G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, Bari, Edizioni Dedalo, 2006.

della città rimane una modalità imprescindibile per accostarsi alle sue molteplici dimensioni e per interpretare l'esperienza urbana nella sua complessità. La vita urbana è intessuta di una molteplicità di pratiche narrative, che hanno forme e contenuti differenti a seconda dei contesti in cui si manifestano e soprattutto delle relazioni che sussistono tra narratori e destinatari. Queste pratiche contribuiscono a riprodurre, rinsaldare o trasformare i legami, i processi di identificazione, a costruire interpretazioni condivise della realtà oppure a generare fraintendimenti e conflitti.

Il racconto è un testo in cui si mette in forma l'esperienza; un testo comprensivo, dotato di un suo potere ermeneutico, un modo di intellegibilità capace di codificare la leggibilità del mondo. La narrazione è una forma di conoscenza adatta a leggere la complessità: è pensiero interpretativo, pensiero del senso e della possibilità, che lavora con procedure simboliche, analogiche, metaforiche, mnemoniche. Essa collega eventi, situazioni, stabilisce rapporti e segue le sinuosità del reale, descrive casi, regala coerenza ed efficacia. Sa prodursi a partire da un punto di vista e si colloca in una posizione intrinsecamente dialettica, senza temere di dar luogo a un conflitto delle interpretazioni. È legata al senso: anche nell'orizzonte frammentato della contemporaneità, la ricerca del senso appare irrinunciabile, e tale ricerca trova spesso esiti provvisori nelle trame di una storia. Narrare è, infine, pensare il possibile, è evocare mondi possibili, virtuali, ma reali in quanto pensabili attraverso il racconto. Dunque, la comprensione del mondo della vita, pur fragile, provvisoria e parziale, potrebbe darsi nei termini di un'articolazione narrativa del senso: la comprensione del «senso quotidiano» potrebbe darsi nello stesso modo e negli stessi termini dell'organizzazione narrativa del racconto. E il *flâneur* potrebbe esserne il narratore.

PARTE III

LA DIMENSIONE PUBBLICA DELLA CITTÀ

PREMESSA

Spostare lo sguardo sulle pratiche consente di aprire la riflessione dalle modalità con cui i cittadini fanno uso degli spazi, esprimono modi di abitare, scrivono sulle sue superfici i propri progetti di vita, alle forme di intenzionalità politica e progettuale che si dispiegano sul corpo della città, sul paesaggio, sugli abitanti e sulle relazioni che ne dipingono gli ordini della convivenza.

Ciò significa concentrare l'attenzione sullo spazio pubblico, sulle molteplici dimensioni di cui si compone, sui suoi cambiamenti, indotti dalle stesse dinamiche cui è sottoposta la città, così come dai processi che interessano le forme sociali, culturali e politiche, ad esse strettamente legate. Significa oggi ripensare soprattutto alle possibilità di una sua rigenerazione.

La dimensione pubblica della città ne è da sempre il cuore pulsante. Tale dimensione riguarda l'articolazione degli spazi, le funzioni e il significato degli edifici, ma anche la qualità delle relazioni, delle esperienze e della vita urbana che in essi si svolge. Piazze, strade, mercati, parchi, caffè sono spazi pubblici in cui la città – la *civitas* – esprime compiutamente se stessa nella possibilità dell'incontro con gli altri. Essi sono «pubblici» in quanto consentono esposizione, diventando contemporaneamente spazi di rappresentazione e compresenza, spazi di socialità.

Gli interrogativi si fanno oggi sempre più radicali, poiché ci chiediamo se sia sufficiente accettare o celebrare le configurazioni spaziali proprie della città contemporanea, con le sue metamorfosi e le sue contraddizioni, oppure se non si debbano ricercare e comprendere ragioni più profonde di un processo di cui le trasformazioni spaziali non sono che l'esito forse più visibile. Ma soprattutto ci chiediamo se proprio queste ragioni profonde riguardino in realtà valori, beni comuni da riaffermare anche entro una socialità frammentata e sperduta; e soprattutto se di questi valori gli uomini debbano prendere coscienza. Infine se architetti, urbanisti, politici possano giocare con il loro lavoro un ruolo significativo per favorire tale presa di coscienza. È dunque possibile che architetti, urbanisti, politici attraverso i loro interventi diano forma a nuovi mondi spaziali condivisi, in grado di migliorare effettivamente le condizioni dell'esistenza dei cittadini, piuttosto che confermare, rappresentandole, quelle esistenti.

Le città non sono artefatti, prodotti, realizzazioni di progetti, ma innanzitutto luoghi in cui si condensa e si esprime l'esperienza umana. Una città esiste in quanto è abitata, vissuta, percorsa, attraversata, percepita, esperita: la sua qualità è costituita di quel complesso intreccio di vissuti, credenze, paure, speranze, sogni e desideri che riesce a ispirare nei suoi abitanti e nei suoi visitatori. Si nutre quindi proprio della qualità dell'esperienza che se ne può fare.

In questo senso, una città vive e cresce se esprime una densità visibile, ma anche invisibile; se soddisfa esigenze contingenti, scopi immediati, bisogni, ma è contemporaneamente in grado di trascenderli, di andare oltre la contingenza, per custodire le ricchezze del passato e per proiettarsi nel futuro.

Qui si apre la dimensione autenticamente politica della città, poiché la politica stessa in quanto tale è caratterizzata da un'intensa idealità costruttrice capace di ulteriorità, cioè di trascendere la quotidianità.

La città è uno spazio politico concreto in cui è possibile vedere e sperimentare il passaggio dalla possibilità all'effettualità, in cui la costruzione del bene comune accade in uno spazio pubblico, entro trame di interessi, relazioni, comunicazioni, in cui è possibile produrre e governare cambiamenti, attraverso l'attribuzione e la condivisione di significati, ma anche attraverso il contrasto e il conflitto. La dimensione politica attiene infatti alla pluralità che contraddistingue la condizione umana: la condizione umana e il senso della realtà si manifestano quando gli uomini entrano a far parte di una trama di relazioni, di un intreccio di sguardi e di gesti che ne sanciscono l'appartenenza a una pluralità di corpi, che fanno esperienza del mondo in una molteplicità di prospettive e punti di vista.

Pur nelle drastiche trasformazioni che stanno modificando le sue configurazioni, il suo ruolo, le sue possibilità di espressione entro l'orizzonte globale, la città rimane uno spazio politico di grande interesse: nodo che interseca locale e globale, espressione forte di identità individuali e sociali, spazio in cui si sperimenta tra fatiche, conquiste e fallimenti quotidiani il processo di integrazione delle diversità, la città – ma anche le reti di città – sono forse oggi il contesto dove la politica riesce ancora a resistere in qualche modo alla crisi di senso, di linguaggio e di motivazione che da molti anni la attraversa. Certo, i cambiamenti indotti dalla globalizzazione ne hanno profondamente trasformato le possibilità e gli strumenti stessi di governo: la presenza di una molteplicità di

scalarità che articolano le forme e gli spazi di governo, la compresenza di uno spazio dei flussi (di denaro, di beni, di persone, di informazioni, di culture, di simboli...) e di uno spazio dei luoghi e delle loro reciproche interconnessioni su una porzione ridotta di territorio, la portata inedita dei problemi sorti dall'incontro-scontro di culture, lo sviluppo e la diffusione delle tecnologie della comunicazione interrogano la politica, il suo orizzonte di senso, i suoi linguaggi e le sue pratiche.

Il problema è quello di rigenerare la sfera pubblica nella sua complessità, sapendo che si tratterà di agire sugli spazi fisici della città, come pure sulle relazioni fra le persone, che sono la cifra distintiva dell'esperienza urbana in quanto tale. Il problema degli spazi pubblici, infatti, la loro progressiva erosione e la crescente privatizzazione, non sono che la trasposizione urbanistica e architettonica di un problema più generale che riguarda lo svilimento della sfera pubblica nella società contemporanea, se riconosciamo con Hannah Arendt che l'esperienza autentica della politica è relazione dialogica fra eguali sulla scena politica, ed esercizio del pensiero come elaborazione del senso di realtà in presenza di altri, nello scambio di gesti e parole con altri.

In questo contesto, anche l'idea di «progetto», spesso abusata fino a svuotarne il senso, deve essere oggetto di un riesame critico.

Silvano Tagliagambe e Giovanni Maciocco³¹⁶ hanno dedicato molti interessanti studi a tale rilettura critica, definendo il progetto come una modalità attiva, interpretativa, trasformativa e complessa di guardare la città e di pensarne le forme. Punto di partenza della riflessione è infatti la modalità stessa di guardare, poiché la strategia dello sguardo influenza in modo significativo la capacità di progettare la città: lo sguardo progettuale è, infatti, caratterizzato da un deciso superamento della concezione rappresentazionale della realtà, come replica di un mondo ontologicamente dato, in favore di un'istanza costruttiva che persegue la progettazione di un nuovo mondo. Si tratta dunque di uno sguardo attivo che costituisce esso stesso un processo di costruzione della città.

In questo senso, si tratta anche di uno sguardo interpretativo, uno sguardo intenzionale e rivolto al futuro: l'obiettivo è leggere nel tessuto della città le sue stesse

³¹⁶ Cfr. G. Maciocco, S. Tagliagambe, *People and Space. New Forms of Interaction in the City Project*, cit.; G. Maciocco, S. Tagliagambe, *La città possibile. Territorialità e comunicazione nel progetto urbano*, Bari, Dedalo, 1997; S. Tagliagambe, *Le due vie della percezione e l'epistemologia del progetto*, Milano, Franco Angeli, 2005.

potenzialità evolutive e autopoietiche. Si introduce in questo modo una prospettiva di azione e di trasformazione della città che può tradursi anche nell'assunzione coraggiosa di un punto di vista e di una responsabilità sociale e politica. Inoltre, questo approccio, sul piano conoscitivo e tecnico, invita a superare alcune scelte ereditate dal contesto disciplinare, come l'approccio non relazionale ai problemi della città e del suo territorio, l'amplificazione del ruolo e dei risultati delle tecniche, l'enfasi sull'applicazione settoriale, per compartimenti. Vengono in questo modo messi in discussione criticamente alcuni metodi di elaborazione dei progetti di trasformazione urbana e territoriale e la loro pretesa di autonomia. Il progetto della città assume così una funzione conoscitiva complessa.

In questo contesto,

«il territorio si offre come “testo” per il ripensamento *interpretativo, costruttivo, multidisciplinare* del progetto: favorisce infatti una concezione interpretativa del senso urbano delle forme spaziali, essendo il luogo complessivo della compresenza, della stratificazione e della testimonianza materiale della storia dell'insediamento umano; promuove una concezione costruttiva di nuovi mondi spaziali in quanto consente di spostare lo sguardo da una visione *rappresentazionale* centrata sulla città tradizionale [...] verso un universo di ipotesi provvisorie che si affermano mentre orizzonti di senso emergono dai processi abitativi; spinge verso un'apertura *dialogica e multidisciplinare* del progetto richiamando a far parte della *polis* saperi trascurati che “non erano al centro”, che erano ritenuti impliciti e quindi trascurati dal progetto della città, ma che risultano essenziali quando la dilatazione dell'urbano richiama la necessità della *comunicazione* con altri sistemi di conoscenza»³¹⁷.

In questa prospettiva, ogni progetto in quanto tale si situa tra realtà e possibilità, tra persistenza e mutamento. Ogni progetto si configura come la proposta di un diverso futuro che deve fare i conti con il fatto che, nel mentre essa si dispiega e prescrive i mezzi per cambiarlo, il mondo è già cambiato e che, gli strumenti e le modalità del mutamento vanno sottoposti a continua revisione, aggiornamenti e adeguamenti sulla base delle modificazioni della realtà... Così, se il reale condiziona il possibile, è vero anche il contrario: individui che progettano alternative al presente sono la prova che quanto è accettato come ineluttabile e necessario, in realtà continua ad essere aperto al cambiamento.

³¹⁷ G. Maciocco, S. Tagliagambe, *La città possibile. Territorialità e comunicazione nel progetto urbano*, cit., p. 196.

Nell'idea di città entrano così non solo la sua configurazione attuale, la città fisicamente intesa, quale esiste qui e ora, ma anche i suoi modelli possibili, che altro non sono se non il risultato della sua osservazione da altri punti di vista e in altri istanti temporali³¹⁸. Ma certo non sono soltanto le dimensioni dello spazio e del tempo nelle loro diverse articolazioni (passato, memoria, futuro e progetto) a costituire la sostanza della città. Ogni città, come abbiamo visto, è fatta anche delle percezioni, dei sogni, delle paure, delle speranze, dei desideri di chi la abita... E le domande che ciascuno pone alla città (e viceversa che la città pone a ciascuno) e le risposte che riceve influenzano fino a determinarlo il modo di vivere la città medesima, la percezione della sua forma e della sua struttura.

Il progetto accade dunque tra effettualità e possibilità, entro le loro continue oscillazioni: si configura come l'integrazione di ciò che è dato, del dato di realtà, nel vasto orizzonte delle sue possibili trasformazioni. Esso rimanda a possibilità di percepire, esperire, pensare e agire alternative rispetto a quelle attuali e operanti.

Tale attitudine di guardare il presente, qui e ora, come un processo essenzialmente aperto, in divenire, suscettibile di ricevere forme diverse rispetto a quelle che al momento mostra come proprie, non è che un altro nome per la capacità immaginativa di pensare altrimenti. Capacità tanto più preziosa, anche politicamente, in contesti comunicativi complessi come sono le città, costantemente alle prese con modalità diverse di riconoscimento dell'altro, degli altri.

Guardare a questi processi dal punto di vista spaziale significa fare riferimento a uno spazio che prende forma grazie alla presenza di individui, di gruppi, di reti di relazioni: è «uno spazio fisico e relazionale al tempo stesso: un *terzo spazio*, elaborato ed esperito a partire da rappresentazioni fisiche e percezioni mentali. Uno spazio vissuto»³¹⁹.

È questo lo spazio delle interazioni sociali, dei flussi di comunicazioni, che si alimenta di continuo grazie al complesso delle informazioni e delle relazioni fra i diversi attori sociali.

³¹⁸ G. Maciocco, S. Tagliagambe, *La città possibile. Territorialità e comunicazione nel progetto urbano*, cit., pp. 13-14.

³¹⁹ G. Maciocco, S. Tagliagambe, *People and Space. New Forms of Interaction in the City Project*, cit., p. 130: «This is a physical and relational space, at the same time: a *third space* (Soja 1996), worked out and experienced from physical representations and mental perceptions. A *lived space*».

Se declinato relativamente ai processi comunicativi, può essere interpretato come lo «spazio intermedio» necessario al passaggio o meglio alla traduzione dal linguaggio del mittente a quello del destinatario e viceversa. È uno spazio di soglia, di confine, in cui possono effettivamente verificarsi errori, fraintendimenti, malintesi, ma in cui si definiscono le differenze, i diversi modi di vedere il mondo, i diversi stili di pensiero.

«*Vivere sul confine tra mondi semiotici differenti e valutare, proprio in quanto ci si pone in questa posizione di transito, i conflitti tra le parti che si trovano dall'uno e dall'altro lato rispetto a questa linea di demarcazione, senza cercare di "addolcirne" o addirittura occultarne la natura e la profondità, ma cercando di operare affinché questa linea di demarcazione si trasformi in interfaccia e faccia prendere forma e struttura al confine medesimo, è l'unica risorsa di cui possiamo realisticamente disporre per uscire dalla duplice morsa della omologazione forzata, per un verso, e del conflitto perenne e senza sbocchi tra civiltà, par l'altro*»³²⁰.

Il confine che prende forma è ciò che Hannah Arendt chiama lo spazio *in-fra*: lo «spazio intermedio» è in questo senso spazio pubblico, ma anche spazio d'elezione per l'esercizio del progetto e dell'agire politico, perché lì avviene il riconoscimento dell'altro, lì si articola la parola in tutte le sue forme, lì prende corpo il rapporto fra visibile e invisibile.

Lo spazio della politica è «spazio intermedio» ai cui confini urgono questioni e problemi che chiedono di essere affrontati attraverso l'articolazione della parola e la risoluzione dell'azione. È uno spazio di traduzione delle esperienze, i cui protagonisti sono partecipi del senso di realtà che si rigenera ogni volta che gli uomini si scambiano gesti e parole in uno spazio comune. È uno spazio in cui si esercita una qualità quasi poetica, l'immaginazione..

³²⁰ Ivi, p. 157. «To live at the border between different semiotic world and to evaluate precisely because of being placed in this transitory position, the conflict between the parties that are on each side of this line of demarcation without trying to "sweeten them" or even hide their nature and depth, but trying to work toward the transformation of this line of demarcation into an interface and have the border itself take shape and structure, is the only resource we can realistically dispose of to get out of the double grip of unnatural homologation, from this side, and eternal conflict of civilization, to the other side.»

CAPITOLO VII

ABITARE TRA FLUSSI E LUOGHI

7.1 LA RIVOLUZIONE DELLO SPAZIO

La matrice spaziale delle attività e delle relazioni umane, compresi i suoi legami con i territori, sta subendo trasformazioni radicali e repentine a motivo delle nuove dinamiche economiche e produttive, degli sviluppi tecnologici e dello sgretolamento degli assetti geopolitici definiti alla fine della seconda guerra mondiale. Come abbiamo mostrato in precedenza, l'intero processo globale può essere interpretato come una dinamica complessa di despazializzazione e rispazializzazione. Cambia profondamente non solo la geografia politica, sociale ed economica, ma anche la natura, la funzione e il significato dei luoghi, nonché le modalità delle loro relazioni. Abbiamo visto come, a questo proposito, sia possibile parlare di una nuova «metageografia» che viene continuamente prodotta dai flussi di merci, di capitali, di persone, di informazioni, e come tale processo sia meno legato alle formazioni territoriali proprie dello Stato nazionale. La struttura su cui si fonda tale «metageografia» è proprio la rete globale, i cui nodi costituiscono le funzioni strategiche e direttive del capitalismo.

I numerosi studi di Saskia Sassen e di Manuel Castells mostrano chiaramente come in questo contesto le città assumano una rinnovata centralità concentrando in sé lo spazio di mediazione e di confine tra locale e globale, ma soprattutto assumendo, con una relativa autonomia, il governo dei processi in corso. Ma perché ciò sia possibile è necessario che le città provvedano a ripensare se stesse, la propria natura e le proprie funzioni per poter vincere le sfide della contemporaneità. È infatti ormai impraticabile agire in una realtà locale a prescindere da variabili e interdipendenze che si definiscono ad altri livelli, nell'ambito globale. Si tratta davvero di un mutamento di paradigma, poiché occorre ridefinire le categorie interpretative della realtà, elaborare nuovi linguaggi e soprattutto nuove pratiche da condividere.

Una delle componenti più significative dei processi in corso riguarda i mutamenti che interessano in particolare la dimensione spaziale.

La «rivoluzione dello spazio» è una dimensione fondamentale del processo complessivo di trasformazione strutturale che sta interessando la società contemporanea. È oggi necessaria una nuova teoria delle forme e delle dinamiche spaziali, che sia conforme al nuovo contesto tecnologico, sociale e culturale³²¹. È dunque possibile guardare alle città e alle loro recenti trasformazioni come all'epicentro dei mutamenti dei sistemi socio-spaziali di comunicazione culturale.

Grazie allo sviluppo vertiginoso delle telecomunicazioni, dei trasporti, di internet, si assiste a un fenomeno di concentrazione e di decentralizzazione spaziale costruita attorno a network e nodi urbani sparsi in tutto il mondo: un'intricata rete intra e intermetropolitana che presenta nuove logiche organizzatrici.

Un'interpretazione riduttiva spesso intende rappresentare la tecnologia digitale come autonoma rispetto all'autorità dello stato, in grado di scardinarne la logica e l'organizzazione territoriale intrinseca. Questa rappresentazione assume lo spazio digitale come dominio globale. Ma occorre interrogarsi circa il rapporto a tratti problematico, sicuramente complesso, che intercorre tra questi «assemblaggi» globali digitali, lo stato nazionale e la sua autorità, perché il globale è di più e di meno del nuovo mondo elettronico. Saskia Sassen ipotizza che il digitale presenti «embricazioni»³²², cioè ad un tempo interdipendenze e irriducibilità, assai complesse e rilevanti con quanto digitale non è.

In questo senso l'autrice, mettendo in discussione le interpretazioni e le categorie con le quali il digitale è stato problematizzato e interpretato, riconosce limiti all'autonomia di questo dominio dal dominio sociale, così come dal dominio nazionale.

È evidente che entro questo nuovo dominio le territorialità non presenteranno le caratteristiche che erano proprie del territorio dello stato nazionale e dell'autorità esclusiva dello stato. Tuttavia, anche nel contesto globale, il territorio svolge un ruolo specifico non eludibile, in particolare proprio nelle realtà urbane. Infatti, nel quadro di molteplici cambiamenti legati alla globalizzazione, la proliferazione delle reti globali e le nuove forme di digitalizzazione di ampie varietà di attività economiche e politiche favoriscono lo sviluppo di nuove scalarità: l'ascesa di scale subnazionali come le città globali, e di scale sovranazionali, come i mercati globali. Ne risultano complessive destabilizzazioni delle vecchie gerarchie formali di scala e l'emergenza di nuove

³²¹ Cfr. M. Castells, *La città delle reti*, cit., p. 43.

³²² Cfr. S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, cit., p. 414.

gerarchie. Le prime gerarchie proprie degli stati nazionali continuano ad essere attive, organizzate attraverso l'articolazione della dimensione istituzionale con quella territoriale (nazionale, regionale, urbana, locale), ma tali dimensioni collidono con le nuove scalarità. Per questo occorre interrogarsi circa l'impatto che questi nuovi sviluppi hanno sui territori, o meglio sui luoghi.

In generale, la nuova realtà urbana sembra assumere su di sé un doppio movimento, di inclusione nei *networks* transterritoriali e di contemporanea esclusione da essi, in virtù della progressiva separazione degli spazi. L'aspetto assai interessante è che lo spazio politico urbano e gli enti locali che lo governano si presentano, in modo oggi più significativo rispetto agli stati nazionali, come flessibili, in grado di relazionarsi sia con la propria popolazione sia con i flussi globali che interessano quei luoghi... Emerge così un nuovo soggetto istituzionale, il *network state*, formato dall'interazione fra governi nazionali, Stati nazione, enti regionali e locali e anche organizzazioni non governative.

Quella che è in atto può essere considerata una vera e propria «rivoluzione socio-spaziale»: essa si rende visibile in modo esemplare negli spazi urbani e presenta alcune caratteristiche che occorre prendere in considerazione, non solo per comprendere la complessità dei fenomeni, ma anche per affrontare con consapevolezza rinnovata la sfida del loro governo. La trasformazione della città nell'era dell'informazione si organizza, secondo Manuel Castells, lungo tre direttrici bipolari. È interessante notare come, anche in questo caso, si tratti di tensioni dialettiche che non si risolvono, ma si strutturano nella reciproca relazione di contrasto.

La prima riguarda le funzioni. Dal punto di vista funzionale, la città delle reti si articola, infatti, in termini di opposizione strutturale tra localismo e globalità. È vero che le due dimensioni appaiono anche strettamente intrecciate, tuttavia, è possibile riconoscerne alcuni ambiti di specificità. I processi fondamentali che riguardano finanza, economia, trasporti, mercati sono organizzati sotto forma di reti globali; tuttavia, il lavoro, il tempo libero, le identità culturali e la partecipazione politica e, in generale, l'esperienza di ciascuno continuano a strutturarsi attorno ai luoghi, restando essenzialmente locali. Se le città si configurano in quanto sistemi di comunicazione, dovrebbero fungere da collegamento tra globale e locale. Ma proprio questo appare come un terreno di criticità: le logiche della globalizzazione e del localismo appaiono

spesso in conflitto tra loro, e sembra difficile soddisfarle entrambe e contemporaneamente³²³.

La seconda direttrice riguarda il tema dei significati sociali. Anche in questo caso emergono due tendenze contrapposte: forme di individualismo da un lato, e forme di comunitarismo dall'altro. La realtà sociale, ovviamente, esiste solo come intreccio fra queste due forme, come interfaccia tra l'individuo e le identità mediate dalle istituzioni. Su questa base sorge la società civile che si articola in rapporto alle istituzioni, anche attraverso la formazione di una sfera pubblica condivisa.

La terza e decisiva direttrice, evidente nella rivoluzione urbana in atto, riguarda essenzialmente le forme dello spazio. Il tema delle forme spaziali acquista un'importanza decisiva nell'interpretazione delle trasformazioni sociali, culturali, politiche del nostro tempo. Tali trasformazioni riguardano la crescente tensione e riarticolazione tra spazio fisico e spazio dei flussi, che stabilisce un collegamento tra luoghi fisicamente separati, creando un *network* interattivo di relazioni fra attività e individui, a prescindere dallo specifico contesto di riferimento. Lo spazio fisico, invece, organizza le esperienze nei limiti della collocazione geografica. La metropoli non si annulla nelle reti virtuali, ma si trasforma attraverso l'interrelazione tra comunicazione elettronica e relazioni fisiche, attraverso la combinazione tra luogo e reti.

La nozione di «città globale» in un certo senso non è tanto riferibile a un luogo particolare, quanto all'articolazione globale fra specifici segmenti di varie metropoli, tra loro collegati elettronicamente per costituire una rete di controllo delle attività dell'intero pianeta. Essa può, dunque, essere letta come una forma che lo spazio può assumere, e non tanto come un attributo distintivo di alcuni centri urbani, anche se evidentemente alcune metropoli svolgono entro la rete una funzione di maggiore rilievo rispetto ad altre.

Tuttavia, è impossibile dimenticare che la maggior parte dei quartieri di qualsiasi città, comprese New York e Londra, sono aree locali, sono essenzialmente luoghi.

È evidente quindi che lo spazio dei flussi sia radicato nello spazio fisico, ma le due logiche permangano profondamente differenti: il problema – problema teorico, sociale e politico, ad un tempo – è dunque quello di garantire un'adeguata articolazione fra i due sistemi, perché nella società delle reti emergono nuove forme e relazioni

³²³ M. Castells, *La città delle reti*, cit., p. 49.

spaziali, che rendono necessario un ripensamento della teoria urbanistica, ma anche della stessa teoria politica.

Il legame tra *networks* e luoghi deve essere compreso a un livello più profondo, come geometria variabile che si realizza fra digitale e non digitale, tra flussi e luoghi. Così nello spazio dei flussi, gli spazi, ingressi e corridoi di connessione del mondo intero, devono essere reinterpretati come punti di passaggio della socialità. L'identificazione culturale e personale con questi posti, la loro funzionalità, i loro simbolismi diventano questioni sociali: il turismo mondiale di massa, i flussi migratori internazionali, il lavoro pendolare, il rapporto con gli aeroporti, le stazioni, le autostrade e gli alberghi è un elemento cruciale dell'esperienza urbana quotidiana di centinaia di milioni di persone.

L'idea è quella di individuare categorie analitiche che consentano di cogliere le «embricazioni», gli intrecci tra digitale e non digitale, tra flussi e luoghi, e di governare i processi complessi che ne scaturiscono.

Diventa decisiva l'interpretazione che si offrirà della nozione di rete. Infatti, come tenenza storica, le funzioni e i processi dominanti nell'età dell'informazione e della globalizzazione, sono sempre più organizzati intorno a reti. Manuel Castells riconosce nelle reti la nuova morfologia sociale delle società: la diffusione della logica di rete modifica in modo radicale lo svolgimento e i risultati dei processi di produzione, le modalità di gestione del potere, l'elaborazione e la diffusione di cultura e informazione. In una prospettiva storica e antropologica più ampia, la società in rete rappresenta un cambiamento qualitativo assai profondo nell'esperienza umana. Proprio la convergenza tra evoluzione storica e innovazione tecnologica è in grado di prospettare una dimensione puramente culturale dell'interazione e dell'organizzazione sociali. In questo senso, dunque, secondo Castells, l'informazione è l'elemento-chiave dell'attuale organizzazione sociale: i flussi di messaggi, di simboli e di immagini che si intrecciano tra le reti costituiscono la trama più o meno visibile della nostra struttura sociale.

Una rete non è altro che un insieme di nodi interconnessi, laddove l'interconnessione si compone di trame sottili o invisibili e di buchi, di assenze. Essa può avere una gerarchia di livelli, ma non ha un centro vero e proprio. Le relazioni tra i singoli nodi sono asimmetriche, ma sono tutte necessarie per il funzionamento della

rete, per fare circolare denaro, merci, informazioni, immagini, servizi o persone attraverso la rete.

Ciò che fa davvero la differenza entro questa logica organizzativa è l'essere dentro o l'essere fuori della rete. Chi appartiene alle maglie della rete ha accesso a una molteplicità di opportunità, che sono essenzialmente relazioni e, con il tempo, può aumentare le proprie; chi è fuori della rete, o ne viene escluso, perde ogni genere di opportunità, perché ormai tutto sembra organizzato in una trama mondiale di reti interconnesse.

Certo, le reti sono sempre esistite come modelli organizzativi umani, ma il nuovo paradigma della tecnologia dell'informazione permette la loro espansione pervasiva attraverso l'intera struttura sociale, moltiplicandone e potenziandone l'efficacia.

Aspetti interessanti delle reti sono la flessibilità, la capacità di decentramento, la geometria variabile, la capacità di adattamento... Ciò che ne costituisce contemporaneamente il punto di forza e di debolezza essenziale è la strategia di coordinamento verso obiettivi comuni, scopi definiti, che richiedono concentrazioni spaziali e temporali di risorse.

L'inclusione o l'esclusione delle reti e l'architettura propria delle relazioni tra reti, dispiegate e azionate attraverso tecnologie informatiche, configurano i processi e le funzioni dominanti nella società globale. In questo senso, secondo Castells

«Le reti sono strumenti appropriati per un'economia capitalista basata sull'innovazione, sulla globalizzazione e sulla concentrazione decentrata; per il lavoro, i lavoratori e le aziende orientati alla flessibilità e all'adattabilità; per una cultura della decostruzione e della ricostruzione incessanti; per una società civile predisposta all'elaborazione istantanea di sempre nuovi valori e umori pubblici; per un'organizzazione sociale volta al superamento dello spazio e all'annientamento del tempo. Tuttavia, la morfologia di rete è anche fonte di marcata ristrutturazione delle relazioni di potere. Gli "interruttori" che connettono le reti (per esempio, flussi finanziari che assumono il controllo di imperi mediatici capaci di influenzare i processi politici) sono gli strumenti privilegiati del potere. Pertanto, quelli che possono azionarli sono i vari detentori del potere. Poiché le reti sono molteplici, i codici e gli interruttori interoperanti tra le reti sono le fonti fondamentali per plasmare, guidare e deviare il corso della società. La convergenza tra l'evoluzione sociale e le tecnologie dell'informazione ha creato una nuova base materiale per lo svolgimento delle attività in tutta la struttura sociale. Questa base materiale,

incorporata nelle reti, contraddistingue i processi sociali dominanti, dando quindi forma alla stessa struttura sociale»³²⁴.

La rete ridisegna lo spazio, modifica le possibilità dell'essere insieme, afferma l'indifferenza per ciò che è spazialmente vicino e intrattiene relazioni con ciò che è spazialmente lontano: si configura come un operatore spazio-temporale che collega tra loro campi distanti ed eterogenei.

Ma come è possibile pensare una forma di governo della città basata su forme di interazione e di connessione coerenti con la morfologia sociale, economica e culturale della rete? Ciò di cui stiamo parlando sono forme di *governance*, in grado di ricercare e di perseguire possibilità di coordinamento tra i progetti e le azioni di molteplici attori sociali e politici, gruppi, istituzioni, al fine di raggiungere scopi discussi e definiti collettivamente³²⁵. La *governance* appare come un complesso processo di governo che rimanda all'insieme di istituzioni, di reti, di norme, di usi politici e sociali, di attori pubblici e privati che contribuiscono alla stabilità di una società e del suo quadro politico, al suo orientamento complessivo, alla sua capacità di indirizzare, di offrire servizi...

Ma lungi dal presentarsi come un processo disancorato da forme di spazialità precise, la *governance* si presenta come forma complessa di governo locale, soprattutto nella sua configurazione urbana. La città è al centro della scena della *governance* nel momento in cui l'attore che ha occupato lungamente la scena – lo stato nazionale – deve ripensarsi e ristrutturarsi su molteplici livelli. La città torna in gioco perché è proprio quel dispositivo in grado di integrare globale e locale, in una interazione diretta e in una interazione a distanza, di «tradurre» i flussi nei luoghi.

7.2 LA CITTÀ DEI FLUSSI

Il nuovo sistema di comunicazione trasforma in modo radicale le dimensioni dello spazio e del tempo, dimensioni fondamentali della vita umana. I luoghi vengono parzialmente svuotati del proprio significato culturale, storico e geografico e reintegrati

³²⁴ Id., *La nascita della società in rete*, cit., p. 537.

³²⁵ Cfr. P. Le Galès, *Le città europee. Società urbane, globalizzazione, governo locale*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 38.

in reti funzionali, o in *collage* di immagini: lo spazio dei flussi non sostituisce certo, ma integra lo spazio dei luoghi. Abbiamo visto in precedenza come spazio e tempo siano in corso di trasformazione ad opera dell'effetto combinato della tecnologia e dell'informazione e dei processi e delle forme sociali indotti dall'attuale cambiamento storico globale.

Per ciò che riguarda più specificamente gli spazi urbani, gli studi mostrano una tendenza spaziale complessa, caratterizzata da dispersione e concentrazione simultanee dei servizi avanzati: dispersione nel senso che essi pervadono gran parte della geografia del pianeta; concentrazione nel senso che il segmento superiore di tali attività riguarda pochi punti nodali di alcuni paesi. Tale concentrazione corrisponde alla gerarchia tra centri urbani, in cui le funzioni superiori, in termini di potere e di competenze, sono concentrate in alcune grandi aree metropolitane, cui Saskia Sassen dà il nome di «città globali». Tuttavia, anche altre grandi città possiedono segmenti molto rilevanti sia nella finanza sia nei servizi internazionali alle imprese. Inoltre, numerosi centri regionali stanno cominciando a occupare spazi rilevanti nella rete, anche in relazione allo sviluppo di mercati emergenti, così come alcuni centri europei di medie dimensioni mostrano forme crescenti di interdipendenza entro la medesima rete.

Le ricerche di Sassen e Castells dimostrano, in ultima analisi, come le città globali non siano propriamente un luogo, ma piuttosto un processo. Un processo complesso mediante il quale i centri di produzione e consumo di servizi avanzati, e le società locali subordinate, sono collegati in una rete globale sulla base di flussi di informazioni, di capitali, di merci, di persone, di simboli, di culture. Tali flussi, al tempo stesso, riducono l'importanza dei legami tra le città globali e i loro rispettivi *hinterland*, valorizzando al contrario proprio la rete tra città.

Il nuovo sistema di comunicazione e di informazione permette la crescente dissociazione tra prossimità spaziale e svolgimento delle funzioni quotidiane: lavoro, *shopping*, divertimenti, servizi pubblici... Si tratta forse della fine della città, quale spazio di concentrazione delle funzioni e dei luoghi simbolici che le incarnano?

Il fattore critico che interessa i nuovi centri e i nuovi processi urbani, in Europa come nel resto del mondo, riguarda il fatto che lo spazio urbano appare sempre più differenziato in termini sociali, pur essendo profondamente interrelato in termini di funzioni, ben oltre la contiguità fisica. La conseguenza che abbiamo sin qui evidenziato

è proprio la relativa separazione tra il significato simbolico, la localizzazione delle funzioni e l'appropriazione sociale dello spazio nell'area metropolitana³²⁶.

Qual è la logica soggiacente alle nuove forme e ai nuovi processi spaziali? Se lo spazio è espressione della società, le forme e i processi spaziali sono costituiti dalla dinamica della struttura sociale globale, incluse le tendenze contraddittorie che derivano dai conflitti e dalle diverse strategie di attori sociali intorno a interessi e valori contrastanti. Inoltre, i processi sociali influiscono sullo spazio agendo sull'ambiente costruito ereditato da strutture socio-spaziali precedenti.

La società di oggi è costruita attorno a flussi di capitale, di informazioni, di immagini, di suoni e di simboli: essi diventano l'espressione dei processi attorno a cui si articola la vita economica, politica, culturale e simbolica. La base materiale dei processi dominanti nelle nostre società è l'insieme degli elementi che supportano tali flussi e che rendono materialmente possibile la loro diffusione e la loro connessione in tempo simultaneo. Castells individua, dunque, nello spazio dei flussi la nuova forma spaziale relativa alle pratiche sociali che plasmano la società in rete. I flussi sono sequenze di scambio e di interazione tra luoghi fisicamente disgiunti occupati dagli attori sociali nelle strutture economiche, politiche e simboliche proprie della società.

Lo spazio dei flussi, quale forma materiale di supporto dei processi e delle funzioni dominanti nella società dell'informazione, viene descritto dall'autore attraverso la combinazione di almeno tre strati di supporti materiali. Il primo strato è costituito da quel circuito di scambi elettronici che costituiscono la base materiale dei processi strategicamente cruciali nella società a rete. Si tratta, di fatto, di un supporto materiale a pratiche simultanee: perciò, è una forma spaziale vera e propria, come potrebbe esserlo la città o la regione nell'organizzazione della società mercantile o della società industriale. L'articolazione spaziale delle funzioni dominanti nelle nostre società avviene nella rete di interazioni rese possibili dai dispositivi informatici. In questa rete, nessun luogo è autonomo e a sé stante, poiché le posizioni sono definite dallo scambio

³²⁶ Manuel Castells riconosce precisamente in questa istanza la tendenza che, con particolare incisività nei paesi di nuova industrializzazione, motiva una delle più importanti e significative trasformazioni delle forme urbane del mondo: l'avvento delle megacittà. (Cfr. Id., *La nascita della società in rete*, cit., p. 464). Tratto distintivo delle megacittà è, infatti, quello di «essere connesse globalmente e sconnesse localmente, fisicamente e socialmente». Una forma contrassegnata da collegamenti funzionali che crea attraverso vaste distese territoriali, ma con notevole discontinuità nello sfruttamento del suolo. «Le gerarchie sociali e funzionali sono parzialmente indistinte e mescolate, organizzate in accampamenti recintati e irregolarmente cosparse da sacche improvvise di usi sgraditi. Le megacittà sono costellazioni discontinue di frammenti spaziali, pezzi funzionali e segmenti sociali» (Ivi, p. 466).

di flussi all'interno della rete, cioè dalle loro relazioni. La rete di comunicazione è, dunque, la configurazione spaziale fondamentale: i luoghi non svaniscono, ma il loro significato e le loro funzioni vengono ridefiniti continuamente entro la rete³²⁷.

Il secondo strato dello spazio di flussi, individuato dall'autore, è costituito dai suoi nodi e snodi. Il paradosso è insieme l'interesse che lo spazio dei flussi presenta è dato dal fatto che esso non è privo di una dimensione spaziale, materiale, fisica, come potrebbe sembrare, sebbene la sua logica ne prescinda completamente: esso accade entro una rete elettronica, ma tale rete immateriale collega luoghi specifici con caratteristiche sociali, culturali, fisiche e funzionali definite.

Vi sono stazioni di scambio, snodi di comunicazione che hanno un ruolo di coordinamento per una facile interazione di tutti gli elementi integrati nella rete. Altri sono nodi della rete, ossia le sedi di funzioni strategicamente importanti che creano una serie di attività e organizzazioni territorialmente pensate intorno a una funzione chiave. La collocazione del nodo determina la collocazione della località nell'intera rete. Nodi e snodi sono organizzati in modo gerarchico, ma tale gerarchia può cambiare a seguito dell'evoluzione delle attività che passano (o non passano più) attraverso la rete. Le caratteristiche dei nodi dipendono poi dal tipo di funzioni eseguite da una determinata rete.

Sia per le funzioni relative all'alta finanza sia per quelle relative alla tecnologia, come sostiene anche Saskia Sassen, i nodi principali necessitano di un'adeguata infrastruttura tecnologica, di un sistema di aziende sussidiarie, di un mercato del lavoro specializzato, nonché di un sistema di servizi adeguato a questa forza lavoro professionale. È quindi evidente che lo spazio dei flussi ha anche una natura e una configurazione materiale da cui non può assolutamente prescindere, e pertanto non va pensato solo in termini di immaterialità finanziarie ed elettroniche...

Il terzo strato dello spazio dei flussi riguarda l'organizzazione spaziale delle *élite* manageriali dominanti, che esercitano le funzioni direzionali intorno alle quali tale spazio si costruisce, si articola e agisce³²⁸.

La teoria dello spazio dei flussi parte dall'assunto implicito che le società sono organizzate in maniera asimmetrica in base agli interessi dominanti specifici di ciascuna struttura sociale. Lo spazio dei flussi non è l'unica logica spaziale delle società

³²⁷ Ivi, p. 473.

³²⁸ Cfr. Ivi, p. 476.

contemporanee globalizzate. È però ormai diventata la logica spaziale dominante. Tale dominio, tuttavia, non è puramente strutturale, cioè legato esclusivamente alle caratteristiche intrinseche di quella matrice spazio-temporale: esso è infatti concepito e messo in atto consapevolmente dagli attori sociali. Quindi, l'*élite* tecnocratica, finanziaria, manageriale presenterà anche specifiche esigenze circa il supporto materiale/spaziale alle proprie pratiche e ai propri interessi.

La manifestazione spaziale di questa *élite* informazionale si configura quindi come un'ulteriore dimensione fondamentale dello spazio dei flussi. Essa assume due forme principali: da un lato, le *élite* costituiscono comunità simbolicamente chiuse, segregate, trincerate, che sono definite come sottoculture di reti interpersonali, spazialmente delimitate. Castells avanza addirittura l'ipotesi che lo spazio dei flussi sia costituito da micropoteri personali che proiettano i propri interessi sulle macroreti funzionali dell'insieme globale di interazioni. Il fenomeno è molto noto nelle reti finanziarie: le decisioni strategiche di importanza fondamentale vengono prese in occasione di pranzi d'affari in ristoranti esclusivi, ma queste decisioni saranno messe in atto da processi decisionali istantanei, mediante supporti tecnologici telecomunicanti, capaci di agire immediatamente in reazione all'andamento dei mercati. In questo senso è possibile affermare che:

«i nodi dello spazio dei flussi comprendono anche spazi residenziali e spazi dedicati al tempo libero che, insieme alle localizzazioni dei quartieri generali d'impresa e dei servizi sussidiari, tendono a raggruppare le funzioni dominanti in spazi accuratamente segregati, con facile accesso ai complessi cosmopoliti delle arti, della cultura e del divertimento»³²⁹.

Una seconda tendenza principale della distintività culturale e sociale delle *élite* è la creazione di uno stile di vita e la progettazione di forme spaziali volte a unificare in tutto il mondo l'ambiente simbolico proprio dell'*élite*. È evidente come in questo modo la specificità storica di ciascun luogo tenda a venire meno, in funzione della diffusione globale di spazi funzionali ovunque identici. Ovviamente, questa necessità di continuità e omogeneità culturale si riflette anche nella tendenza all'uniformità architettonica dei nuovi centri dirigenziali. Così, l'architettura tende progressivamente a sfuggire o a prescindere sempre più dalla storia e dalla cultura dei luoghi per divenire prigioniera del nuovo immaginario dalle possibilità illimitate. Questa tendenza costringe l'architettura

³²⁹ Ivi, p. 477.

all'interno di un'astrazione storica e dentro i codici formali ed estetici propri dello spazio dei flussi.

Se, come abbiamo più volte mostrato, lo spazio costruito è uno dei principali linguaggi per leggere le strutture più profonde e i valori dominanti della società, l'architettura postmoderna appare come la manifestazione spaziale dello sradicamento dall'esperienza, dalla storia e dalla cultura specifica come sfondi del significato di un luogo. Si tratta naturalmente di un discorso molto complesso, che necessiterebbe di opportuni approfondimenti, tuttavia, è possibile riscontrare alcune tendenze:

«Più le società tentano di recuperare la propria identità al di là della logica globale del potere incontrollato dei flussi, più hanno bisogno di un'architettura che metta in mostra la loro realtà, senza falsificare la bellezza attingendo a un repertorio spaziale transtorico. Al tempo stesso, però, l'architettura con eccesso di significato, che tenta di trasmettere un messaggio troppo definito o di esprimere direttamente i codici di una data cultura, è una forma troppo primitiva per essere in grado di penetrare il nostro saturo immaginario visivo. Il significato dei suoi messaggi andrà perso nella cultura del "navigare" che caratterizza il nostro comportamento simbolico. Ecco perché, paradossalmente, l'architettura che sembra più carica di significato nelle società plasmate dalla logica dello spazio dei flussi è quella che io chiamo "architettura della nudità", ossia l'architettura le cui forme sono talmente neutre, talmente pure, talmente diafane che non pretendono di dire nulla. E non dicendo nulla, mettono l'esperienza di fronte alla solitudine dello spazio dei flussi. Il suo messaggio è il silenzio»³³⁰.

Per quanto la pervasività dello spazio dei flussi sia assai significativa, tale spazio non occupa l'intero campo dell'esperienza umana della società in rete. La maggioranza delle persone, nelle società tradizionali come nelle società avanzate, continua a vivere nei luoghi: «Un luogo è una località la cui forma, funzione e significato sono autosufficienti all'interno dei limiti della continuità fisica»³³¹. I luoghi non sono necessariamente interattivi e non sempre sono comunità, anche se possono contribuire alla costruzione di comunità.

Le persone vivono ancora in luoghi. Tuttavia, poiché funzioni e poteri sono organizzati entro lo spazio dei flussi, il dominio strutturale della sua logica altera il significato e la dinamica dei luoghi. Ne deriva una forma di schizofrenia strutturale tra due logiche spaziali che minaccia di interrompere i canali di comunicazione all'interno della società stessa. La tendenza dominante è orientata verso l'orizzonte reticolare dello

³³⁰ Ivi, pp. 480-481.

³³¹ Ivi, p. 485.

spazio dei flussi, che aspira a imporre la propria logica a luoghi segmentati, dispersi, sempre meno connessi gli uni gli altri, sempre meno capaci di condividere codici culturali, sociali, simbolici. Castells auspica a questo proposito la costruzione di ponti culturali, politici e fisici tra queste due forme di spazialità, per evitare che la vita sociale sia pericolosamente scissa in universi paralleli. Ma non è forse questo un compito autenticamente politico?

7.3 LA CITTÀ DEI LUOGHI

Dopo esserci concentrati sullo spazio dei flussi, decliniamo ora il tema della spazialità in relazione alla sua configurazione di «luogo», in particolare con riferimento ai complessi e ricchi significati antropologici, sociali, simbolici e culturali che in genere vengono attribuiti a questa nozione. Non è possibile dar conto in questa sede del dibattito multidisciplinare sorto intorno a questa nozione, e nemmeno è interesse della ricerca farlo³³². L'interpretazione che qui si vuole offrire riguarda piuttosto l'idea di

³³² Solo per tentare un inquadramento sommario delle problematiche sollevate nel dibattito, è noto come al centro degli interessi di geografi, filosofi e architetti sia l'opposizione tra due modalità di intendere lo spazio: l'una si esprime nella *chora* e l'altra nel *topos*. Questa coppia oppositiva di concetti è stata individuata e messa a tema originariamente da Platone nel *Timeo*. Nel *Timeo* il *topos* individua la dimensione fisica dello spazio; la *chora* è, per così dire, il principio della forma, ciò che rende possibile la natura di un luogo, la sua dimensione immateriale. Per il suo carattere proteiforme però, la *chora* è di per sé invisibile. Per usare la metafora di Platone, essa assume le sembianze della cera che fornisce la materia al modello (l'idea) affinché esso sia plasmato in una realtà, ricevendone la forma. La *chora* è la natura nella sua condizione non ancora modellata, è di genere femminile (a motivo di ciò è stata variamente utilizzata dal pensiero della differenza di genere).

Ma l'opposizione *chora/topos* cui i geografi del dopoguerra fanno esplicito riferimento è, in realtà, profondamente influenzata dal pensiero di Martin Heidegger, che rivisita la coppia oppositiva distinguendo tra *Ort* e *Stelle*. La *chora* platonica è vicina all'*Ort* heideggeriano, mentre il *topos* si avvicina alla sua nozione di *Stelle*. Il luogo ha, infatti, una sua dimensione materiale, fisica, commensurabile con gli altri luoghi, ma possiede anche una dimensione profondamente immateriale, qualitativa e incommensurabile, che lo rende significativo per l'uomo e la sua cultura. Con il concetto di *Stelle*, Heidegger si riferisce al *topos* del pensiero greco, indicando con ciò una forma di spazialità astratta, cartesiana. Quando, invece, il luogo è messo in relazione a un soggetto che lo vive e lo esperisce, ecco che assume le sembianze della *chora*, dell'*Ort*, acquisendo così una funzione sociale, contestualmente a una dimensione espressiva di tipo narrativo.

Anche nella teoria contemporanea del paesaggio l'intento consiste nell'individuare e nell'analizzare il processo di perdita della *chora*, che interessa il territorio, sempre più percepito come valore di scambio, misurabile e commerciabile, privato della sua identità. Nel territorio reale, come in quello rappresentato nella cartografia, il processo di geometrizzazione prodotto dalla scienza cartesiana, ha progressivamente svilito ed eliminato la *chora*, trasformando lo spazio geografico, non solo la mappa, in un *continuum* omogeneo nel quale le differenze sono ormai solo quantitative e totalmente convertibili.

A questo proposito cfr. M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp 96-108; Id., *L'arte e lo spazio*, Genova, Il Melangolo, 2003.

luogo considerata nella sua tensione con quella forma della spazialità contemporanea che si identifica con i flussi. Tale tensione, infatti, non è che una delle espressioni della dialettica fondamentale che interessa la città, quella tra stasi e movimento, tra l'abitare e la ricerca continua del superamento dei propri confini, di un «oltre» in senso reale e metaforico.

Come abbiamo visto, ci si rivolge alla città, oltre che come a uno spazio di scambio, di passaggi, di attraversamenti, di incessanti «negoziazioni», come a un luogo in cui ritrovarsi, sostare, riconoscersi come comunità. È l'idea della città come dimora, come raccoglimento, luogo accogliente, spazio della cura, in cui nascono, crescono e continuamente si intrecciano le relazioni: la città come vero e proprio «grembo», capace di ospitare, nutrire, generare continuamente incontri, intrecci, legami. Città come «casa», il luogo per eccellenza, una sorta di idea regolativa per ogni forma di vita associata, perché è luogo da cui occorre separarsi per dare inizio al nuovo, ma cui sempre si tende a tornare.

Per prendere in esame la nozione di luogo, innanzitutto è necessario introdurre la dimensione fisica, materiale e territoriale. Un luogo si definisce, infatti, per la natura localizzata, fisico-spaziale: pertanto, interessa pratiche e comportamenti che nascono e si affermano entro i confini di specifici ambiti territoriali. Dal punto di vista sociale, i luoghi sono gli ambiti territoriali in cui gli attori locali si riconoscono l'un l'altro in forme di vita, linguaggi, iniziative e pratiche che li accomunano per alcuni aspetti, che li distinguono da quelli presenti in altri contesti.

Luogo è lo spazio dell'abitare: esso esprime quel tessuto di conoscenze, quel patrimonio simbolico, conscio e inconscio, che fa di un posto il luogo in cui vivere. È l'incontro tra uomini e luoghi a generare la «mente locale», quella storia personale e collettiva in cui territori e luoghi sono inseparabili dall'esperienza che si ha di essi, quel processo mediante il quale le pietre e le persone si confondono³³³.

Marc Augé pensa ai luoghi come a spazi vissuti, dal carattere antropologico, storico, relazionale, simbolico, mentre la nozione di spazio sembra poter essere utilmente applicata, anche in assenza di caratterizzazione, alle superfici non simbolizzate del pianeta. L'espressione «luogo antropologico» verrà qui riservata a questa costruzione concreta e simbolica dello spazio che da sola non potrebbe rendere

³³³ Cfr. F. La Cecla, *Contro l'architettura*, cit., p. 13.

conto delle vicissitudini e delle contraddizioni della vita sociale, ma alla quale si riferiscono tutti coloro ai quali essa assegna un posto. Il luogo, pertanto, è simultaneamente principio di senso per coloro che lo abitano e principio di intelligibilità per coloro che lo osservano³³⁴.

C'è una qualità eminentemente narrativa nei luoghi: essi, infatti, accadono e si lasciano comprendere nelle forme molteplici del racconto. In particolare, i racconti di luoghi prendono la forma di *bricolage*, poiché sono fatti con «i resti del mondo», dice Michel de Certeau³³⁵, sono legati spesso a storie perdute e a gesti opachi, sono giustapposti disordinatamente in un *collage*, si articolano attraverso lacune, scarti di tempo e di spazio, compongono storie frammentarie, non sempre facilmente leggibili. E sono proprio le pratiche dei luoghi a farne dei racconti in continuo spostamento-slittamento, costruzione-ricostruzione, lettura-rilettura. Sempre ne *L'invenzione del quotidiano*, de Certeau riferisce come nella Grecia di oggi i trasporti pubblici siano detti «*metaphorai*», per indicare alla lettera il trasferimento fisico da un luogo a un altro, cosicché per andare al lavoro o spostarsi in città si prende una «metafora», un autobus o un treno... I racconti potrebbero avere anch'essi questo nome: ogni giorno, infatti, attraversano e organizzano dei luoghi, li selezionano e li collegano, ne fanno frasi, percorsi e itinerari.

De Certeau attua un interessante ribaltamento prospettico: coerentemente con l'impostazione generale della sua riflessione, egli sposta l'attenzione dalla teoria alla pragmatica, concentrandosi sulle pratiche agite e iscritte nei luoghi, mostrando come lo spazio praticato venga continuamente ricodificato, spesso in contrasto con le logiche imposte e definite dalle diverse forme in cui si articola il potere. In questo senso reinterpreta la tradizionale opposizione spazi-luoghi: lo spazio, qui evidentemente ricodificato rispetto al modello generale, è l'effetto prodotto da operazioni multiple e spesso conflittuali. Il luogo, invece, è per de Certeau l'ordine qualsiasi secondo cui alcuni elementi vengono distribuiti entro rapporti di coesistenza. Ciò esclude evidentemente la possibilità che due cose siano nel medesimo luogo. Un luogo è, quindi, una configurazione istantanea di posizioni e implica in questo modo un'indicazione di stabilità. Si parla di spazio, invece, quando si prendono in considerazione spostamenti, vettori di direzione, velocità e variabili temporali. Lo

³³⁴ Cfr. M. Augé. *Nonluoghi*, cit., p. 51.

³³⁵ M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, cit.

spazio è animato e reso vivente dall'insieme dei movimenti che si verificano al suo interno. È spazio l'effetto prodotto dalle operazioni che lo orientano, lo circoscrivono, lo temporalizzano. Per usare una similitudine linguistica, lo spazio è, rispetto al luogo, ciò che la parola diventa quando è parlata, modificata dalle trasformazioni dell'esecuzione, dell'uso e delle traduzioni, rispetto alla parola così come appare nel lessico. Per de Certeau, «*Lo spazio è luogo praticato*»³³⁶. Così la strada geograficamente e funzionalmente definita dall'urbanistica è trasformata in spazio dai camminatori che la percorrono; allo stesso modo la lettura è lo spazio prodotto attraverso la pratica del luogo che costituisce un sistema di segni, un testo scritto.

Come possiamo vedere è chiarissimo l'obiettivo dell'analisi: si tratta di valorizzare le effettive possibilità delle pratiche e delle azioni umane, individuali e collettive, rispetto alle dinamiche del potere. Una sorta di rivincita delle possibilità della creatività umana, a partire dalla pratica del camminare, assimilata a quella di raccontare. Sono, infatti, i racconti che trasformano luoghi in spazi o viceversa, organizzando intrecci di rapporti mutevoli che gli uni intrattengono con gli altri...³³⁷

Senza poter approfondire il dibattito anche nelle sue sottigliezze semantiche, e volendo prescindere dalle posizioni dei singoli autori, è evidente come ciò che contraddistingue i luoghi su cui le città si costruiscono e costruiscono la propria identità sia la loro natura di spazi di significazione, la loro capacità simbolica, la loro natura antropologica. Da un punto di vista più generale, queste caratteristiche non sono in realtà che la straordinaria capacità di mettere in relazione spazi e forme di socialità,

³³⁶ Ivi, p. 176.

³³⁷ Camminando, il passante attribuisce un significato ai nomi delle strade e scegliendo percorsi, ricostruisce nel proprio immaginario e in quello sociale, la *chora* della città. In questo camminare, de Certeau intravede una specie di negazione del luogo e una singolare celebrazione del «non luogo». Muoversi nella città significa volgersi verso un altrove; la *chora* del luogo – ciò che ne fa un racconto – è ciò che costringe a superare il *topos*, a negarne continuamente lo statuto materiale per andare sempre «oltre». Camminare per de Certeau è privarsi del luogo e andare alla ricerca di un altrove. L'erranza che la città moderna induce è in realtà l'esperienza sociale della «privazione del luogo»: ma proprio tale privazione ne costituisce in un certo senso il punto di forza per de Certeau, poiché invita incessantemente alla ricerca. Egli riconosce l'esperienza della *chora* come profondamente legata a questa negazione. Il parallelismo tra camminare e forme di enunciazione riguarda anche il fatto che il suo svolgimento discorsivo si organizza in rapporto a un luogo da cui inizia (origine) e un non-luogo che crea (modo di passare). Camminare significa in un certo senso essere privi di luogo: è il processo di essere assenti e in cerca di uno spazio proprio. Così, ribaltando paradossalmente lo statuto negativo di quelli che sarebbero stati i «non luoghi» (de Certeau non poté leggere Marc Augè), sono proprio i *non luoghi* a favorire la surdeterminazione dei significati.

pietre, paesaggi e persone, persone tra loro, di intrecciare trame di significati, di simboli, di storie, di vite...

Ecco che questa matrice relazionale, la stessa che caratterizza a un livello di complessità più elevata l'intera città, interessa ogni forma di spazialità in quanto tale, e, in particolare, per ciò che in questo contesto ci interessa, concerne l'incontro-scontro tra la logica dei flussi e quella dei luoghi.

La distinzione tra luoghi e flussi è indispensabile a descrivere la grande trasformazione in corso, individuando categorie appropriate: il passaggio da una società caratterizzata dalla scarsa mobilità di capitale, di lavoro, di culture, e dalla relativa stabilità territoriale, a una società contrassegnata dalla fluidità dei ruoli, dalla mobilità geografica di persone, merci, imprese e dalla velocità delle comunicazioni da un punto all'altro del sistema globale.

I luoghi, definiti dalle cornici della memoria e della sedentarietà, rimangono ancora importanti per la vita sociale poiché in essi si esprimono aspetti irrinunciabili dell'esperienza umana, quali la riproduzione fisica e familiare, le relazioni interpersonali, la struttura spaziale degli artefatti culturali: tuttavia, è innegabile che i loro referenti funzionali, simbolici, culturali e sociali siano sempre più intrecciati e in parte condizionati dalla logica dei flussi³³⁸.

Tra la logica dei flussi e quella dei luoghi si viene a determinare una tensione che si scarica sulla vita della città e dei suoi abitanti in una pluralità di modi.

Occorre innanzitutto evitare un confronto in termini di contrapposizione tra le due dimensioni spaziali sulla base di un'aprioristica attribuzione di valore o di disvalore. Le relazioni spaziali, sia nel caso dei flussi sia in quello dei luoghi, sono contraddistinte contemporaneamente da forme di individualismo e di comunitarismo, da chiusure e da aperture, da dinamiche che favoriscono e che ostacolano la socializzazione. Per esempio, anche nella realtà territoriale l'interruzione delle comunicazioni interindividuali e interculturali, e l'organizzazione dello spazio come difesa dall'altro da sé, determina la formazione di aree fortemente segregate e segreganti, veri e propri ghetti, anche all'interno della città.

In risposta alle tendenze diffuse di concentrazione suburbana e di individualizzazione delle modalità abitative, le città e gli spazi pubblici diventano

³³⁸ Cfr. M. Castells, *La nascita della società in rete*, cit., p. 45.

spesso l'espressione di un localismo che ne limita sensibilmente la vitalità: deprivati di autentica esperienza, questi spazi generano una realtà cittadina omogenea e virtuale, fedele riproduzione di quella veicolata dai media. Lo svilimento e l'impovertimento complessivo cui questi spazi vanno incontro – in termini di energie, di varietà, di disordine vitale – ne determina forme progressive di individualizzazione: gli spazi della città si chiudono, a tratti si privatizzano, diventando in questo modo come oggetti da consumare attraverso l'appropriazione individuale³³⁹.

Per quanto riguarda la realtà dei flussi, è evidente che le *élite* che ne dominano le scelte e ne gestiscono processi, modalità di svolgimento delle attività, poteri e profitti, costituiscono una realtà specifica e separata rispetto alla maggioranza delle persone che «utilizzano» i flussi, ma che sono estranei al loro controllo e alla determinazione delle strategie che li riguardano. Tuttavia, i flussi continuano a rappresentare movimenti, passaggi, trasferimenti *da* un luogo *a* un altro luogo: la mobilità del mondo contemporaneo, per quanto fluida o «liquida» possa essere pensata e rappresentata, non può essere considerata in antitesi all'esistenza dei luoghi, poiché tale mobilità prende corpo e accade proprio *dentro* i luoghi. Non si tratta di due dimensioni spaziali contrapposte e reciprocamente escludentesi, ma di un processo dinamico e complesso che si realizza entro uno spazio che ha assunto la forma della rete.

Lo spazio dei luoghi e lo spazio dei flussi non si escludono, ma coesistono, come del resto è sempre avvenuto, sia pure con modalità assai diverse rispetto al passato. Infatti, da sempre la territorialità ha cercato di controllare i flussi, ma al contempo anche il carattere dei luoghi è sempre stato plasmato dagli innumerevoli scambi con l'esterno: il legame con il luogo è oggi in misura crescente iscritto nella ipermobilità di alcuni suoi componenti, prodotti o risultati. Sono entrambi parti di un medesimo processo: il loro rapporto è identificabile con quanto Saskia Sassen chiama «embricazione», quella speciale relazione che consiste nella reciproca implicazione, o co-implicazione, ma anche nella necessaria e reciproca irriducibilità. È chiaro, solo per fare un esempio, come anche lo spazio illimitato e il tempo simultaneo delle reti siano mediati da spazi e tempi concreti: un luogo, un edificio, una stanza precisi, uno o più strumenti tecnici, una determinata ora e una certa quantità di tempo disponibile per «navigare».

³³⁹ Cfr. M. Castells, *La città delle reti*, cit., p. 46.

Se la città si configura come quello spazio privilegiato di intersezione fra locale e globale – tra la logica dei luoghi e la logica dei flussi – occorre provvedere a un ripensamento radicale di questa relazione, proprio entro l'idea di una «città delle reti». In questo senso, il «locale» non è confinato entro un ambito ristretto, ma è aperto sempre oltre i propri confini: ciò che è «locale» è già da sempre in grado di ospitare ciò che è globale. È il «locale» che riceve su di sé flussi di migranti, di persone che si spostano per lavoro, di turisti; è il «locale» che modifica profondamente il proprio aspetto fisico sulla base dei flussi di informazioni, di simboli, di segni; è il «locale» lo spazio su cui sorgono imprese transnazionali, che parla molte lingue e che diventa spazio conteso nei conflitti che la molteplicità di codici, interessi, visioni produce...

Così la città subisce e contemporaneamente attiva un duplice movimento: da un lato si ri-centra, vivifica il suo «centro» – nel senso di ciò che sta al centro sul piano fisico, ma soprattutto di ciò che è centrale sul piano simbolico, cioè gli spazi pubblici e i luoghi dell'abitare –, riportandovi funzioni economiche, politiche o culturali, valorizzando i luoghi simbolici; dall'altro, attua un continuo processo di sconfinamento, di deragliamento, poiché ogni nuovo progetto di città, dislocato entro confini amministrativi o fisici sempre meno definiti, diventa l'esito più o meno consapevole dell'incrocio di flussi materiali o immateriali³⁴⁰.

Per un territorio centrato e de-centrato, confinato e s-confinato, immateriale, fluido, indifferente al luogo, ma allo stesso tempo materiale, solido, incarnato nel luogo, si pone con urgenza il tema del suo governo. Come abitare i flussi? E come non restare intrappolati nelle angustie dei luoghi? Come programmare e gestire il loro intreccio nel modo più creativo per la città? Uno sguardo rinnovato dovrà guidare la riflessione, poiché le vecchie forme di governo nazionale, così come la dimensione classica del governo urbano non sembrano poter più rispondere agli interrogativi che la città pone in modo sempre più radicale.

³⁴⁰ Cfr. P. Perulli, *La città. La società europea nello spazio globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, p. 55.

7.4 NUOVE RESPONSABILITÀ PER LA POLITICA

Le città contemporanee, le città globali in particolare, si definiscono come incrocio tra gli spazi dei flussi e delle funzioni e gli spazi dei luoghi e delle persone. Occorre pertanto studiare le forme della socialità che contraddistinguono un luogo, i rapporti tra i gruppi, le alleanze e i conflitti che le attraversano, così come la qualità delle relazioni che si instaurano, i processi di integrazione e di marginalizzazione.

È evidente che le tensioni sociali provocate dalla globalizzazione non mancano (dalla crescita della manodopera molto qualificata alla debolezza economica di alcuni ceti sociali, dalla contemporanea crescita delle fasce precarie e marginalizzate alla crescente differenziazione dei ceti in termini di ricchezza, dai problemi di integrazione legati all'immigrazione, alle modalità di comporre e tradurre differenze etniche, culturali, religiose), tuttavia, si tratta di governare i processi nella loro complessità senza cercare scorciatoie, che a volte sembrano apparentemente risolutive, ma non incidono realmente sulle questioni fondamentali.

Il processo è in corso e i suoi esiti ancora di là da venire. Tuttavia, è possibile individuare alcune tendenze in atto. Inoltre, ci sono differenziazioni anche molto significative tra le città, che determinano direzioni e dimensioni differenti dei cambiamenti di governo: l'esempio più eclatante in questo senso riguarda le diverse configurazioni, i processi e i mutamenti in corso che interessano le città europee, le città americane e le megalopoli.

Se la città si trova all'incrocio delle due dimensioni spaziali, dei flussi e dei luoghi, la questione che deve essere posta è quella della *governance* di questo sistema, ad un tempo globale e locale. La vecchia struttura del governo territoriale, nazionale e internazionale, con i suoi linguaggi, le sue pratiche, i suoi organi istituzionali, i suoi riti, ha ormai poco a che fare con la natura integrata, simultanea e transnazionale delle reti e dei flussi dell'economia, della finanza, ma anche delle persone, delle informazioni e della cultura.

La dimensione classica del governo urbano non è più funzionale nelle città contemporanee. La rappresentanza politica, per esempio, dovrebbe poter corrispondere alla varietà dei flussi che le attraversano e le compongono, e che si esprime in forme simultanee di compresenza e di assenza: compresenza di popolazioni diverse (*élite*

professionali, migranti, *city users*, studenti, turisti...), ma anche assenza di interazione diretta, entro luoghi specifici, parzialmente sostituita da forme di scambio immateriali, funzioni di lavoro e di consumo in rete. Governare la città oggi significa lavorare su entrambi i fronti, compresenza e assenza. Ma come non rischiare la schizofrenia tra logiche dei luoghi e logiche dei flussi? Come abitare e governare i flussi?

Si tratta non solo di accettare, ma anche di valorizzare in tutte le sue potenzialità la matrice relazionale che sta dentro la città, sia nei luoghi e nel territorio, sia nella rete dei flussi. Il governo allarga il campo alla *governance* che è un modello di governo dei processi, inclusivo, interattivo, fondato su forme elevate di coordinamento, che richiede autorganizzazione e capacità di gestire e di rappresentare, attraverso il confronto, la traduzione e il dialogo, complesse reti di linguaggi, di interessi e di attori.

In questo contesto, è possibile individuare alcuni fattori su cui la politica urbana deve intervenire. Innanzitutto, come già si diceva, se l'elemento fondamentale è costituito dall'interdipendenza, dalla connettività, occorre ricercarne la qualità e l'intensità. La connessione va pertanto ricercata verso l'esterno, verso i nodi che operano nelle reti regionali, nazionali, continentali e planetarie inserendosi nei circuiti – economici, sociali, politici, culturali – della comunicazione, degli scambi, della mobilità, e, contemporaneamente, al proprio interno, tra i diversi soggetti e le differenti funzioni che operano a livello locale, cercando di individuare forme di coordinamento, di comunicazione, di integrazione.

Inoltre è necessario garantire un livello elevato di flessibilità istituzionale: governare una realtà articolata, complessa e sfuggente come la città globale, dove non tutto si gioca all'interno dei confini locali, né tutto può essere riferito alla sfera politica nazionale, necessita di modelli di governo significativamente innovativi. È questa la *governance*, la prospettiva, il paradigma che consente di riflettere sulle articolazioni tra i diversi modi di regolazione delle società, in modo da delinearne meglio il ruolo rispettivo e le trasformazioni dell'organizzazione politica e sociale. Secondo il sociologo francese Patrick Le Galès³⁴¹, che ha dedicato importanti studi alle città europee, la *governance* è da intendersi come la capacità di tenere insieme e articolare

³⁴¹ Oltre al già citato *Le città europee. Società urbane, globalizzazione, governo locale*, cit., ricordiamo inoltre: P. Lascoumes, P. Le Galès, *Gouverner par les instruments*, Sciences Po, Paris, Les Presses, 2004; Id., *European Cities*, Oxford University Press, USA, 2002; A. Bagnasco, P. Le Galès, *Le città nell'Europa contemporanea*, Napoli, Liguori, 2001; Id., *Regions in Europe*, Routledge, 1998.

interessi, attori, organizzazioni locali, di rappresentarli all'esterno, di sviluppare strategie di relazione con lo stato, il mercato, le altre città e gli altri livelli di governo. Non si tratta di una teoria in grado di fornire risposte, consente piuttosto di formulare domande che si iscrivono nella trasformazione dello stato e dell'azione pubblica, della regolazione economica, sociale e politica.

Un altro fattore di grande importanza riguarda la necessità di salvaguardare, innovare, valorizzare le forme di socialità e di relazionalità umane, proprio per la necessità di comporre lo spazio dei flussi e delle funzioni con lo spazio dei luoghi e delle persone. E ciò significa dare corpo e senso allo spazio del convivere, entro luoghi aperti e disponibili all'incontro, alla presenza: ciò ripropone con intensità «le ragioni dei corpi», poiché si tratta di dare vita a spazi e tempi adatti ad accoglierli e a interloquire con loro. Questo è «fare città».

In questo processo delicato di composizione e ricomposizione, la città riflette sulla propria identità. Un'identità che è fatta di passato e di futuro, di permanenza e di mutamento, di percezione e di azione, di trasparenze e di opacità, di frammenti e di unità. Che, al di là delle incessanti metamorfosi cui continua a essere sottoposta, si sforza di non perdere la cifra fondamentale, cioè la possibilità di pensarsi come spazio relazionale: uno spazio dove non solo ciò che accade in un luogo non può più essere concepito se non in relazione alle connessioni con ciò che accade altrove, ma addirittura dove ciò che appare irrelato, o fuori della rete, trova nel tessuto urbano la possibilità di intrecciare relazioni e nella città stessa l'agente attivo, costruttore di questa trama.

Proprio di questa «metafunzione connettiva»³⁴² la città resta lo spazio privilegiato, smentendo l'idea che l'innovazione della rete sia priva di localizzazione o indifferente al luogo: naturalmente, compito della politica è quello di perseguire e di valorizzare costantemente tale funzione. Si tratta di accettare la condizione di essere «una *terra di mezzo*»³⁴³, un «tramite», un «ponte», un *μεταξύ*, come si diceva all'inizio, in grado di garantire forme di policentrismo reticolare. Ciò senza per questo diventare «città senza qualità», ma sapendo mettere in gioco un'identità leggera, multipla, in

³⁴² Ivi, p. 64.

³⁴³ Cfr. M. Magatti, *Novum Mediolanum. Logiche di sviluppo e di governo di un nodo globale*, in R. Artoni, A. Calducci, M. Ceruti, A. Ciborra, A. Colombo, B. Dente, B. Manghi, C. Ranci, G. Sapelli, L. Senn, *Milano nodo della rete globale*, cit., p. 41.

continua evoluzione e in grado di progettarsi incessantemente, anche se in un processo fragile e faticoso.

Il problema non è dunque quello di ridurre la complessità, semplificando i problemi o riducendo i luoghi decisionali: si tratta semmai di rinunciare a definire un centro – reale e metaforico – rigido e dai confini definiti, di accettare che le vere condizioni di sviluppo siano costituite da forme di mobilitazione diffusa, da forme di coevoluzione delle diversità, unitamente a livelli elevati e profondi di integrazione.

Riflettere su questi aspetti significa interrogarsi su cosa significhi governare un nodo globale e soprattutto mettere al centro del discorso pubblico alcune questioni, come i cambiamenti morfologici e strutturali che queste città stanno subendo, insieme a tutto il portato di contraddizioni e di problematiche sociali, demografiche, urbanistiche, economiche e politiche che ciò comporta. Significa non pensare in termini di confini amministrativi e di funzioni a dominio territoriale, perché i nodi si strutturano prevalentemente in base alle relazioni che stabiliscono, alle interdipendenze che attivano e alle funzioni che ospitano: alla capacità di mantenere e valorizzare le connessioni interne e di arricchire quelle esterne; la qualità intrinseca di questi sistemi complessi è, infatti, rintracciabile nella capacità di lasciarsi trasformare e di modificare i confini e i rapporti interni ed esterni.

Ciò dipende in termini concreti, da un lato, dalla presenza e dalla funzionalità delle infrastrutture, che sono una delle condizioni stesse dello sviluppo della città-nodo; dall'altro, dalla possibilità che, sul piano dello sviluppo urbanistico, si superi la tradizionale idea centrica in favore di una configurazione policentrica di città. Entrambi i processi consentono l'articolazione dello spazio urbano in una pluralità di spazi, garantendo livelli elevati di innovazione tecnologica, senza determinare lo svuotamento dei luoghi.

Occorre mettere in campo forme di governo processuali, le uniche compatibili con le caratteristiche dei nuovi spazi urbani, intesi come nodi che intrecciano locale e globale.

Ciò evidentemente consente di prendere in considerazione l'articolazione delle diverse scalarità, nella realizzazione delle negoziazioni spaziali, economiche, amministrative, politiche. Si tratta di favorire processi di *governance* orizzontale e verticale, poiché la sola regolazione eteronoma da parte dei soggetti formali del potere

non è più adatta al governo delle complesse funzioni del nodo: i soggetti istituzionali avranno il compito delicato di favorire i processi di coordinamento e di decisione, diventando così «organizzatori di *networks*».

La funzione politica di governo di una città, di una città globale in particolare, consiste essenzialmente nella capacità di una pluralità di attori istituzionali e non di prendere decisioni d'interesse comune e di portarle rapidamente a compimento. Evidentemente ciò che più conta nel processo è la cura che si dispiega nel costruire l'interazione tra gli attori, creando un ambiente favorevole al confronto delle idee, alla cooperazione e all'innovazione creativa. In questo senso, Mauro Magatti evidenzia anche che

«Parlare di *governo per processi* significa essenzialmente capire che un sistema complesso mantiene la sua consistenza in rapporto alla sua capacità di essere riflessivo. La *riflessività* si misura in base alla qualità e all'efficacia dei canali di comunicazione e di scambio tra la pluralità degli attori sociali – specie quelli che sono chiamati a prendere le decisioni – rispetto alla molteplicità dei piani spaziali e funzionali che sono in gioco»³⁴⁴.

Solo quando le informazioni circolano e sono condivise, e solo quando si premia la cooperazione, è possibile ottenere forme flessibili di coordinamento tra intenti, interessi e attività di una pluralità di attori pubblici e privati. Ma ciò che è più importante è che governare un sistema dotato di elevata riflessività richiede la capacità di costruire – e soprattutto di mantenere e aggiornare continuamente – una visione condivisa, dinamica e non statica, della propria identità, del proprio futuro e degli obiettivi comuni che si vogliono perseguire. Si tratta per questo di moltiplicare e valorizzare forme e spazi di elaborazione collettiva, al fine di concepire e mettere in atto un pluralismo governato. Ciò significa ripensare radicalmente le forme degli spazi pubblici, innovando linguaggi, pratiche e metodologie della progettazione condivisa.

Anche per tutte queste ragioni le città possono essere considerate un *laboratorio* politico di grande interesse, uno spazio dove immaginare e sperimentare forme rinnovate di governo dei processi complessi, che accadono dentro e fuori dei loro confini sempre più fluidi. Ciò vale in modo particolare per le città europee, che secondo

³⁴⁴ Ivi, p. 50.

Le Galès sono «un laboratorio di ricomposizione della politica in Europa»³⁴⁵: nei suoi studi l'autore mostra l'unità – relativa – della società urbana e della città come «attore politico» a partire dalla ricomposizione e dalle strategie dei gruppi e degli interessi all'interno della città. Proprio questa prospettiva permette di valorizzare l'originalità della città europea.

In tutto ciò, naturalmente, diventa imprescindibile uno sguardo alle forme urbane, non solo alla loro configurazione, ma anche all'aspetto fisico, alla progettazione architettonica, alle scelte di pianificazione. È infatti solo attraverso forme di intervento integrato che interessino ad un tempo le dimensioni economiche, sociali, culturali, da un lato, e le dimensioni strutturali, urbanistiche e architettoniche dall'altro, che potranno realizzarsi processi complessi di governo politico delle città.

7.5 PROGETTARE LE FORME DELLA CITTÀ: PIANIFICAZIONE, ARCHITETTURA E DESIGN URBANO

Manuel Castells individua un grande paradosso della contemporaneità: in un certo senso, sarebbe possibile continuare a vivere in un contesto prevalentemente urbano anche in assenza di «città», ovvero senza sistemi socio-spaziali di comunicazione culturale e di condivisione di significati, per quanto segnati da molteplici forme di conflitto. I segni del progressivo disintegrarsi sociale, simbolico e funzionale delle metropoli si stanno, infatti, moltiplicando sull'intero pianeta.

Se le società e la spazialità sono il prodotto di un intervento umano consapevole, cresce la necessità di pensare e condividere nuove forme spaziali funzionali e simboliche, di vivibilità e di cultura. I progetti più sofisticati e interessanti attribuiscono, secondo Castells, una particolare rilevanza all'elemento comunicativo, di significazione, nella sua accezione pluridimensionale: si tratterebbe, dunque, di recuperare una funzionalità delle comunicazioni attraverso una migliore pianificazione, di restituire alla città la sua antica fisionomia con iniziative volte alla conservazione, alla costruzione e

³⁴⁵ P. Le Galès, *Le città europee. Società urbane, globalizzazione, governo locale*, cit., p. 268.

alla valorizzazione di luoghi pubblici, che costituiscono l'emblema stesso dell'esistenza metropolitana³⁴⁶.

Per valorizzare la natura di «forma culturale» propria delle città, diventa pertanto decisivo integrare fra loro pianificazione, architettura e *design* urbano, attraverso un'adeguata elaborazione, strategia e progettazione politica.

La funzione principale della pianificazione, in questo senso, diventa quella di ricercare e di potenziare al massimo la connettività, sia infra-metropolitana che inter-metropolitana, migliorando la capacità dell'area cittadina di operare nello spazio dei flussi. Allo stesso tempo, un'adeguata pianificazione deve riuscire a collegare questi nodi anche con lo spazio fisico, connettendo globalità e localismo. Sul piano concreto ciò significa che la pianificazione dovrebbe agire su scala cittadina, migliorando l'efficienza dei trasporti, potenziando le forme di decentramento, evitando la segregazione spaziale e opponendosi alla formazione di aree di esclusione e di marginalizzazione, aumentando la disponibilità abitativa, dovrebbe integrare le aree verdi... Se lo spazio urbano è oggi contraddistinto dalla multifunzionalità, una risorsa che va oltre la specializzazione funzionale dell'urbanistica del passato, l'odierna pianificazione procede contemporaneamente a un decentramento e a un accentramento di individui e di occupazioni, con la formazione di una molteplicità di centri nell'area metropolitana.

Rispetto alle scelte più specificamente architettoniche, nella crisi comunicativa che ha colpito la realtà urbana, il compito fondamentale è quello di recuperare il significato simbolico e culturale dei luoghi. Proprio l'architettura, in ogni sua forma e manifestazione, dovrebbe essere in grado di restituire senso ai luoghi fisici immersi nello spazio dei flussi. Ciò non significa, tuttavia, che l'esistenza metropolitana debba essere confinata entro spazi angusti e chiusi, in nome della nostalgia del luogo. Al contrario la città cerca apertura, non chiusura: passare attraverso i luoghi e potervi sostare, ma non restare intrappolati entro circuiti di controllo elettronico.

Oggi, per la verità, viene denunciato da più parti il carattere anti-sociale di certa architettura contemporanea o post-moderna, divenuta funzionale all'economia dello spettacolo in cui soprattutto le città globali sono immerse e spesso trasformate in

³⁴⁶ Cfr. M. Castells, *La città delle reti*, cit., p. 61.

«*brand*», in moda: una piattaforma costellata di architetture da consumare, un'incessante produzione di simulacri formali, tendenze, stili, superfici patinate.

Ma l'architettura potrebbe ancora avere una straordinaria funzione democratica, favorendo l'incontro tra chi tenta di costruire una città più giusta. Si tratterebbe di ricominciare a produrre da parte dell'architettura simboli condivisi, attraverso il progetto e l'edificazione di architettoniche significative, che riportino in primo piano l'accezione di spazio come forma di vita, come densità sociale, come possibilità di tensione dialogica.

Ma le ultime tendenze architettoniche indicano un passaggio dagli interventi sullo spazio fisico a quelli sullo spazio dei flussi, che si esprime nei musei, nei centri congressi, nei molteplici nodi del trasporto planetario: luoghi dell'immaginario culturale e della comunicazione funzionale, trasformati dall'architettura in forme di espressione culturale e di condivisione di significati... Non si tratta di un problema eminentemente estetico, ma in questi luoghi si esprime spesso la frattura fra questo genere di architettura dei flussi e la città nel suo complesso: sempre più stride la cesura tra queste architetture e lo spazio pubblico cittadino, che è spesso una giustapposizione tra forme di «anonimato metropolitano» e dimensioni simboliche. Ogni opera architettonica ha un proprio linguaggio, un proprio progetto, che è impossibile ridurre a una funzione o a una forma, perché il senso spaziale è ancora una costruzione eminentemente culturale, ma il suo significato dipenderà dalle specifiche modalità con cui saprà entrare in relazione con l'esistenza quotidiana dello spazio pubblico cittadino.

Tuttavia, pur riconoscendole un ruolo imprescindibile, l'architettura in sé non può da sola intervenire alterando completamente significati e funzioni di una metropoli, modificare radicalmente la qualità della sua socialità. È necessario integrare l'approccio architettonico con altri apporti che intendano perseguire una cura socio-spaziale delle forme urbane, che si esplica nel tentativo di mettere in relazione e integrare località, individui, comunità e flussi globali attraverso la condivisione degli spazi pubblici.

Lo spazio pubblico è l'elemento chiave per la connessione e l'integrazione delle esperienze: è specificamente lo spazio pubblico a garantire la qualità relazionale della città, quale incubatrice di forme di cultura e di socialità, di valori storici, politici e simbolici, di possibilità di comunicazione e di significazione, delle fonti della

democrazia, delle pratiche e dei linguaggi dell'impegno civico, in contrasto con le tendenze disgreganti verso frammentazione e individualismo.

Lo spazio pubblico è una categoria del politico, frutto di quella convergenza densa di significati tra pensiero filosofico, pensiero politico, architettura e urbanistica che ha avuto luogo nel mondo greco. Spazio pubblico è una piazza, un parco, un viale, una strada, una biblioteca, un museo o un teatro, ma anche un caffè all'aperto su lato di una via. Ma Castells ne individua alcuni tratti specifici, che sono

«la spontaneità delle relazioni, la densità delle interazioni, la libertà d'espressione, la multifunzionalità e il multiculturalismo dei luoghi. Non si tratta della copia nostalgica del borgo medioevale. Tutto il pianeta è disseminato di esempi (vecchi, nuovi o restaurati) di tale uso dello spazio pubblico [...]. E la progressiva dissoluzione di tali spazi sotto la doppia pressione della privatizzazione della città e dell'affermarsi dello spazio dei flussi è un paradosso storico. Non è uno scontro tra passato e futuro: sono due aspetti del presente che si fronteggiano sul campo delle metropoli moderne. Questa lotta e il suo esito sono "politica", nel senso etimologico del termine: la lotta della *polis* per creare la città come luogo denso di significati»³⁴⁷.

Ristabilire forme di comunicazione significativa potrebbe condurre a espressione forme conflittuali importanti. La cultura dell'integrazione metropolitana non è, infatti, una cultura dell'assimilazione a un unico immaginario dominante, quanto piuttosto una cultura di comunicazione, di confronto e possibilmente di dialogo tra località specifiche connesse e disconnesse ai flussi globali di ricchezza, potere e informazione.

Pianificazione, architettura e *design* urbano possono riconciliare tecnologia e cultura, creando significati condivisi e ripensando o vivificando lo spazio pubblico nel nuovo contesto metropolitano. Ma solo scelte politiche adeguate e consapevoli della portata e della complessità dei cambiamenti in corso potranno accompagnare i processi che necessitano di apporti molteplici e integrati. In questo senso, è necessario ripensare e valorizzare nuovi spazi comuni di partecipazione, di cittadinanza attiva, di elaborazione collettiva e pubblica, che diventano anche nel caso spazi di scontro o di conflitto aperto, di traduzione di linguaggi e di culture, di interconnessione, di reticolazione.

La frammentazione della realtà e dell'esperienza urbana, insieme con l'autoreferenzialità delle comunicazioni, dei linguaggi e delle pratiche concorrono alla

³⁴⁷ Ivi, p. 66.

formazione di una galassia infinita di sottosistemi culturali. Ma questa spinta strutturale alla diversificazione, al particolarismo, all'individualizzazione della vita privata, del lavoro, dello spazio e della comunicazione, sia fisica sia elettronica, non potrà essere vinta semplicemente attraverso il richiamo nostalgico a una sfera pubblica densa e significativa che non esiste più e che non può essere recuperata semplicemente assumendo le forme architettoniche del passato, come la piazza medievale o il cortile rinascimentale...

Occorre ripensare complessivamente il significato della sfera pubblica e ridefinirne ambiti, linguaggi, azioni, superando l'angustia dello spazio meramente istituzionale per prospettare uno spazio reale e immaginario veramente condiviso. I luoghi pubblici, infatti, in quanto sedi deputate all'interazione sociale spontanea, sono i dispositivi comunicativi fondamentali della società. Nella pratica quotidiana, gli spazi pubblici urbani, compresi i nodi di passaggio (o nodi di comunicazione) nel sistema dei trasporti, sono ormai i dispositivi base dell'esistenza urbana. E le modalità di espressione e comunicazione individuale e collettiva, che accadono oltre le mura delle abitazioni private e oltre i limiti dei circuiti elettronici, e quindi soprattutto nei luoghi pubblici, costituiscono un ambito di grande interesse per la teoria dell'urbanesimo contemporaneo.

Torna il tema della connessione e della rete, del tessuto urbano che consente forme di interazione, modalità rinnovate di essere-in-comune. Compete anche all'architettura farsi interprete di questa «volontà di connessione», quale principio fondante le forme e le figure, ma anche le modalità delle loro relazioni. Ciò consente di contrastare quelle forme di dissoluzione della città e dell'urbano che cominciano a prendere corpo in nome della supremazia della rete infrastrutturale e di una logica di passaggi e di percorsi, tutta incentrata su un'astratta funzionalità. L'architettura, attraverso un pensiero e un linguaggio profondamente rinnovati, deve invece riaffermare il legame tra spazi privati e spazi pubblici, l'importanza delle soglie così come degli elementi di connessione e di mediazione fra spazi diversi, le complesse relazioni dialogiche fra presenze architettoniche, fra vuoti e pieni, e fra gli orditi narrativi delle strade e delle piazze. Teatro fondamentale dell'interazione dialogica, gli

spazi aperti pubblici si configurano, in questo senso, come elementi costitutivi e primari della spazialità urbana³⁴⁸.

³⁴⁸ Cfr. G. Consonni, *Dalla radura alla rete. Inutilità e necessità della città*, cit., p. 106.

CAPITOLO VIII

RIGENERARE LO SPAZIO PUBBLICO

8.1 SPAZIO PUBBLICO COME MONDO IN COMUNE

Ripensare il significato e le forme della sfera pubblica e dello spazio pubblico significa interrogare le capacità della politica – dai livelli locali fino alle articolazioni globali – di rappresentare e di sviluppare valori e comportamenti condivisi, dando vita a norme e istituzioni che permettano un pieno esercizio della responsabilità. Uno spazio pubblico rinnovato costituisce la condizione necessaria per affrontare la contraddizione dell'appello universale alla partecipazione e all'assunzione di responsabilità comuni, con la crescente frammentazione dei discorsi e degli interessi, in uno scenario locale e planetario in cui aumentano le ragioni e i processi di interdipendenza fra gli uomini ma anche, nello stesso tempo, le spinte alla suddivisione, all'individualizzazione e alla contrapposizione incessanti.

Per tentare di delineare i tratti essenziali di un nuovo spazio pubblico è possibile prendere le mosse da uno dei lasciti più significativi della modernità: l'idea di politica come una realtà e un'esperienza accessibile a tutti, concernente ognuno di noi, che trova forme e procedimenti istituzionali finalizzati a trattare i discorsi e gli affari collettivi, a garantire e ripensare norme e valori, a valutare le aspirazioni, identificando problemi e avanzando proposte di soluzioni.

Dopo la modernità, inoltre, l'idea di spazio pubblico, non solo ha assunto caratteri di complessità crescente, ma soprattutto non è più collocabile né identificabile esclusivamente entro l'orizzonte statale: occorre, dunque, evitare un'acritica identificazione della comunità politica con lo Stato. Del resto, lo Stato non è nella storia una realtà immutabile e perenne, ma la forma politica caratteristica della modernità: tale forma è costituita da elementi ideali e strutturali ignoti all'antica Grecia così come all'Europa medioevale. Per riferirsi al mondo antico o medioevale, è più opportuno parlare di città. A questo proposito Pietro Costa invita a considerare la stessa etimologia del termine «cittadinanza» (in italiano e in molte lingue europee): «'cittadinanza' non

evoca lo Stato, ma la città che, dalla Grecia antica fino alle soglie della modernità, si propone come l'organizzazione politica per eccellenza»³⁴⁹. È proprio l'organizzazione politica, sociale, economica e antropologica della città la forma di convivenza che si pone all'origine del discorso politico occidentale – dei suoi linguaggi, delle sue forme, delle sue pratiche – e che continuerà a costituirne il punto di riferimento imprescindibile.

Ripensare uno spazio pubblico che comprenda e superi le strutture statuali, richiede altresì di prendere seriamente in considerazione la crisi delle istituzioni politiche e pubbliche dello stato democratico moderno, e quindi di accettare la sfida di una costruzione impegnativa, lenta e sempre variabile, che esige un continuo lavoro teorico di rappresentazione e argomentazione, in grado di dischiudere prospettive diverse rispetto a quelle proposte dall'attuale cultura e prassi politica. Il rinnovamento dello spazio pubblico e del suo statuto normativo dovrebbe pertanto rigenerare una politica capace di realizzare progettazioni a lungo termine, di stimolare assunzioni di responsabilità adeguate alla complessità delle società attuali, e di dispiegare una pratica democratica in grado di costruire ciò che è «comune» – dall'autogoverno locale agli spazi della globalizzazione – fissando come punto di partenza le differenze (l'orizzonte proprio di una molteplicità di «differenze»).

Il pensiero del XX secolo si è esercitato con grande profondità e incisività nella riflessione sullo spazio pubblico, mosso dalla necessità di confrontarsi con i disastri storici dei totalitarismi e da un autentico desiderio di rinnovamento della politica.

Soprattutto il concetto di spazio pubblico proposto da Hannah Arendt costituisce anche oggi un punto di riferimento di grande interesse.

Per introdurre la sua riflessione su questo tema, che costituisce indubbiamente uno dei nodi centrali del suo pensiero, prenderemo le mosse da una conferenza tenuta da Hannah Arendt nel 1955. In questa circostanza, l'autrice concludeva la sua riflessione con un dichiarazione che ha il sapore della *boutade*, affermando che «ciò che è andato storto è la politica»³⁵⁰. Con questa affermazione Hannah Arendt invita a non pensare alla storia della civiltà occidentale come al declino inesorabile di valori morali, esistenziali, estetici, culturali: non è in crisi ciò che gli uomini fanno al singolare, quanto ciò che possono fare insieme, gli uni alla presenza degli altri, intrecciando

³⁴⁹ P. Costa, *Cittadinanza*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 7-8.

³⁵⁰ H., Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 144.

relazioni entro il mondo che condividono con i propri simili, partecipi di quel senso di realtà che solo si manifesta ogni volta che donne e uomini si scambiano gesti e parole in uno spazio pubblico. Quello che è andato storto, fin dagli albori della civiltà occidentale, fin dai tempi della *polis*, è precisamente quel mondo comune che nasce dalla tessitura di relazioni e dall'energia di legame tra le persone, abitanti di un mondo che esisteva prima della loro nascita e che esisterà dopo la loro morte. Il pericolo della perdita di quel mondo sorge e si manifesta ogni volta che gli uomini vengono privati dello spazio per agire politicamente, cioè delle condizioni per parlare e presentarsi agli altri, sentirsi uguali non in senso astratto, ma come membri di una comunità reale che si ricrea ogni volta che uomini e donne si scambiano gesti e parole in uno spazio comune, che si distingue dallo spazio che ognuno occupa privatamente.³⁵¹

E questo mondo non è la terra o la natura, ma presenta caratteri di artificialità, poiché è connesso con il mondo degli uomini: ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti. «Pubblico» è dunque il mondo stesso. Vivere insieme significa allora che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune; «il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»³⁵².

La condizione umana e il senso di realtà si manifestano solo quando gli uomini entrano a far parte di una trama di relazioni, di un intreccio di gesti, di sguardi e di parole: la pluralità, l'essere insieme, la presenza di altri definisce l'essere al mondo dell'uomo. Ed è sulla scena dell'agire politico che, in modo prioritario, si può manifestare il carattere *plurale* dell'umanità dell'uomo e del mondo in cui egli abita. L'agire politico è impensabile senza altri uomini che partecipano, assistono, rispondono, reagiscono o si oppongono a quanto proposto e deciso nella sfera pubblica comune. È come se allo spazio, composto di cose e di oggetti che gli uomini hanno in comune, si sovrapponesse uno spazio puramente e profondamente relazionale, risultante dall'intreccio dei rapporti umani e la cui realtà ha tutta l'intensità e la concretezza delle relazioni. Questo spazio è intangibile, ma non è certo meno reale del mondo delle cose, ed è il terreno in cui in modo peculiare l'agire umano accade.

In questo senso l'azione, distinta dal lavoro e dall'operare, è il rapporto con la realtà che si attua nella sfera pubblica, e la sua specifica «produttività» è la capacità di

³⁵¹ Cfr. Id, *Vita activa. La condizione umana*, cit, p. 39.

³⁵² *Ibidem*.

stabilire relazioni. Agire significa dar vita al nuovo, prendere iniziative, interrompere una continuità causale con gesti che inaugurano possibilità prima impensate. La parola è una forma esemplare di azione, non perché comunichi dei contenuti, ma perché è capace di esprimere compiutamente la qualità dell'azione come facoltà di interposizione e di rimbalzo, come capacità di contrastare e di ribattere a ciò che accade. Parola e azione permettono la tessitura di legami entro l'apertura di uno spazio di appartenenza e di visibilità condivisa. Azioni e discorsi riguardano, infatti, ciò che *inter-est*, ciò che sta tra le persone, le separa e le unisce: azioni e discorsi riguardano proprio questo spazio relazionale, questo *in-fra*.

Il linguaggio e i concetti arendtiani continuano a riferirsi alla *polis*. Essi anche per questo costituiscono un riferimento prezioso per concepire la città come luogo privilegiato dello spazio pubblico e dell'agire politico, tuttavia, anche secondo l'autrice non è possibile oggi proporre la *polis* come «modello» della politica: occorre richiamare quell'esperienza storica come figura ideale nella sua esemplarità, come valore, ma soprattutto come riferimento per contrastare l'espropriazione moderna della politica. Se la *polis* diventa, per Hannah Arendt, lo spazio pubblico in cui gli uomini possono entrare in relazione gli uni con gli altri e conservare la memoria dei loro atti mediante il discorso, in forme nuove e sicuramente inedite oggi, la città deve, tuttavia, continuare ad affermare e valorizzare un'esperienza peculiare della *polis*, che è l'esperienza del dialogo, la possibilità dell'articolazione della parola in uno spazio collettivo. Azione e parola scambiate permettono così «la gioia di abitare insieme con gli altri in un mondo in cui la realtà è garantita per ciascuno dalla presenza degli altri»³⁵³.

Da questi brevi cenni, è evidente come la riflessione arendtiana sullo spazio pubblico costituisca un punto di vista essenziale per riflettere oggi sulla crisi di questa nozione, sulle forme di erosione della sfera pubblica e sulle possibilità di una sua rigenerazione. Il suo riferimento alla capacità della politica di rappresentare qualcosa di realmente condiviso, se rielaborato alla luce delle problematiche della contemporaneità, interroga in modo fecondo sul significato e sul valore dello spazio pubblico. Questo significato e questo valore dipendono, infatti, dalla capacità di organizzare collettivamente una sfera di mediazione tra soggettività, collettività, differenze, esperienze e quindi di costituire un'istanza di osservazione riflessiva, con cui i membri

³⁵³ Ivi, p. 180.

di una società sono in grado di produrre e rappresentare una realtà condivisa. Esso è il luogo in cui vengono segnalati, nominati e interpellati i problemi, dove si sperimentano tensioni e conflitti, dove si ricercano soluzioni attraverso l'articolazione della parola e la risoluzione dell'azione, il dialogo, il confronto e il progetto. Ed è lo strumento che può conferire una reale sostanza «pubblica» anche alle forme istituzionali, dai governi locali fino alle articolazioni più complesse dello scenario globale.

Il discorso di Hannah Arendt inoltre mostra che lo spazio pubblico, cioè la sfera dove si articolano gli interessi comuni e si regolano, elaborano, confrontano le differenze, non è una realtà preconstituita. È invece una costruzione impegnativa, fragile, incerta che esige un lavoro costante di rappresentazione e argomentazione, tanto più oggi, nella profonda trasformazione del rapporto tra la sfera pubblica e la sfera privata, cui contribuiscono in modo assai rilevante anche gli sviluppi delle nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione.

La costituzione di uno spazio pubblico come istanza riflessiva della società e della politica su se stesse appare la possibile risposta all'immediatezza di una politica schiacciata sull'inerzia amministrativa o disorientata e dispersa nella frammentazione destrutturante degli spazi globali.

Questa nozione di spazio pubblico, che va declinata ai diversi livelli in cui si articolano la società e la politica stessa, sembra trovare proprio nella città, in cui si condensano e si esprimono i caratteri e le tensioni della contemporaneità, la sua prima e forse più significativa sfera di applicazione.

Senza dubbio, la storia evolutiva della realtà urbana mostra come la complessità e l'interdipendenza delle dinamiche economiche, sociali, culturali e politiche richiedano uno sguardo sulla vita della città che contempi non solo le sue decisive connessioni, orizzontali e verticali, locali e globali, e i molteplici ambiti con cui scambia attività e servizi, funzioni e produzioni, ma un complessivo orizzonte di senso entro cui esprimere progetti e azioni.

Le città, tanto più oggi che hanno rafforzato il loro specifico ruolo economico e produttivo e la loro capacità di attrarre e di ospitare uomini e donne di tutte le condizioni sociali, culturali, etniche, sono la principale messa in scena della storia e della società, sono lo spazio privilegiato della convivenza tra estranei, sempre conflittuale, ma anche ricca di significati, densa di relazioni e di tensioni emancipatrici.

Ma oggi, frammentate e senza centro, le città possono ancora prospettare uno spazio pubblico in grado di contribuire alla formazione delle identità individuali e collettive? Sono in grado di costituire socialmente il «comune» e il «differente» e di promuovere la responsabilità per il bene comune?

I vettori di identificazione e di interrelazione che agiscono nelle società contemporanee sono tali da rendere lo spazio pubblico della città complesso, indeterminato, precario e a tratti contraddittorio.

Come costruzioni, le comunità sono caratterizzate da tutte le limitazioni e le contingenze proprie dei sistemi sociali complessi. Tali sistemi non possono costruire la loro identità e ciò che ne costituisce il fondamento, lo spazio pubblico, senza paradossi, dissonanze ed eterogeneità... Le identità urbane, infatti, sono realtà flessibili e in continua evoluzione, la cui possibilità di sviluppo è affidata al confronto, all'incontro e alla «traduzione».

Il tratto più significativo della città è indubbiamente la sua polifonia, la sua eterogeneità, la varietà delle possibilità che è in grado di offrire, l'esperienza continua delle differenze, come ciò che definisce la condizione umana contemporanea. Essa è lo spazio nel quale diversi stili di vita, culture e concezioni del mondo riescono non solo a convivere, ma anche a generare relazioni e scambi originali e fecondi. La differenza è costitutiva del concetto stesso di società e della forma in cui la società si concentra e si organizza, la città.

Per governare un quadro tanto complesso e soprattutto per cogliere e valorizzare le possibilità che l'incontro di individui e culture saprà garantire, è necessario elaborare e praticare esperienze di traduzione dei linguaggi e di negoziazione dei comportamenti, poiché il riconoscimento dell'altro non è un vincolo esterno, ma un compito, la condizione dello sviluppo ininterrotto di ogni socialità individuale e collettiva. Una socialità che trova nella valorizzazione e nella promozione dello spazio pubblico una possibilità ulteriore di crescita.

Lo spazio pubblico è deputato a valorizzare la dimensione relazionale degli individui che abitano la città e che le danno vita. Già nella sua più immediata accezione linguistica esso propone il duplice senso che lega la dimensione fisica della città, la sua spazialità, a quella relazionale, sociale, politica. È dunque necessario concentrare

l'attenzione sul nesso che consente di pensare insieme gli spazi e chi li abita, le città e le cittadinanze, le identità e le dinamiche di identificazione.

Pensare lo spazio pubblico diventa, dunque, pensarne le forme, nel duplice significato della sua dimensione fisica, territoriale, e della sua dimensione relazionale, che riguarda le persone e l'intreccio delle loro interazioni.

Occorre, in primo luogo, individuare e comprendere le diverse forme di socialità e il loro rapporto con le forme degli spazi, influenzate dai segni e dalle architetture che le generano nella città: la disposizione spaziale offre una prospettiva interessante per leggere i cambiamenti, le contraddizioni e le leve di possibilità per le esperienze di incontro e di scambio collettivo, e quindi per una nuova configurazione della sfera pubblica.

Appare sempre più difficile interpretare i processi di scambio, di confronto e di riconoscimento che si iscrivono nella città, in quanto la dimensione e la qualità dei paesaggi urbani contemporanei rendono spesso faticoso individuare e riconoscere la forma e il senso degli spazi e dei luoghi. Essi hanno assunto per molti aspetti configurazioni e modalità di espressione così nuove, a partire da quelle che riguardano il rapporto tra individuale e collettivo, privato e pubblico, sociale e politico, da suggerire l'idea del declino inesorabile o addirittura della fine dello spazio pubblico e quella, conseguente, della necessità di reinventarlo.

La correlazione fra ciò che configura lo spazio pubblico come realtà spaziale e morfologica, e ciò che lo connota in senso relazionale, sociale, ricercandone sia le criticità sia le possibilità di rinnovare significati e progettualità, è indispensabile, perché la consistenza politica, culturale e sociale della città si esprime proprio nelle reti delle relazioni umane come nelle forme della spazialità, e nel loro reciproco intrecciarsi.

Esaminare e valutare i fattori immateriali e materiali che portano la città a costruire uno spazio pubblico adeguato alle esigenze della contemporaneità pone il problema se sia possibile o addirittura necessario riferire lo spazio pubblico a una tipologia specifica di città oppure se ed entro quali limiti se ne possa prescindere.

Non è certo possibile riproporre il modello della *polis* greca, ma nelle nuove condizioni occorre in ogni modo, a tutti i livelli, pensare a spazi rinnovati di *agorà*, all'interno dei quali possa aver luogo l'incontro tra diversi desideri e interessi (privati e pubblici), la negoziazione tra differenti punti di vista (necessariamente eterogenei e

conflittuali), e la loro incessante reintroduzione in un orizzonte di senso condiviso, capace di trascenderli.

Si tratta di un compito impegnativo e urgente. Questo spazio di costruzione delle decisioni e di elaborazione simbolica è, infatti, in continuo e rapido declino. Se i totalitarismi del Novecento avevano annullato lo spazio dell'*agorà* dall'alto, impendendone lo svolgimento e l'articolazione e colonizzando i mondi della vita quotidiana, assorbendoli nella sfera pubblica, oggi molteplici processi, fra i quali lo sviluppo vertiginoso delle tecnologie della comunicazione e la conseguente «mediatizzazione» della società, lo minacciano pericolosamente dal basso, concorrendo a provocare un'incessante erosione dell'autonomia e della vitalità stessa della sfera pubblica.

8.2 CRISI DELLE ISTITUZIONI DEMOCRATICHE E DISARTICOLAZIONE DELLA SOCIETÀ CIVILE

La concezione di spazio pubblico finora delineata deve essere collocata all'interno di alcune questioni politiche centrali.

La prima riguarda la crisi delle modalità politiche e delle forme istituzionali della democrazia liberale. La seconda, per molti aspetti strettamente correlata con la prima, concerne il rapporto tra la sfera individuale e sociale e la sfera politica.

Questi temi connettono strettamente la nozione di spazio pubblico con la riflessione sulla comunità urbana, oltre che sulla società in generale, sulla sua rappresentazione, sulla sua dimensione politica e sulla sua espressione simbolica: si tratta di ripensare le principali condizioni che possono garantire e attivare le relazioni sociali attraverso forme che capaci di arricchirle, di rinnovarle e, per certi versi, di trascenderle. In tutti i casi, si tratta di significati e di bisogni che mutano con il tempo in rapporto alle condizioni storiche e che richiedono continue riflessioni e azioni in grado di rigenerare gli spazi pubblici.

Una crisi di legittimità sta lentamente svuotando di senso e di funzione le istituzioni giunte a noi dall'età industriale, mettendo in serie difficoltà il funzionamento della democrazia liberale che, fino a ora, continua a rappresentare il punto di riferimento più significativo per l'esercizio della politica.

La perdita del senso di un mondo comune, che Hannah Arendt considerava all'origine dei totalitarismi, sembra oggi la forma di spiegazione più plausibile per una serie di fenomeni che hanno indebolito la forza delle azioni collettive e la cui espressione più visibile è il disincanto verso la politica.

Proprio perché oggi, in misura maggiore e in maniera diversa rispetto al passato, la coesione della società è oggetto di un processo importante di rinegoziazione, ecco che la politica deve rappresentare lo sforzo di ricercare e ricreare il vincolo sociale e di ristabilire significazioni comuni. Nel fare questo, deve accettare la natura essenzialmente conflittuale di ogni forma di vita collettiva, ma insieme riconoscere la possibilità di un mondo comune che renda intelligibile i conflitti. Lo spazio pubblico è inscindibile dalla realizzazione di un vincolo umano: ciò implica il rifiuto di ogni forma di neutralizzazione della pluralità e di riduzione delle varietà. Significa valorizzare la complessità delle relazioni e sollecitare le possibilità del loro intreccio.

Entro una visione che individua nella rigenerazione dello spazio pubblico la possibilità di stabilire forme di cooperazione più stabili e forti della mera rappresentanza e della coincidenza di interessi, va posto il tema cruciale dell'identità dei soggetti collettivi. Lo spazio pubblico, infatti, si riferisce a un registro che ha criteri del tutto diversi da quelli delle «comunità native o culturali», spesso fondate su potenti vettori di identificazione, ma in genere poco disponibili al confronto e al dialogo con le altre identità.

Il processo di costruzione dei significati che vengono messi in reciproca relazione e poi condivisi è decisivo nella costituzione delle identità collettive, e assume una grande importanza rispetto ad altre fonti di senso. A questo proposito Manuel Castells ribadisce che:

«È facile concordare sul fatto che, da un punto di vista sociologico, tutte le identità sono costruite. Il vero problema è stabilire come, a partire da che cosa, da chi e perché. La costruzione delle identità si serve di materiali tratti dalla storia, dalla geografia, dalla biologia, dalle istituzioni produttive e riproduttive, dalla memoria collettiva e dalle fantasie personali, dagli apparati di potere e dalle rivelazioni religiose. Tuttavia, gli individui, i gruppi sociali e la società, elaborano questi materiali e ne organizzano il senso secondo determinazioni sociali e progetti culturali che affondano le radici nelle strutture sociali e nei quadri di riferimento spazio-temporali»³⁵⁴.

³⁵⁴ M. Castells, *Il potere delle identità*, Milano, Università Bocconi Editore, 2003, p. 7.

Secondo questa tesi, benché ci siano configurazioni identitarie che nascono o sono fortemente condizionate dalle istituzioni e dalle dinamiche culturali dominanti, esse diventano realmente «identità» solo quando vengono interiorizzate dagli attori sociali, e costituiscono per questi ultimi una base significativa per forme di costruzione e condivisione di senso. In ogni modo, per comprendere gli spazi pubblici, la loro complessità, la loro forza, la loro precarietà e la loro indeterminatezza, occorre afferrare il senso di quei vettori di identificazione che agiscono nello spazio sociale e capire quali risultati ogni tipo di costruzione dell'identità produce nella società.

A questo proposito, Castells introduce una distinzione interessante fra *identità legittimante*, che viene introdotta dalle istituzioni dominanti nella società per estendere e razionalizzare il dominio sugli attori sociali, e *identità resistenziale*, generata da quegli attori che sono in posizioni e in condizioni di svalutazione, di marginalizzazione o addirittura di stigmatizzazione. Infine, vi è *identità progettuale* quando gli attori sociali costruiscono un'identità che ridefinisce la loro posizione nella società e, così facendo, cercano di trasformare la struttura sociale nel suo complesso³⁵⁵.

È l'*identità legittimante* a generare una società civile, ossia un insieme di organizzazioni e di istituzioni, di attori sociali organizzati e strutturati, che riproducono – sia pure in modo talvolta conflittuale – l'identità che razionalizza le fonti di dominio strutturale³⁵⁶.

³⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 8.

³⁵⁶ Nota Castells come questa affermazione potrebbe suscitare perplessità in quanto la società civile possiede in genere una connotazione positiva e allude al cambiamento sociale in senso democratico. Tuttavia, secondo l'autore è precisamente questa la concezione originaria della società civile formulata da Gramsci: essa è formata da «apparati» quali chiesa, sindacati, partiti, cooperative, associazioni che, da un lato, costituiscono forme di continuità e sviluppano la dinamica dello stato, dall'altro, affondano le proprie radici nella popolazione, assumendone aspetti di critica e di conflitto. Essa deve saper armonizzare due tendenze contrapposte: l'individualismo e il comunitarismo contemporaneamente. La realtà sociale, infatti, si costituisce ed esiste come interfaccia tra l'individuo e le identità mediate dalle istituzioni. Questa è la base della «società civile» che, secondo Gramsci, non esiste in opposizione allo Stato, bensì in forme di articolazione con esso, attraverso la formazione di una sfera pubblica condivisa. Per Gramsci, è precisamente questo doppio carattere della società civile a farne terreno privilegiato del cambiamento politico, aprendo la possibilità di conquistare lo stato senza ricorrere a un attacco violento contro di esso. La conquista dello stato è resa possibile proprio dalla continuità esistente tra istituzioni della società civile e apparati di potere dello stato, organizzati attorno a un'identità che condivide molti elementi (cittadinanza, democrazia, politicizzazione del cambiamento sociale, restrizione del potere dello stato e delle sue emanazioni...).

Manuel Castells nota infine come quello che per Gramsci, così come per Tocqueville o per Habermas, è condizione di possibilità di ogni democrazia e civiltà, per altri, come Foucault o Sennett, e prima Marcuse e Horkheimer, non è che una forma di interiorizzazione della logica del potere, la legittimazione di un'identità imposta dall'alto, indifferenziata e normalizzante.

L'*identità resistenziale* porta, invece, alla formazione di «comunità». Essa dà corpo, solitamente sulla base di tratti identitari chiaramente definiti – in apparenza – dalla storia, dalla geografia o dalla biologia, a forme di resistenza collettiva all'oppressione ritenuta altrimenti insopportabile. Il nazionalismo su base etnica, per esempio, nasce da un senso di alienazione e da un risentimento contro un'ingiusta esclusione politica, economica o sociale, ma anche i movimenti religiosi, ambientalisti, femministi, di liberazione sessuale si costruiscono in modo analogo.

L'*identità progettuale* produce «soggetti» collettivi che soddisfano il desiderio di conferire senso all'intero campo della vita individuale, di progettare assieme ad altri una forma di vita e di convivenza diversa da quella consueta nella società. Spesso si origina da un'identità oppressa, ma realizza un'identità distinta da quella resistenziale in quanto progetta una vita diversa per il proprio gruppo, ma anche per l'intera società (è il caso del femminismo, dell'ambientalismo, così come di tanti movimenti religiosi).

Secondo Castells, in un'epoca in cui gran parte dell'azione sociale si realizza dove c'è opposizione tra flussi non identificati e identità segregate, in cui manca la continuità tra la logica della produzione del potere e la logica dell'associazione e della rappresentanza in alcuni contesti sociali e culturali, ecco che la ricerca del senso ha luogo soprattutto nella ricostruzione e nella creazione delle identità difensive intorno a principi comunitari. Ne consegue che la costituzione dei soggetti collettivi segue un percorso diverso da quello che abbiamo conosciuto nella modernità e nella tarda modernità: *«la costruzione dei soggetti, dove e quando essa avviene, non si fonda più sulle società civili, che sono in piena fase di disgregazione, bensì si caratterizza come prolungamento della resistenza comunitaria»*³⁵⁷.

Prima l'identità progettuale era costituita dalla società civile (come nel caso del socialismo, fondato sul movimento operaio); oggi, nella società in rete, essa scaturisce, posto che riesca a farlo, dalla resistenza comunitaria.

La dissoluzione delle identità collettive precedenti potrebbe rivelarsi una condizione connaturata alla nostra epoca, e ciò può condurre alla perdita o allo svuotamento della società in quanto sistema dotato di senso, oppure alla conquista di altri significati e modi di convivere, di decidere e di agire. Nulla indica se nuove identità

³⁵⁷ Ivi, p. 12.

potranno necessariamente emergere e se nuovi movimenti sociali ricostruiranno la società e sperimenteranno nuove forme istituzionali. L'ipotesi che le attuali identità resistenziali possano aprire nuove prospettive sul piano della costruzione del bene comune è plausibile, ma lo è anche l'ipotesi contraria, e per molteplici motivi.

Il primo riguarda il fatto che le identità resistenziali sono portatrici di istanze sia positive sia negative, dato che alcune, per esempio, mirano alla trasformazione qualitativa delle relazioni umane a livello profondo – e secondo Castells esempi in questo senso sono forniti da movimenti come il femminismo e l'ambientalismo –, mentre altre erigono barriere in nome di Dio, della nazione o del suo territorio, di un'etnia, o di altre forme di ipostatizzazione... In ogni caso, la conquista di consensi e l'estensione del loro raggio d'azione è sempre assai problematica, e può dar vita a conflitti insanabili o al loro isolamento dalla società.

Il secondo concerne la natura costitutiva di queste realtà e le loro modalità d'azione e di comunicazione. Esse solitamente si limitano a mostrare ed esprimere forme di «resistenza» e non vogliono, né potrebbero, sovvertire la logica che domina la società delle reti. Inoltre, esse non dispiegano una comunicazione adeguata ed efficace: quella con lo stato in genere si esplica nella lotta e nel negoziato a difesa dei propri interessi e valori particolari; quella con altre identità analoghe, non trova canali percorribili, perché tutte sono costruite su principi e interessi specifici, nettamente distinti e poco aperti alla possibilità del confronto.

Con le altre realtà sociali, poi, queste identità stentano a rapportarsi e a comunicare, in quanto la loro natura e la loro stessa modalità di costruzione è connotata dalla definizione di un «dentro» e un «fuori», di aperture e di chiusure.

Le identità progettuali sono potenzialmente in grado di ricostruire una nuova società civile e, in ultima analisi, di riconfigurare anche le forme istituzionali. Esse non sembrano emergere da precedenti identità presenti nella società civile dell'era industriale, quanto piuttosto da sviluppi successivi nelle attuali identità resistenziali.

Le aggregazioni e le comunità religiose, i movimenti di genere e legati al tema delle libertà sessuali, oltre ovviamente alle appartenenze etniche, secondo l'autore, portano in sé le ragioni per estendere la loro azione ad altri valori e a favore di altre realtà «comunitarie» e, in certi casi, dell'intera comunità sociale in cui si esprimono.

Sia le identità resistenziali sia le identità progettuali producono sovente azioni che contraddicono la logica dominante della società in rete, ingaggiando interessanti battaglie difensive e offensive nei tre domini fondamentali della nuova struttura sociale: spazio, tempo, tecnologia.

Le «comuni di resistenza», come le definisce Castells, – a prescindere dal giudizio di merito che si vuole attribuire alle loro prospettive e azioni – in genere difendono lo spazio vitale in cui manifestano la loro specifica identità, spesso rappresentato da un'area anche fisica di aggregazione e di interazione. In generale, poi, esse rivendicano la consistenza permanente dei propri valori, legati solitamente a una memoria storica, contro la dissoluzione della storia e della memoria nel tempo, e quindi si contrappongono con decisione alla logica senza luogo e senza tempo che, in un certo senso, è propria dello spazio dei flussi. Inoltre molte ricorrono alla tecnologia dell'informazione per la loro comunicazione interna e per veicolare i loro messaggi, per diffondere le loro narrazioni e i loro simboli, ma sempre al fine di preservare valori ben individuati, chiudendo ogni possibilità di «contaminazione» con ciò che è esterno, rifiutando, quindi, almeno su un piano ideologico, la logica dell'interazione propria delle reti digitali, nel loro anonimo autogoverno.

Ancora più decise sono le azioni oppositive delle identità progettuali. Gli ecologisti, per esempio, propongono il controllo sull'uso dello spazio e delle sue risorse in nome della collettività, della comunità umana presente e di quella futura, e sostengono forme di governo della scienza e della tecnologia, che si contrappongono alle ragioni di una tecnoscienza che si autoproduce in modo esponenziale e senza controllo, e con effetti imprevedibili che talvolta mettono a repentaglio la vita e il suo sviluppo. I movimenti femministi, invece, cui l'autore tributa da sempre nei suoi studi grande interesse, affermano la necessità di recuperare il controllo sugli «spazi» più immediati – *in primis* sul proprio corpo – contro la «disincarnazione» propria dello spazio dei flussi. Tali movimenti lottano per forme di riappropriazione del proprio tempo, poiché la logica atemporale della società in rete riversa sulle donne una quantità spropositata di ruoli, di funzioni e di responsabilità, senza riuscire a trovare forme di adattamento alla nuova temporalità, al punto che l'alienazione del tempo diventa l'espressione più concreta della condizione di essere «una donna liberata» all'interno di «un'organizzazione sociale non liberata». Il modello di società proposto da questi

movimenti, nelle versioni più colte ed elaborate, per i rapporti di produzione e di autoproduzione sociale, per le proposte relative ai servizi di cura e di assistenza, per l'istruzione e la genitorialità, è così complesso e innovativo da evocare profondi cambiamenti della vita collettiva.

Manuel Castells sottolinea come i movimenti ecologisti e femministi affrontino, spesso per primi, problemi che sono decisivi per tutti gli uomini e per tutte le società. A questo proposito, è emblematica la battaglia che è in corso sui temi delicati della corporeità, della riproduzione, della nascita e della morte: le nuove frontiere della tecnologia e della possibilità di intervento sulla vita umana, rimettono in questione, in termini inediti, concezioni universali e grandi opzioni in campo etico, culturale, religioso, sociale, politico, normativo.

L'analisi di Castells sul problema delle identità e degli attori collettivi, anche se presenta elementi di criticità che meriterebbero significativi approfondimenti, offre indubbiamente spunti interessanti anche per elaborare il discorso sulla città, e in particolare per esaminare il ruolo che essa gioca o che potrebbe giocare nell'articolazione e nella ricostruzione dello spazio pubblico.

Come si è visto, ciò che diventa fondamentale per questi progetti finalizzati a modificare ideali e comportamenti di interi gruppi umani e, in certi casi, di intere società, è soprattutto il piano dei codici culturali. Ne consegue che queste progettualità devono essere costantemente supportate da una grande capacità di attivare e diffondere simboli e di generare immaginari da condividere. Simboli e immaginari che in generale sono prodotti dalla modalità di comunicazione della società in rete, che quindi da un lato viene utilizzata, e per altri versi, dall'altro lato «sovvertita» in nome di progetti alternativi e attraverso codici emergenti da progetti identitari autonomi.

Il piano dei simboli e dei codici non attiene naturalmente solo alla sfera della comunicazione: fa, infatti, riferimento a interessi, valori e progetti relativi all'esperienza individuale e collettiva, alle relazioni fra le persone e alla sua capacità, in molti casi, di stabilire specifici legami tra natura, storia, geografia e cultura.

Le identità progettuali sono in grado, in ultima analisi, di dispiegare una forma di organizzazione e d'intervento attivo decentrata e operante in rete, capace di rispecchiare e contemporaneamente contrastare la logica di dominio propria della società dei flussi. È così per il movimento ambientalista, con le sue articolazioni globali

e quelle locali, ma anche per i movimenti femministi, per quelli religiosi fondamentalisti... Queste forme di reticolazione superano ampiamente la semplice organizzazione di attività e la condivisione di informazioni: producono e diffondono effettivamente nuovi codici culturali, nuove formazioni discorsive e narrazioni, in quanto non solo realizzano alcune proprietà delle reti virtuali, a partire dalla flessibilità, ma le accompagnano ad altre e specifiche forme di scambio e di interazione – forme più dirette, faccia a faccia, strettamente connesse all'esperienza e alle pratiche – che strutturano e animano la loro vita interna.

Le identità resistenziali e quelle progettuali àncorano un potere, spesso circoscritto ma effettivo, in alcune aree della struttura sociale. Il loro radicamento in punti precisi della società, il loro legame con l'esperienza diretta e con l'interazione tra gli uomini, permettono loro di costruire una resistenza e un'offensiva nella lotta sui codici culturali e sui linguaggi espressivi che influenzano il comportamento. Questo carattere le porta già ora, anche se in misura forse inadeguata rispetto alle loro potenzialità, a svolgere un ruolo di grande interesse anche riguardo all'agire politico più propriamente istituzionale e al rinnovamento delle stesse istituzioni.

Accettando la tesi che la società in rete produca e alimenti proprie specifiche resistenze, tensioni e vere e proprie opposizioni, è possibile pensare che la città contemporanea, oltre a essere sede privilegiata di queste sfide, abbia assunto e soprattutto possa assumere un ruolo autonomo in questi processi? In che senso è possibile vedere nella città un «attore» materiale, sociale, culturale e politico che modifica e che potrà modificare la logica e la dinamica dei processi che stanno trasformando globalmente la convivenza umana e le forme dell'agire politico?

Al di là delle possibili analogie con le logiche trasformative proprie dei movimenti e delle comunità con forte connotazione identitaria, è innegabile la capacità della città di creare autonomamente simboli, codici, informazioni, testi, interazioni ed esperienze tali da modificare, anche radicalmente, le rappresentazioni e le attribuzioni di valore e di significato intorno a cui si organizza la sfera pubblica nel suo complesso.

8.3 TRA FRAMMENTI E POSSIBILI RICOMPOSIZIONI

Le città contemporanee sembrerebbero costituire il teatro più appropriato per esaminare i processi e le dinamiche proprie della globalizzazione. Come si è già visto, esse, ciascuna a modo suo, non solo risultano influenzate dalle dinamiche globali, ma ne rappresentano addirittura l'espressione più evidente e peculiare. Anche a motivo della sua permeabilità e adattabilità all'incessante mobilitazione e variazione dei flussi globali, l'articolazione territoriale è all'origine, su scala mondiale, della costituzione di governi locali e regionali, quali attori significativi tanto sul piano della rappresentanza, quanto su quello dell'intervento diretto.

Le città globali sono i centri di servizio e finanziamento dell'interscambio e degli investimenti internazionali, le sedi dei quartieri generali delle imprese. Ciò significa che oggi le molteplici attività e funzioni specializzate presenti al loro interno sono essenziali per la circolazione e la valorizzazione del capitale. In tal senso queste città fungono da siti produttivi strategici per gli attuali settori economici di punta. Questa funzione si riflette, altresì, nel predominio di queste attività entro le economie sviluppate.

Una caratteristica saliente e interessante, anche dal punto di vista storico, di questa nuova organizzazione globale è, appunto, la riproposizione di realtà che, per alcuni aspetti, richiamano la funzione delle città-stato, com'era avvenuto durante la nascita dell'economia mercantile all'origine dell'età moderna.

Ma la città, che appare nodo della società globalizzata, della quale condensa e diffonde dinamiche demografiche, economiche, sociali, come anche valori, simboli, cultura, comportamenti, come può contestualmente rappresentarne, se non proprio forme di opposizione, una funzione propulsiva e critica di rielaborazione della stessa logica globale?

La città, inoltre, non nasce per perseguire una progettualità compiuta che si distingue o si oppone, come invece avviene per i movimenti «resistenziali» e «progettuali», ai valori e alle forme di vita diffusi nella società. Inoltre, anche quando si pensa che si possa attribuire alla città una generale forma distintiva, e ad ogni particolare città una sua identità, questi caratteri identitari sono sempre profondamente differenti rispetto a quelli – specifici, selezionati, forti, perfino pervasivi – che

connotano le comunità e i movimenti sociali, spesso creati e strutturati per perseguire valori e forme di vita differenti da quelli diffusi nella società.

Ma il fatto che la città sia costitutivamente sede di una pluralità di differenze pare assegnarle proprio la vocazione e la responsabilità di favorire l'incontro, l'interazione e la negoziazione tra queste differenze. Lo spazio pubblico costituisce contemporaneamente il terreno principale di questa sfida, lo spazio in cui si dispiega, e insieme la sua posta in gioco, il suo esito auspicabile.

La compresenza nella natura costitutiva della città, come ha indicato Lotman, di elementi in un complesso e dinamico rapporto di legame e opposizione, eterogeneità e strutturazione, frammentazione e unitarietà, polisemia e coerenza semantica, porta a riflettere anche sul tema dell'identità³⁵⁸ come a un'idea complessa – che il termine

³⁵⁸Sul piano filosofico, queste riflessioni sulla significazione identitaria della città sembrano trovare un riferimento pertinente nell'elaborazione di Paul Ricoeur sull'identità, e soprattutto sul rapporto costitutivo tra il «Medesimo» e l'«Altro», tra permanenza nel tempo e possibilità del cambiamento.

L'assegnazione a un individuo o a una comunità di una identità specifica ha come suo supporto ineludibile la coesistenza al loro interno dell'alterità, che non va intesa solo come categoria che configura il rapporto fra i soggetti individuali e collettivi fra di loro, ma anche ciascun soggetto in sé. È necessario dunque prendere le distanze da ogni soluzione che ipostatizza un soggetto sostanzialmente identico a se stesso pur nella differenza dei suoi stati e dei suoi cambiamenti. Per andare al cuore del problema della relazione, occorre superare l'antinomia fra il Sé, il soggetto considerato sostanzialmente identico a se stesso, e l'Altro, il soggetto considerato come puro diverso. Senza questa ridefinizione, la stessa tesi dell'unicità della persona umana può portare all'idea dell'incomunicabilità radicale con l'Altro, oppure, su un altro piano, può far pensare a individui e comunità culturali rinserrati e forti nel loro interno, ma privi di relazioni significative fra loro, anche e soprattutto nello spazio pubblico.

Il sé e l'altro non sono più pensati da Ricoeur come elementi separati, che pure si presuppongono, si incontrano e si offrono ad un'analisi comparativa.

«Sé come un altro suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come diremmo in linguaggio hegeliano. Al “come” vorremmo anettere la significazione forte, legata non solo ad una comparazione – se stesso somigliante ad un altro -, ma ad una implicanza: sé in quanto altro.» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaka Book, 1993, p. 78.)

Ricoeur, proponendo il sé intimamente connesso a un altro da sé, inaugura, così una nuova figura di alterità: l'Altro non è solo la contropartita del Medesimo, ma appartiene alla sua stessa costituzione.

Poiché risulta impossibile un'intuizione originaria e immediata dell'io, così come una definizione aprioristica e sostanzialistica delle culture, occorre provvedere a una paziente opera di recupero a partire dagli atti e dalle relazioni in cui identità personale e comunitaria si realizzano, si incarnano. Il soggetto, sia individuale sia collettivo, grazie alla mediazione delle opere, delle costruzioni e dei simboli, cioè nei segni riflessi della cultura in cui viene all'esistenza, si forma e si comprende. L'aprirsi agli altri, alle cose, accade entro un orizzonte in cui l'uomo e la comunità esistenti elaborano i propri piani di vita, agiscono, costruiscono, raccontano, soffrono, affermano valori e significati: solo mettendosi «di fronte a», possono rendere feconda l'interconnessione dei progetti, l'intersoggettività dell'orizzonte.

La prospettiva di Ricoeur offre un prezioso punto di vista anche per affrontare il tema del «riconoscimento» (e del «disconoscimento») fra gli esseri umani, che pone l'identità in stretto rapporto con l'«accettazione» e la «riconoscenza», che rilegge il riconoscimento come atto di donazione: dare amicizia, rispettare la dignità umana. Inoltre, riferendo il riconoscimento a soggetti relazionali – un gruppo sociale, una città o un'intera cultura – il riconoscimento acquista il carattere di relazione sociale, che non si esaurisce in un rapporto psicologico, perché è un'azione che si iscrive in un circuito di relazioni sociali.

stesso in parte tende a negare o a non prendere abbastanza sul serio – che si costituisce di molteplici tensioni al suo interno, che sono esse stesse in continua evoluzione, come quella tra cambiamento e persistenza, tra identico e diverso, tra diacronia e sincronia, tra memorie e progetto. In particolare, poi, tra sé e altro da sé.

La città, nell'esplicare la sua funzione primaria di trattare il tema delle differenze, può contare su un elemento che appare debole, o non sufficientemente vincolante nella globale società dei flussi: l'intensità e la completezza delle modalità di comunicazione e di interrelazione, delle pratiche e delle esperienze di vita che accadono continuamente al suo interno. La città, oltre a selezionare, rielaborare e utilizzare le forme di comunicazione, di interazione e di esperienza offerte dal sistema dei flussi, può mettere in campo capacità proprie per coinvolgere le menti e gli affetti delle persone, per articolare discorsi e narrazioni, per attivare rappresentazioni razionali e immaginari.

Soprattutto per questi motivi la città, rete di reti entro il generale sistema della rete, già oggi rappresenta, e in forme più incisive potrà rappresentare in futuro, una resistenza «solida» alla turbolenza e al continuo movimento dei flussi di consumo e di informazione. È chiaro come questa possibilità sia però legata eminentemente alla sua capacità di dare vita a forme nuove di incontro interumano, di promuovere la creazione di duraturi legami sociali e politici, di rinnovare gli spazi pubblici e le logiche istituzionali che li informano.

Come si è cercato di dimostrare nelle pagine precedenti, le dinamiche che indeboliscono questa sua capacità sono decisamente forti e complesse, a partire dall'imporsi della segregazione sociale e funzionale fino all'omogeneizzazione progressiva dei gruppi, in virtù dei redditi e degli stili di vita. Ciò che favorisce la frammentazione della città è il continuo formarsi di unità omogenee e ad un tempo differenziate senza rapporto tra loro. Sembra sul punto di scomparire quel tipo di cittadino che viveva entro uno spazio comune, condiviso *fra* gli uomini e perciò «pubblico»: uno spazio forse pieno di contraddizioni, di conflitti, di ingiustizie perpetrate, di sofferenze diffuse e di divisioni, ma uno spazio in cui, in ogni modo, si affrontavano e per certi aspetti trovavano risoluzione le contrapposizioni fra vita, economia, politica e cultura.

Emblema della frammentazione urbana è l'etnicizzazione degli spazi cittadini. Le società del passato non erano certo molto omogenee, ma potevano dispiegare dispositivi sociali e culturali molto più efficaci nel tacitare e nascondere le esperienze «altre».

La separazione odierna e le diverse forme di segregazione, subite o indotte, promuovono proprio il contrario di ciò che intendono perseguire: insicurezza diffusa, esclusione sociale e rabbia. La fortificazione fisica ed elettronica che interessa gli spazi urbani diviene veicolo essa stessa di paura. Paura diffusa nell'organizzazione e nell'uso degli spazi, nelle forme architettoniche, nella cultura e nei comportamenti sociali quotidiani. Senza la capacità unificatrice e integratrice degli spazi urbani, la distanza – fisica e soprattutto relazionale – viene vissuta come rifiuto e alimenta l'idea di non appartenere alla medesima società.

La città sembra aver perso la sua capacità di dare corpo alla società riducendo le distanze tra le sue componenti, mostrando le diversità e le interdipendenze, rendendo le differenze meno minacciose e più familiari.

Tutto ciò sembra opporsi all'interpretazione dell'urbanità come capacità di vivere insieme tra diversi, così come all'idea e alla pratica dello spazio pubblico.

Eppure, altre e opposte dinamiche possono essere individuate. E le principali sono nate proprio dal processo che ha portato il capitalismo globalizzato a ridisegnare gli spazi urbani, a diventarne il nuovo motore di aggregazione e di riproduzione sociale. Proprio in questo stesso spazio urbano la varietà e l'eterogeneità delle persone escluse da questi processi, i poveri, i migranti e, più in generale, tutte quelle fasce della popolazione che, per motivi diversi, sono estranee ai canali di riconoscimento ufficiali, trovano la possibilità non solo di mostrarsi e di esprimersi, ma anche di diventare forza sociale a un livello che apparentemente è pre-politico.

Saskia Sassen chiama processi del «fare presenza» queste modalità di aggregazione, che poco o nulla hanno a che vedere con la categoria tradizionale di «opinione pubblica», ma che comunque portano all'affiorare di forme embrionali di spazio pubblico, fondate su un mutuo riconoscimento. Le città diventano così, più ancora di quanto non lo siano state nel passato, lo «spazio della politica» per eccellenza, dello scambio dialogico, del reciproco riconoscimento, della costruzione di modalità di

aggregazione inedite. Lo sforzo dei nuovi attori «connettivi»³⁵⁹ consiste nel costruire nuove forme di identità sociale traendole non dall'identità dei soggetti componenti, data in qualche modo per presupposta, ma da un gioco di reciproche interrelazioni che nasce dalla comune consapevolezza di essere ai margini dei processi dominanti.

Sono quelle che la Sassen identifica come «pratiche degli esclusi» (e gli esclusi nel mondo sembra siano oltre tre miliardi, in buona parte concentrati nelle città), punti di partenza significativi da cui si può cominciare a tessere connessioni e reti. È chiaro che si tratta di forme di riconoscimento e di pratiche di cittadinanza che vanno ben oltre la nazione e lo stato, ponendosi come forme di attivismo globale, transnazionale. Queste pratiche, i soggetti che ne sono portatori e le forme di cittadinanza che inducono non sono evidentemente formali. Saskia Sassen, attraverso un'analisi profonda e finemente condotta, individua due tipologie di soggetti in grado di destabilizzare i significati formali e con ciò di evidenziare le tensioni interne all'istituzione stessa della cittadinanza³⁶⁰. In questo senso, da un lato si possono trovare cittadini informali, non regolarizzati ma riconosciuti, come è il caso di immigrati che risiedono da moltissimo tempo in una comunità e vi partecipano quali cittadini; dall'altro ci sono cittadini formali, pienamente autorizzati e tuttavia non pienamente riconosciuti in quanto tali e perciò trasformati in minoranze. Ma è questo anche il caso di individui impegnati nel lavoro politico non propriamente come cittadini, ma come altre tipologie di soggetti³⁶¹.

Le «pratiche degli esclusi» presentano alcune caratteristiche essenziali, quali la centralità assunta dalle forme di comunicazione e dalla narrazione: il riconoscimento è, infatti, veicolato attraverso il racconto delle proprie storie di vita e delle proprie esperienze di rivendicazione dei diritti. È il racconto delle proprie storie a dare luogo a testimonianze e identificazioni, creando così un tessuto di memorie condivise.

Attraverso modalità narrative, racconti, storie, anche soggetti che avrebbero poche opportunità sul piano dell'argomentazione discorsiva, sono in grado di motivare le proprie scelte etiche, o le conseguenze che l'adozione di alcune norme e stili di vita

³⁵⁹ Cfr. G. Maciocco, S. Tagliagambe, *People and space. New Forms of Interaction in the City Project*, cit., p. 194.

³⁶⁰ Cfr. S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, cit., p. 376.

³⁶¹ Saskia Sassen (Ivi, p. 380) riconosce un esempio di quest'ultima categoria nelle Madri di *Plaza de Mayo*. Queste donne, infatti, sono certamente cittadine che attivano forme di protesta e combattono per i propri diritti e per avere giustizia, ma tutto il significato della loro battaglia sta appunto nel presentarsi non come soggetti politici generici o come semplici cittadine detentrici di diritti, ma specificamente come madri, madri dei *desaparecidos*, che chiedono giustizia in quanto tali.

comporta per la propria esistenza. La narrazione della propria esperienza costituisce così la modalità privilegiata per affermare e rivendicare la propria presenza entro la sfera pubblica. La sfera pubblica, dunque, si alimenta in questo modo di un intreccio di ragionamenti ed esperienza, di argomentazione e narrazione, di conoscenze ed emozioni³⁶².

Ed è qui che la posta in gioco diviene proprio la rigenerazione dello spazio pubblico in senso democratico in grado di avviare quel processo di connessione fra una molteplicità di reti diverse e favorire così il passaggio da uno spazio di reciproca estraneità a uno sfondo in qualche modo condiviso, fino alla possibilità della costruzione di un mondo *in comune*.

La città di oggi si trova così di fronte alla sfida di mediare tra vissuti e tra mondi culturali e simbolici profondamente differenti e di trovare via via nuovi equilibri: in questo senso essa diventa lo spazio privilegiato di «“trascodifica” dell’informazione»³⁶³. In questo senso, le pratiche di traduzione finalizzate a generare visioni condivise sono costruzioni sociali e culturali faticose e incessanti: sono processi che assumono la città contemporaneamente come ricettacolo di differenze, ma anche come matrice del loro incontro, della possibilità effettiva della loro interrelazione, perché il percorso si indirizzi verso forme di convivenza e non di reciproca autodistruzione.

La rigenerazione dello spazio pubblico diviene fondamentale per accrescere e qualificare il continuo lavoro di ricucitura dei bordi e delle reti del tessuto urbano, perché la città frammentata, divisa, intollerante non solo diventa invivibile anche per i privilegiati, ma diviene anche inefficiente e improduttiva.

«Condividere» non ha niente a che fare con forme di unanimità, bensì con l’elaborazione delle differenze e la costruzione di una città davvero plurale. E se il conflitto deve tradursi in negoziato, e quest’ultimo non deve limitarsi a un compromesso spartitorio, ma alla scelta delle preferenze migliori e dei migliori comportamenti, ciò richiede non solo incontri, scambi di esperienze, narrazioni,

³⁶² Cfr. G. Maciocco, S. Tagliagambe, *People and space. New Forms of Interaction in the City Project*, cit., p. 196. A questo proposito, gli autori ribadiscono che ciò non significa, naturalmente assumere e valorizzare entro la sfera pubblica qualunque forma di autocomprensione o qualunque modalità di esperienza. Entro il contesto globale della contemporaneità, una sfera pubblica democratica può ammettere la narrazione e la retorica ma, come ha opportunamente sottolineato Carlo Ginzburg, a condizione che si tratti di *retoriche con prova*, cioè di retoriche attraverso le quali le «pratiche degli esclusi» possano diventare pratiche di traduzione reciproca, di confronto di esperienze e di storie...

³⁶³ Ivi, p. 203.

confronti, ma anche spazi e sedi fortemente connotati in senso simbolico, momenti, informazioni e materiali per la decisione, la formalizzazione di alternative, la valutazione. Si deve arrivare a riconoscere che nel contesto urbano sono presenti legittimamente molteplici interessi contrapposti e anche diverse culture di uso della città, che devono trovare tempi e spazi di reciproca composizione.

L'agire pubblico, se riferito a una visione elevata della politica, necessita di una forte e continua osservazione riflessiva e dell'attivazione di un permanente processo di autocomprensione, articolato in diversi ambiti e a vari livelli. Necessita, dunque, della capacità di stabilire dei referenti in grado di conferire senso all'agire collettivo, di stimolare la riflessività interna e l'interfaccia relazionale degli attori della vita politica e sociale.

La tesi che si vuole qui proporre è che questa capacità riflessiva e questi referenti possono essere individuati anche e soprattutto nella società civile. Da questo punto di vista, anche le forme di attivazione sociale che Castells ha definito «identità legittimanti» e che ha valutato come in piena dissoluzione possono essere considerate come risorsa forse indispensabile per riqualificare l'agire politico e, di conseguenza, quello istituzionale. E, nelle condizioni date, proprio dalla società civile alcune forze anche tradizionali possono assumere la funzione di «nuovi soggetti connettivi» dei movimenti degli esclusi.

Il primo riferimento va a quegli attori della società civile che, con aspetti, modi ed esiti differenti, contrastano la frammentazione e lo svilimento degli spazi e delle relazioni, affrontano la questione delle differenze – sociali, culturali, etniche, religiose... –, della promozione umana e della coesione sociale. Essi sono chiamati a qualificare lo spazio pubblico, assumendo, proprio a partire dalla loro specifica missione, una più piena responsabilità pubblica. E compito delle istituzioni non è solo quello di favorire il coordinamento delle azioni individuali e collettive, che offrono significative risposte ai bisogni sociali, quanto quello di istituire a livello simbolico e in un orizzonte di responsabilità il mondo comune.

Chiamare anche le forze sociali tradizionali a prendere parte alla sfida per l'innovazione della politica è non solo un modo per valorizzare tutte le risorse individuali e sociali possibili, ma anche per rendere feconda l'idea che lo spazio pubblico sia costituito da una pluralità di ambiti pubblici diversi e diversamente

configurati e articolati nella società. Del resto, in tutte le sfere delle attività umane (etica, economia, pensiero, arte, vita quotidiana...) è in gioco la possibilità di pensare e agire politicamente.

La rigenerazione dello spazio pubblico potrebbe forse offrire la possibilità di rappresentare e regolare sistemi sociali oggi così complessi, dinamici, frammentati, contraddittori. Se «politica» è agire secondo principi in uno spazio pubblico sostenuto dall'energia di relazioni e di istituzioni (nel senso proprio e più ampio del termine), allora anche il sociale, anziché essere dominato dagli automatismi di produzione e di consumo, dalle esigenze privatistiche e dalla difesa troppo ristretta di particolari interessi, può promuovere sede di dibattito, di elaborazione e di azione all'altezza delle sfide attuali.

In un tempo in cui i singoli individui e le singole agenzie economiche e sociali tendono a ripiegarsi sulle loro rispettive autoreferenzialità, oggi in crisi di legittimità e di efficacia, nell'attesa che il sistema venga regolato da istituzioni politiche sovraordinate, le forze sociali, che già sanno assumere compiti impegnativi a favore di una parte della collettività, sono chiamate a dispiegare meglio la loro responsabilità per l'intero sistema.

Il riferimento va innanzitutto alle organizzazioni di volontariato socio-assistenziale ed educativo, impegnate nell'accoglienza dei migranti, nella difesa dei diritti di minoranze e di categorie svantaggiate, dell'ambiente e dei beni culturali, della pace e della legalità. Un certo numero di questi soggetti, anche se assai diversi fra loro, oltre a essere per certi aspetti assimilabili alle «identità progettuali» descritte da Castells, sono già impegnati a promuovere, accompagnare, connettere i movimenti più o meno informali espressi dalle attuali dinamiche sociali.

Ma a quali condizioni queste e molte altre organizzazioni del non profit possono diventare migliori strumenti con cui la società, a tutti i livelli, impara a leggere le sfide, i problemi, i percorsi, le connessioni con le realtà e i fenomeni più globali?

Per tentare di rispondere, occorre analizzare che cosa ostacola o favorisce la loro capacità di assolvere compiti pubblici e di innovare la politica.

8.4 LIMITI E POSSIBILITÀ DELLA «SOCIETÀ CIVILE» ENTRO LO SPAZIO PUBBLICO

Anche se è assai difficile valutare il vastissimo campo delle forze impegnate a vario titolo nel sociale – così complesso, variegato e anche a tratti contraddittorio –, occorre in ogni modo constatare che molte dinamiche in atto costituiscono un ostacolo alla loro piena assunzione di compiti pubblici. Per quanto riguarda il terzo settore, ciò dipende, specialmente in Italia, oltre che dalla notevole varietà e frammentazione dei soggetti che lo costituiscono, dalla sua tradizionale e costitutiva debolezza di coordinamento interno e di collegamento esterno.

In analogia con la situazione di tanti altri paesi europei, anche il mondo non profit italiano evidenzia, accanto a molti elementi positivi, parecchie criticità, che riguardano un'accentuata dipendenza dallo stato e, in certi casi, dal mercato. Nel nostro paese, la diffusa pratica del «mutuo accomodamento» fra soggetti non profit e istituzioni pubbliche, che assegna loro committenze, compiti, risorse, è uno dei motivi della reticenza di molta parte del terzo settore sia a dispiegare forme di critica sociale e politica sia a sollecitare e accompagnare l'innovazione.

Le forze sociali non sono certo immuni da spinte particolaristiche di ripiegamento autoreferenziale e da tendenze strumentali che considerano le relazioni con altri soggetti, in particolare con le istituzioni, come un peso fastidioso o, in maniera opportunistica, come un mero strumento ai fini di mantenere in vita la propria organizzazione. Ciò indebolisce la capacità del mondo del non profit, storicamente comprovata, di anticipare la scoperta dei bisogni sociali e di sperimentare forme di risposte a essi più adeguate. Ne consegue che in un mondo così ricco di feconde esperienze di servizio e di tutela, pochi soggetti uniscano la risposta diretta e concreta agli specifici problemi di una persona, di una famiglia, di un gruppo, di un ambiente, a un'azione contestuale – e proprio in questo senso autenticamente «politica» – volta a rimuovere le cause dei problemi.

Da tanti punti di vista, invece, si è ormai affermata l'idea che la politica sociale, intesa nella sua accezione più ampia, trovi il suo compimento allorché cessa di essere un intervento settoriale ed è capace di sollecitare i cittadini e le loro varie forme di

organizzazione a riappropriarsi dei problemi, prendendo coscienza delle disuguaglianze e delle opportunità comuni.

Quest'ottica ha permesso l'acquisizione di un linguaggio nuovo, soprattutto a proposito del concetto di «*welfare* locale» e dei suoi termini esplicativi, quali appunto «partecipazione», «mediazione», «integrazione», «inclusione», «coesione sociale», «rete», «*partnership*», «responsabilizzazione».

In Italia, l'approvazione di alcune importanti leggi nazionali e regionali è stata finalizzata a dare impulso a tale visione strategica. L'obiettivo della coesione sociale, per esempio, modifica la lettura e i criteri dell'azione sanitaria e assistenziale, che andrebbe collegata strettamente alle occasioni di crescita culturale, relazionale, psicofisica, sociale così come alla qualità delle condizioni ambientali, abitative e delle opportunità di incontro nei luoghi di vita.

La coesione, come principio guida, porta a ridefinire sia la domanda che l'offerta. La domanda non viene più identificata come uno stato di disagio che necessita di cure, ma come diritto da parte dei cittadini e dovere delle istituzioni di «avere cura». La risposta non concerne terapie per i mali sociali, ma il sostegno a rendere individui, famiglie, gruppi, ambienti umani «capaci» di affrontare i problemi attraverso strategie che assegnano compiti e poteri di scelta a molti più soggetti (in teoria, a tutti i cittadini).

La vecchia concezione del *welfare state* in Europa ha concepito il contesto urbano e territoriale come «bacino di utenza», contenitore di bisogni da soddisfare e di deficit da colmare, attraverso la redistribuzione di risorse e di servizi. La nuova concezione del *welfare* mette al centro lo sviluppo di «competenze di vita», e riconosce i contesti urbani e territoriali come soggetti collettivi e plurali, capaci di risposte attive ai propri bisogni.

Per «competenza»³⁶⁴ si intende la capacità dei soggetti (individui, famiglie, organizzazioni, comunità) di soddisfare i propri bisogni e i propri desideri, di

³⁶⁴ L'approccio delle «capacità» (*capabilities*) è una prospettiva teorica, che riguarda aspetti economici, sociali e filosofici, nata dal pensiero di Amartya K. Sen. Dopo essere stata utilizzata inizialmente in riferimento alle politiche per lo sviluppo dei paesi del Sud del mondo, negli ultimi anni è diventata uno dei concetti fondamentali per le politiche sociali. «Le capacità rispecchiano essenzialmente la libertà di acquisire importanti funzionamenti. Esse si concentrano sulla libertà in sé (...) e identificano le concrete alternative che abbiamo» (*La disuguaglianza. Un riesame critico*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 63). Elaborato nei primi anni ottanta da Amartya Sen nell'ambito dell'analisi economica, l'approccio delle capacità misura la qualità della vita, assumendo come parametro non le preferenze espresse o il reddito pro capite, ma la valutazione di ciò che le persone sono realmente in grado di fare o di essere, in aree

raggiungere i propri obiettivi e di far fronte in modo efficace alle sfide poste dalla società globale. In sintesi, queste competenze consistono nella capacità di stabilire e mantenere relazioni con gli altri, di esercitare un controllo sulla propria vita, di procurarsi le risorse materiali necessarie per vivere.

Il nuovo principio ispiratore delle politiche sociali è quello della rete, che esprime l'idea e la strategia di collaborazione tra i vari soggetti istituzionali e sociali, così come l'integrazione dei diversi ambiti e settori dell'intervento pubblico. Il termine ha assunto un valore più significativo come espressione di strategie di collaborazione soprattutto tra i servizi sociali. Essi, secondo le loro specifiche funzioni, devono assolvere un compito importante: aiutare l'intera società a generare ricchezza relazionale e capitale sociale.

Se il passaggio al nuovo attiene in primo luogo alla sfera politica, la nuova visione richiede ai servizi di rispettare e valorizzare gli apporti provenienti dal sociale, ma insieme di esplicitare una guida, una «regia di sintesi»: compito non senza difficoltà, perché la regia non è uno spazio che semplifica i problemi, ma un luogo che presidia le relazioni, che coglie le interconnessioni tra i diversi tipi di intervento, gettando lo sguardo al di là delle contingenze immediate, e quindi segnando la rotta. Una «regia di sintesi» che deve riguardare in particolar modo l'obiettivo della costruzione della rete e dell'integrazione degli interventi.

della vita ritenute essenziali. Alla base di questo approccio è evidente un'analisi critica dei limiti delle prospettive utilitariste e del *welfare*.

In questa prospettiva, diventa centrale la distinzione fra le acquisizioni e le corrispondenti libertà di acquisire proprie delle persone: «le acquisizioni hanno a che fare con ciò che riusciamo a mettere in atto e la libertà con la concreta opportunità che abbiamo di mettere in atto ciò che apprezziamo». (Ivi, p. 53).

La reale posta in gioco degli interventi con persone in situazioni di difficoltà sembra consistere soprattutto nel promuovere le loro «capacità», cioè la possibilità di volere e di esercitare realmente i diritti di cui sono titolari. Ma questa sfida sottende lo sviluppo delle capacità da parte di chi si impegna nel lavoro sociale e politico – persone, istituzioni, servizi – di sviluppare, oltre le capacità dei «beneficiari», quelle proprie, combinando in modo sinergico le prime alla seconde, in un intreccio fra responsabilità individuali e collettive.

Un interessante sviluppo di questa prospettiva è offerto dalla filosofa Martha Nussbaum. Riprendendo il *capability approach* di Sen, in *Women and Human Development. The capabilities Approach* (New York, Cambridge University Press, 2000) Martha Nussbaum intende farne un uso in parte diverso e, sicuramente, più ambizioso. Suo intento è, infatti, - scrive - superare l'uso meramente comparativo ed elaborare una lista universalistica, aperta e rivedibile di capacità umane fondamentali che possa essere proposta come base per l'elaborazione di principi costituzionali fondamentali, che dovrebbero essere rispettati dai governi di tutte le nazioni, e poter essere rivendicati da tutti i cittadini, perché possa dirsi garantito il minimo essenziale per il rispetto della dignità umana. La lista di capacità che Nussbaum propone è una lista di capacità individuali, ognuna delle quali presuppone l'idea di una soglia di livello minimo, ovvero un livello al di sotto del quale i cittadini non sono in grado di giungere a un vero «sviluppo» umano.

A questo proposito, l'integrazione delle politiche pare davvero lontana dalla realizzazione. Lo si può constatare facilmente in Italia, dove l'insieme assolutamente disparato degli interventi politici, per esempio delle politiche ambientali, hanno prodotto danni ingenti di vario genere: degrado ambientale, rischi idrogeologici, saturazione del territorio, iperurbanizzazione diffusa, abusivismo, frammentazione delle reti infrastrutturali di base... La correzione di questo stato di cose non sembra possibile se persiste l'attuale frammentazione delle politiche e dei servizi, insieme con il sovraffollamento degli attori, ognuno impegnato nella propria autonoma programmazione: la risposta alla complessità dei problemi non va certo affidata alla moltiplicazione delle soggetti in campo, delle agenzie di direzione e di coordinamento, delle programmazioni autonome e separate...

Una politica effettivamente integrata – per l'ambiente, per la qualità degli spazi e dei luoghi, per un nuovo *welfare* relazionale – esige poi la capacità delle politiche locali di imporsi come campo di iniziativa non solo per i diversi tipi di tutela, ma anche per sostenere lo stesso sviluppo economico locale.

Se la coesione sociale costituisce oggi un ingrediente fondamentale per lo sviluppo locale, allora la cura del territorio diviene, necessariamente, una questione pubblica, che riguarda non più soltanto gli addetti del settore, ma anche chi opera nel tessuto sociale con interessi economici o politici.

Fra i molti esempi che si possono portare a questo proposito, molto significativo anche ai fini della ricerca sembra essere il caso delle rivolte delle *banlieues* francesi del 2005. E non solo perché sono avvenute in un ambiente squisitamente urbano, ma soprattutto per il fatto che esse suggeriscono per il disegno politico – anche in Italia – la necessità di tener conto della contiguità ineludibile fra politiche urbane, politiche sociali e politiche per la sicurezza³⁶⁵.

Anche le politiche pubbliche francesi, che da decenni sembrano dispiegare meglio di altri paesi una riarticolazione della composizione sociale dei contesti urbani, evidenziano una significativa difficoltà a integrare le strategie urbanistiche, abitative, con quelle relative alle istanze di natura sociale, che a loro volta non si intrecciano con le questioni legate alla sicurezza.

³⁶⁵ Cfr. M. Bricocoli, L. Padovani, *La fatica di superare la città a due velocità*, in «Animazione Sociale», n. 12, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2006, pp. 40-48 e M. Bricocoli, O. De Leonardi, *Quando le politiche sono il problema*, in «Animazione Sociale», n. 12, cit., pp. 62-67.

L'impressione è che da un lato si esplichino le «politiche sulle persone»: la scuola, il lavoro, i servizi sociali, i centri di aggregazione; dall'altro, le «politiche sugli spazi», la configurazione dei quartieri, la costruzione, la demolizione di abitazioni... Le «buone politiche», in grado di perseguire risultati efficaci, devono saperle combinare insieme. Anche in Francia come altrove, la forza dello «spazio», i suoi vettori di significazione, le modalità del suo controllo disciplinare, sono stati inesorabilmente dominanti.

Il problema riguarda anche la scarsa elaborazione e assunzione sociale del passaggio tra i cambiamenti e le ricostruzioni. Anche quando si prospettano soluzioni abitative migliori, i beneficiari si sentono destinatari di progetti che vengono calati su di loro dall'alto.

Il nodo critico è costituito dalla centralità, nelle politiche urbane e abitative, dell'intervento sulle strutture, sugli spazi fisici degli insediamenti (*place*) e nella complementare scarsa considerazione nei confronti delle popolazioni che li abitano (*people*), oggetto di interventi sociali separati, disgiunti dai primi, in capo ad altre politiche. Queste hanno proceduto secondo la modalità tradizionale di sistemi di servizi che operano in base a categorie di utenti e alla presa in carico di casi, prescindendo dai contesti di vita delle persone, compresi naturalmente i contesti fisici, strutturali, abitativi. In questo modo, non sapendo come far interagire diversamente le due dimensioni, l'intervento che si propone riguarda la sicurezza: ecco che sulla strada c'è soprattutto la polizia, che è diventata la forma più pervasiva di «trattamento» delle popolazioni.

Precisamente questa mancata integrazione e questa persistente separazione tra *place* e *people* motiva i fallimenti di ciascuna di queste politiche, e di entrambe insieme rispetto all'obiettivo dell'integrazione. In questo senso, le *banlieues* costituiscono un precipitato di questi fallimenti, vistosi sia nel degrado fisico, sia nel degrado sociale, che si esprime anche nei dati su dispersione scolastica, disoccupazione, povertà, disagio.³⁶⁶

³⁶⁶ Cfr. Ivi, p. 65. A questo proposito cfr. anche Quadrelli E., *Militanti politici di base. Banlieuesards e politica*, in M. Callari Galli (a cura di), *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, cit., pp. 205-247; Mellino M., *Da Dien Bien Phu a Cliché sous Bois. Le Banlieues francesi tra ghetti e postcolonie*, in M. Callari Galli (a cura di), *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, cit., pp. 193-203.

Anche in Italia si presenta una situazione che vede, oltre al primato degli interventi di natura fisico-edilizia, anche due particolari criticità nelle declinazioni dei progetti di rigenerazione urbana.

Non mancano progetti innovativi nei loro propositi, ma nascono e sono gestiti da soggetti che si occupano di infrastrutture, pertanto questa resta la dimensione prevalente. A livello di impostazione progettuale, in genere la problematica del contesto umano e sociale è tenuta in conto, ed è prevista la sua connessione con gli interventi urbanistici ed edilizi, ma poi spesso risultano insufficienti le risorse messe a disposizione per conseguire tale obiettivo.

Inoltre, mancano l'ampiezza e la profondità della prospettiva. I percorsi previsti per coinvolgere le popolazioni nella rigenerazione urbanistica e abitativa, perché possano esprimere le proprie esigenze e affrontare gli inevitabili problemi legati alla nuova configurazione fisica e sociale, con le ricadute anche sul piano dell'integrazione, sono spesso prive di prospettiva e prevalentemente finalizzate ad attività di consultazione partecipata, di sviluppo di comunità. Spesso nelle prime fasi dei percorsi la dimensione sociale è addirittura pervasiva, ma le azioni innovative di mediazione e di accompagnamento sono poche e di breve durata, e quindi raramente in grado di produrre cambiamenti profondi.

Inoltre, i servizi sociali, già durante le fasi sperimentali e soprattutto nel corso ordinario della vita dei quartieri e delle comunità, confermano le loro difficoltà a elaborare programmazioni integrate, e soprattutto a promuovere e ad accompagnare la capacità e il potere di scelta delle persone e dei gruppi, nonché a pensarsi stabilmente all'interno di reti sociali in grado di rinnovarsi continuamente.

Se numerosi sono i soggetti non profit chiamati a prendere parte a interventi di riqualificazione urbana, essi non operano e non sono chiamati a operare dalle istituzioni, in una prospettiva che superi la mera contingenza. Spesso i progetti vedono diversi soggetti del non profit impegnarsi per molto tempo, ma più che realizzare forme effettive di *partnership* con le istituzioni pubbliche, assumono gli esiti più controversi della diffusa prassi della contrattualizzazione e dell'esternalizzazione.

Anche i processi di rigenerazione urbana, come quelli altrimenti volti alla coesione sociale, trovano difficoltà a dar voce alle persone e a dispiegarsi sul terreno dei diritti politici più che sociali, a motivo delle criticità e delle debolezze proprie dei

processi partecipativi e di progettazione condivisa, che rendono inadeguato l'apporto degli attori sociali alla definizione delle politiche.

I processi partecipativi sono complessi e hanno bisogno di forme organizzative molto accurate per poter produrre nuovi scenari a responsabilità diffusa: non si tratta solo di una consultazione dei cittadini, ma di uno sviluppo del senso e della capacità di progettazione sociale e culturale condivisa.

In ogni fase del processo di disegno e di governo delle città e dei territori, oggi occorre incrementare decisamente non una generica partecipazione, ma quella forma di condivisione che trova soprattutto nel concetto di *partnership* il suo riferimento più significativo. Tale pratica, anche quando si fonda sull'utilizzo di esperienze e di reti di collaborazione già esistenti, non costituisce propriamente un punto di partenza, ma soprattutto un punto di arrivo: nelle realtà urbane e locali, attraversate da forti e crescenti dinamiche di insicurezza, che portano gli individui e i gruppi sociali all'autocentratura e alla chiusura, la *partnership* richiede un forte impegno di sperimentazione e un ribaltamento culturale in grado di accrescere la capacità di costruire insieme con gli altri.

Un primo requisito è un clima culturale e sociale di maggiore fiducia e di ascolto reciproco. Il secondo, è la messa in comune, da parte dei diversi attori istituzionali e sociali, del patrimonio di informazioni e di esperienze in loro possesso. Infine il terzo concerne la capacità di dare voce a tutti quei soggetti, individuali e collettivi, informali e formali, che nei diversi ambiti di vita sociale possono contribuire all'individuazione dei bisogni.

Risolvere le disfunzioni sociali è impossibile, perché hanno una molteplicità di componenti di diversa natura, alcune non modificabili e altre neppure identificabili. In una società che contrappone tanti interessi diversi, intrisa di contraddizioni, attraversata da tensioni che si traducono in schieramenti e disgregazioni, ogni tentativo di mettere ordine, iniziativa inevitabilmente limitata e parziale, trova comunque consensi e dissensi, esiti positivi e riscontri negativi e quindi apre paradossalmente a nuove disfunzioni. Una strada percorribile per introdurre evoluzioni migliorative degli assetti sociali è quella di elaborare alcuni bisogni sotto forma di problemi³⁶⁷: in questo modo

³⁶⁷ C. A. Donolo, *Politiche integrate come contesto dell'apprendimento istituzionale. Il welfare locale. Innovazione sociale, soggetti, istituzioni*, in «Gli argomenti umani», n. 9, Editoriale Il Ponte, 2203. Dello

essi diventano obiettivi intorno a cui si aggregano risorse sociali ed economiche, si intrecciano interessi di più soggetti – singoli e gruppi – per tentare di rappresentare la loro natura legandoli al contesto, e perseguire insieme le possibili soluzioni entro un sistema integrato di interventi³⁶⁸.

In generale si richiedono capacità crescenti di coordinamento e di programmazione complessiva, procedure inedite di coinvolgimento di attori e organizzazioni che spesso detengono un ruolo cruciale nella gestione operativa delle politiche; contemporaneamente si rende necessario uno spazio per l'innovazione e la sperimentazione, sganciate da compiti di gestione e di rigida rendicontazione economica. Infine ciò che occorre perseguire è il dispiegamento di una rete territoriale in grado di alimentare le politiche, attraverso l'osservazione attenta delle dinamiche presenti nel tessuto sociale³⁶⁹.

Di fatto, lo strumento del «Piano di Zona» ha conseguito solo in parte gli obiettivi per cui è stato pensato e normato dalla legge. In ogni modo, la genericità degli obiettivi e la mancanza di seri criteri di valutazione degli esiti conseguiti garantisce il consenso generalizzato nell'approvazione dei piani, ma trasmette anche la sensazione dell'inefficacia del processo. Le esperienze promosse dalla L. 328 sono rimaste poi complessivamente incentrate sull'azione delle istituzioni pubbliche locali, senza per altro promuovere una significativa integrazione fra i vari apparati, interventi e servizi. Le dinamiche in corso sembrano, inoltre, aver perso il senso della ricerca di una reale

stesso autore segnaliamo *Politiche sociali: governare per frammenti?*, in «La Rivista delle Politiche Sociali», Ediesse, Roma, 2007, pp. 235- 243.

³⁶⁸In Italia, il principale strumento di partecipazione e di progettazione condivisa è il Piano di Zona, che comunque ha dato esiti complessivamente inferiori alle attese. Le carenze maggiori riguardano i ritardi nel realizzare una delle priorità proprie della Legge 328/2000 di innovazione delle politiche di *welfare*, quella di favorire una svolta nei rapporti tradizionali fra il lavoro sociale e quello socio-sanitario, in modo da corrispondere con più coerenza al concetto generale di “benessere” proposto dalle principali istituzioni mondiali.

Il Piano di Zona, disposto dalla Legge 328/2000, è lo strumento fondamentale attraverso cui i Comuni, con il concorso di tutti i soggetti attivi della progettazione, possono disegnare il sistema *integrato* di interventi e servizi sociali con riferimento agli obiettivi strategici, agli strumenti realizzativi e alle risorse da attivare. È un dispositivo finalizzato alla realizzazione di un'articolata rete di servizi che nei Distretti territoriali siano nel contempo integrati e progettuali, sempre più vicini alla quotidianità delle persone, sempre più rispondenti alle esigenze e alle domande che tra loro maturano. «Integrati» perché valorizzano in modo sinergico gli interventi di più attori sociali presenti nel contesto; «progettati» perché prendono le mosse da analisi di dati e sono finalizzati al raggiungimento di obiettivi relativamente circoscritti in modo, quindi, da promuovere le risorse disponibili e insieme da individuare e diagnosticare mancanze da colmare.

³⁶⁹ Cfr. C. Ranci, *Le sfide del welfare locale. Problemi di coesioni sociale e nuovi stili di governance*, in «La Rivista delle Politiche Sociali», n. 2, Roma, Ediesse, 2005, p. 24. Dello stesso autore, si segnala anche *Politica sociale. Bisogni sociali e politiche di welfare*, Bologna, Il Mulino, 2004.

partecipazione e da molte organizzazioni del terzo settore vengono vissute come procedure obbligate, in vista della spartizione dei fondi a disposizione.

La presenza delle forze sociali ai tavoli di progettazione ha mostrato le maggiori difficoltà non tanto nel momento di raccolta delle informazioni e delle segnalazioni dei bisogni, quanto soprattutto nella fase più decisionale e operativa. E questo, da un lato riporta alle diffuse difficoltà nel pensare e progettare la rete, dall'altro evoca la tradizionale scissione tra conoscere/sapere e agire.

Per una vera partecipazione, le realtà della società civile sono chiamate a non snaturare la loro vocazione, la loro autonomia e la loro identità, ma a metterle continuamente in gioco per assumere anche responsabilità pubbliche.

A ostacolare lo scambio e il confronto contribuisce spesso quel deficit di rielaborazione culturale che contrassegna molte esperienze del sociale. Una carenza che rende ancor più necessario elevare il livello della riflessione e dell'elaborazione affrontando un impegno che valorizzi le risorse di tutti e introduca tutti in un percorso di apprendimento, da svolgersi entro spazi ed esperienze che garantiscano rielaborazioni sociali condivise.

Senza luoghi pubblici di discussione e di attribuzione collettiva di significati e, più in generale, senza un nuovo spazio pubblico, articolato a diversi livelli e in molteplici forme, le preziose risorse della società civile rischiano di rimanere un patrimonio per lo più allo stato grezzo. Luoghi siffatti presentano molte potenzialità, anche di natura simbolica, per connotarsi in senso autenticamente «pubblico». Innanzitutto, possono accrescere la consapevolezza delle circolarità vitali che sempre legano le intersoggettività quotidiane dei cittadini con le grandi questioni sociali, economiche, culturali, politiche. Inoltre, possono produrre e favorire la realizzazione di progetti di ampio respiro, fondati sulla volontà di assumere e condividere compiti e impegni di carattere pubblico.

8.5 SPERANZE E INSIDIE DELLA COMUNITÀ

La possibilità di rigenerare lo spazio pubblico è affidata al solo desiderio o addirittura alla pura utopia, oppure può rappresentare l'esito di un possibile mutamento di paradigma della progettazione dell'azione politica? A favore della seconda ipotesi, antropologia, sociologia, politica offrono attendibili teorizzazioni, prospettive strategiche interessanti, indicazioni metodologiche e percorsi concreti di lavoro.

Ma su quali leve agire per valorizzare l'immagine della città come spazio dell'incontro e dell'essere-in-comune?

Con grandi cautele teoriche è forse possibile fare ricorso alla nozione di «comunità» che, se declinata in modo da evitare le ambiguità e le contraddizioni che essa concentra, permette di ritrovare il significato della città come luogo di incontro fra diversi, entro uno spazio fisico e sociale comune, ricco di significati.

In un'accezione generale che, come vedremo, presenta non poche criticità, essa indica una struttura organizzativa sociale di estensione geografica limitata, come per esempio un quartiere, un paese o una regione, in cui gli abitanti abbiano delle caratteristiche comuni. In senso sociologico, essa designa così un'appartenenza fondata su vincoli forti, in grado di veicolare forme di identificazione, quali una lingua, una storia comune, valori, tradizioni e costumi. Più in generale, si tratta di una forma di condivisione di un sistema di significati, siano essi norme di comportamento, valori, religione, cultura.

Introdotta in sociologia alla fine dell'Ottocento, questa nozione indica modalità di relazione affettivamente calde, fiduciose e diffuse nei contenuti, caratteristiche delle società del passato, che si oppongono a relazioni fredde e contrattuali che contraddistinguono la società moderna, ovvero quella che si definisce – propriamente e per contrapposizione – la «società». Ma questi contenuti suscitano seri dubbi sulla capacità analitica ed esplicativa di questo concetto che, tuttavia, mantiene ancora una significativa funzione nell'immaginario collettivo. Nell'attuale elaborazione e nel dibattito culturale, il concetto è declinato in modi anche molto diversi tra loro, che creano molteplici fraintendimenti e ambiguità, soprattutto laddove presenta cedimenti in direzione mitica o regressiva.

Nelle pagine precedenti, l'idea di comunità è stata utilizzata a proposito delle «comuni resistenziali e progettuali» individuate da Manuel Castells, ma anche delle

forme di aggregazione specifiche di persone che condividono valori, modi e scelte di vita, luoghi, comportamenti, così come a proposito delle cosiddette «comunità locali», legate a un determinato territorio, che costituiscono il riferimento concettuale più utilizzato e controverso.

Nella sua accezione di «comunità locale», il concetto ha finito per acquisire significati appartenenti propriamente a quello di «società». Riprendendo le attribuzioni della fine dell'Ottocento, è messo in atto il tentativo di ricercare le componenti più desiderabili della «comunità» – coesione sociale, integrazione, familiarità, riconoscimento, intimità... – nelle trasformazioni della più ampia, complessa e articolata «società». Ma la comunità, di converso, riceve dalla nozione di società connotazioni negative, come quelle riguardanti le paure di oggi, che portano a preoccuparsi meno dell'integrità e della solidarietà delle comunità nel loro complesso, in particolar modo delle città, e più dell'isolamento, della difesa e della «fortificazione» del proprio spazio privato e di proprietà. In questo senso, le principali strategie per sopravvivere nelle megalopoli contemporanee consistono nel «mantenere le distanze», evitarsi e stare separati dagli altri³⁷⁰.

Anche se al fascino della parola fa spesso seguito una pratica che ne compromette le realizzazioni, la «voglia di comunità» è ancora forte, soprattutto in tempi di sradicamento e di perdita incessante di punti di riferimento e di appoggio. In questo senso, la proliferazione dei significati e delle modalità interpretative di «comunità», malgrado le difficoltà a essere adottata dalle scienze sociali, potrebbe indicare una permanente vitalità del concetto, che pare in grado di mobilitare conoscenze e nuovi significati.

Così la natura comunitaria della città persiste e, almeno sotto certi aspetti, continua a proiettarsi anche nella sua forma. La nuova geopolitica che a livello globale sta riscrivendo il rapporto tra mutamento e stabilità del luogo, in Europa come in Italia, non ha dissolto la città del passato, ma ha «complicato» e fortemente riannodato l'antica rete delle città.

Occorrono molte cautele per pensare la città come comunità. Nel confronto culturale e politico odierno, infatti, la comunità appare sempre più un contenitore vuoto,

³⁷⁰ Cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, cit. p. 55.

nel quale ciascuno mette ciò che sembra più utile al momento. Per continuare a riferirsi in modo consapevole a questo concetto, soprattutto nel contesto della città, occorre considerarne l'articolazione di molteplici significati. Analogamente all'idea di spazio pubblico, formato da molteplici livelli, dimensioni e configurazioni, la città può essere intesa anche come complesso di «forme comunitarie» di diverse nature e consistenze, che a loro volta sono costituite da specifiche connessioni tra elementi spaziali, intersoggettivi, sociali, culturali e simbolici.

Il tema della comunità è da molto tempo al centro del dibattito filosofico³⁷¹. Roberto Esposito, in particolare, ha elaborato un'approfondita ridefinizione concettuale della nozione di comunità. Per i nostri scopi, è interessante la sua critica ai comunitarismi passati e presenti, che legano la nozione di comunità a specifiche forme territoriali e soprattutto identitarie: ovunque viene riaffermata la necessità dell'identità, ovunque si assiste a un ripiegamento sul locale, sul particolare, spesso declinato in termini etnici.

La soggettività che emerge da questo schiacciamento sull'identità è la piena coincidenza del soggetto con se stesso: l'identità «avvolge» tutto, assume l'aspetto di un «pieno» che non ammette aperture e contaminazioni. A sua volta, dunque, la comunità – intesa come somma di identità piene, riparate e difese da confini netti – viene concepita come un organismo che non ammette transiti e tanto meno fuoriuscite. Tutte le più diffuse interpretazioni di comunità rinunciano a interrogare radicalmente la nozione a partire dal suo originario significato etimologico. Esposito parte esattamente da lì per proporre un'analisi che ricostruisce una sorta di «controstoria» della nozione di comunità, attraversando il pensiero filosofico moderno (Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger fino a Bataille).

Il difetto del pensiero filosofico e politico è, secondo Esposito, un difetto legato al linguaggio e all'uso dei concetti, che finisce per produrre non solo ambiguità, ma vere e proprie perversioni linguistiche e teoriche, come accade per le declinazioni del termine «comunità». Il discorso filosofico-politico piega così la comunità a un linguaggio concettuale che ne stravolge il senso nel momento stesso in cui la nomina: quello dell'individuo e della totalità, dell'identità e della particolarità, dell'origine e del

³⁷¹ Il riferimento va all'ampio dibattito ancora aperto che interessa le dottrine del comunitarismo americano, l'etica della comunicazione di Habermas e Apel, fino al decostruttivismo francese di Derrida e Nancy.

fine. Tale difetto attiene all'uso che la filosofia politica fa di un linguaggio del «*soggetto*, con tutte le sue più irrinunciabili connotazioni metafisiche di unità, assolutezza, interiorità»³⁷². Sulla base di queste premesse, la comunità viene intesa dalle filosofie neocomunitarie come una «forma di soggettività più vasta», quasi una forma ipertrofica del sé, a dispetto della pretesa opposizione al paradigma individualista.

Queste interpretazioni presuppongono che la comunità sia una proprietà dei soggetti che accomuna, un attributo, una determinazione, una qualificazione che ne stabilisce l'appartenenza a uno stesso insieme. «In ogni caso essa è concepita come una qualità che si *aggiunge* alla loro natura di soggetti, facendone soggetti *anche* di comunità»³⁷³. In questo modo la comunità resta legata a un *proprium*, a una comune appartenenza.

Esposito prende le distanze da queste concezioni, proponendo un'analisi etimologica. Questa analisi del termine «*communitas*» permette di individuare in quel *munus*, in quel «dovere», «debito», «dono» che stringe i suoi membri, la chiave di volta di un pensiero nuovo della comunità.

Il *munus* non è un «pieno», un qualcosa in più, di acquisito una volta per sempre. È esattamente il contrario: qualcosa in meno, un debito, un vuoto, una mancanza, un dovere e un compito da adempiere. E anche nell'altra fondamentale accezione, quella di «dono», la comunità appare non come una sostanza, ma una relazione da realizzare. Il comune non è così caratterizzato dal «proprio», ma dall'«improprio», o più drasticamente dall'«altro». Si tratta di una comune carenza, un'essenziale limitatezza, nella quale le soggettività individuali rischiano non certo di ritrovarsi in una comune origine e appartenenza, quanto di perdersi e perire di fronte alla sua originaria irraggiungibilità.

Date queste premesse, l'autore propone un percorso inedito attraverso la filosofia moderna e contemporanea, mettendosi alla ricerca, quindi, non di definizioni o di soluzioni alla questione della comunità, bensì proprio delle successive concettualizzazioni della sua impossibilità.

L'autore non suggerisce risposte, e il suo contributo consiste piuttosto nel segnalare la necessità di vigilare sulla tendenza del pensiero ad articolare coppie oppostive legate al tema comunitario, quali quelle di «amico-nemico», di «dentro-

³⁷² R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2006, p. VII.

³⁷³ Ivi, p. VIII.

fuori», di «inclusione-esclusione», di «apertura-chiusura», di «proprio-altrui» attraverso successive semplificazioni.

Tuttavia, un'indicazione preziosa per suggerire l'orizzonte di senso entro cui porre l'intera questione e ricercarne possibili soluzioni è nel riferimento finale a Jean-Luc Nancy, il pensatore che ha offerto un'idea del mondo e del reale configurata come singolare e plurale; e dell'*essere* come relazione originaria tra le esistenze singolari³⁷⁴. Nella sua riflessione, l'esito cui ha portato l'estremo compimento del nichilismo – lo sradicamento, la tecnica dispiegata, la mondializzazione integrale – ha due facce che vanno distinte ma anche fatte interagire: da un lato il senso risulta lacerato, disperso, desertificato; ma dall'altro proprio questa devastazione del senso apre lo spazio all'emergenza di un senso singolare. È proprio quando viene meno un senso già dato che si manifesta il senso del mondo in quanto tale, senza rimandi a nessun significato che lo trascenda. Così, secondo Esposito:

«La comunità non è che il confine e il transito tra questa immensa devastazione del senso e la necessità che ogni singolarità, ogni evento, ogni scheggia di esistenza sia in sé sensata. Essa rimanda al carattere singolare e plurale di un'esistenza libera da ogni senso presupposto o imposto o proposto. Di un mondo ridotto a se stesso – capace di essere semplicemente ciò che è: un mondo planetario, senza direzione né punti cardinali. Un niente-altro-che-mondo. È questo niente in comune che è il mondo ad accomunarci nella condizione di esposizione alla più dura assenza di senso e contemporaneamente all'apertura di un senso ancora impensato»³⁷⁵.

Ciò che impegna i membri di una comunità è allora una forma di reciprocità a partire da una mancanza. Il significato originario proposto dalla parola «*communitas*» non risiede nell'appartenenza – di sangue, di cultura, di lingua, di religione – ma nell'assolvere i compiti verso gli altri.

Ne scaturisce una comunità che si impegna ad adempiere il compito che la fonda. La stessa identità di chi è coinvolto nel vincolo comunitario si basa sul rapporto con l'altro, un rapporto che la conduce inevitabilmente fuori da se stessa. L'identità si declina allora come taglio, contagio, contaminazione, alterazione. Un'identità che non può essere pensata come espulsione o annullamento dell'altro, perché è l'alterità ciò che la costituisce intimamente.

³⁷⁴ Cfr. J-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001.

³⁷⁵ Ivi, p. 162.

La ricchezza dei significati di «*communitas*» e l'analisi di Esposito permettono l'individuazione di alcuni elementi definatori essenziali. Il primo è la centralità assunta dalla dimensione della relazione, che porta a concepire l'incontro con gli altri quale elemento costitutivo dell'essere umano. È proprio quell'«essere singolare plurale» che individua nella forma dell'essere-con-gli-altri la modalità degli uomini di abitare la terra. Essere, dunque, come essere in relazione. Questo e non altro, dice Nancy, è il *sensu* del mondo.

Il secondo elemento riguarda la possibilità di «prendere parte», è l'idea di partecipazione, intesa come costruzione continua, faticosa, fragile e plurale di ciò che è comune.

Il terzo elemento ha una connotazione spaziale ed è il «localismo». La partecipazione difficilmente è conseguibile in larghi insiemi, meglio in contesti dove le relazioni accadono nel faccia a faccia. Ma l'attenzione al localismo può essere difensiva e regressiva, e non finalizzata alle soluzioni condivise dei problemi locali. La comunità agisce non solo in quanto struttura di mediazione nel rapporto tra l'individuo e lo Stato, ma anche come luogo dell'interazione diretta fra le persone, dei fenomeni a piccola scala per la produzione economica e per la riproduzione dal basso del tessuto sociale, degli aggiustamenti spontanei nelle pratiche della vita quotidiana.

I luoghi, le comunità, non devono, tuttavia, considerarsi come spazi chiusi, autosufficienti. Anzi, proprio la logica dei flussi richiede luoghi densi di attività, ricchi di identità e cultura, ma anche disponibili ad aprirsi verso l'esterno, a confrontarsi con altri luoghi altrettanto densi, ricchi e disponibili al confronto.

Solo prendendo in considerazione le ambiguità e i pericoli insiti nel riferimento al concetto di comunità, è possibile continuare a pensare lo sviluppo di comunità anche territoriali, il livello che permette di individuare problemi che, certo, rimandano a dimensioni complessive e globali, ma che qui si radicano, producono effetti, configurano dinamiche e relazioni decisive, e risorse, regole, reti e modalità diffuse e quotidiane di «farsi carico», indispensabili per la risposta.

Se ancora ha un senso l'idea dell'identità di ogni città, di ogni luogo, come evitare i rischi della pura nostalgia regressiva? La possibilità di sottrarre il discorso sull'identità alla sua chiusura è affidata al concepire la comunità locale – la stessa città come comunità o insieme di comunità – come un processo di costruzione fondato su

continue negoziazioni, «patti» concertati tra una pluralità di attori che, insieme agli aspetti critici, riconoscono il proprio patrimonio territoriale e si accordano su modalità per valorizzarlo. In questo senso l'identità locale non è un dato, ma una costruzione collettiva.

8.6 RIPENSARE LE FORME DELLO SPAZIO PUBBLICO

Quali cornici spaziali favoriscono la qualificazione e la rigenerazione dello spazio pubblico della città?

La città è l'ambito più adatto a ospitare differenze ed eterogeneità, fenomeni che innanzitutto riguardano la sua disposizione spaziale. Le differenze dentro e fra gli elementi che costituiscono la città – abitanti, edifici, spazi, attività, funzioni sociali – sono destinati a convivere in modo stretto. Nella città la prossimità costringe più che in altri luoghi a coesistere con le diversità e le distanze sociali, culturali, intergenerazionali, etniche.

La questione che oggi si deve porre è se la città, soprattutto quella europea, possa ancora svolgere la sua storica azione integratrice, dopo che i profondi cambiamenti subiti, a partire da quelli legati alla sua configurazione morfologica, hanno declinato in modo nuovo, assegnando funzioni e usi nuovi, i precedenti luoghi dell'incontro, dello scambio, della comunicazione e della socializzazione, che per secoli erano stati capaci di mettere in contatto e sovente di riunire tutte le componenti della società.

Oggi non solo la città non esercita in modo esclusivo queste funzioni, che sono state in parte assunte dalle forme organizzative degli spazi reticolari, ma ha perduto anche molte delle specificità spaziali e simboliche che le permettevano di creare integrazione, soprattutto attraverso spazi pubblici densi e variamente articolati. I processi di autorealizzazione, di orientamento politico e culturale, la genesi della stessa opinione pubblica, si realizzano sempre più mediante i mezzi di comunicazione e non hanno più bisogno di piazze, strade, caffè, e neppure della simbologia con la quale nel passato veniva rappresentato ed esibito il potere.

In ogni modo, non serve avere nostalgia della città storica, perché occorre considerare cosa la città europea ha rappresentato dal punto di vista spaziale, sociale, culturale, politico: la sua dimensione integratrice e democratica non può essere conservata attraverso la sua museificazione. Tale dimensione, infatti, attiene alla creazione di spazi condivisi, in cui diversità e specificità rinviano a implicazioni più ampie, ad ambiti articolati di democrazia, che sono in grado di crescere nella misura in cui riescono a connettere le diversità³⁷⁶.

Di fronte a problematiche per certi versi inedite e di enorme portata come queste, la città torna ad assumere una precisa responsabilità: favorire l'incontro di differenze, affrontare le nuove tensioni che questo delicato percorso inevitabilmente porta con sé, offrendo uno spazio di espressione, ma anche di rielaborazione attraverso il confronto, l'articolazione della parola, la possibilità di dar vita a nuove narrazioni. Non si tratta di un processo semplice né tanto meno naturale, ma necessita di elaborazioni, di pratiche e linguaggi impegnativi, di forme di condivisione culturale e simbolica, intrecciate al dispiegamento di forme di materialità altrettanto significative.

«Noi diamo per scontato che nel dare e nel ricevere si crei tra la gente una rete comunicativa; ma tra il ricco e il povero, tra il bianco e il nero lo scambio può non creare connessioni. La ragione della mancata crescita di queste reti sta proprio nel fatto che coloro che vorrebbero creare l'unità non affrontano affatto il progetto. Perché il progettista visivo che affronti la struttura fisica della città avrà costantemente a che fare con parti che non possono e non devono essere ricondotte all'unità. Schematicamente, il mondo degli oggetti – fatti da mani diverse in tempi diversi – è una rivelazione di alterità, di discontinuità, e non di segrete affinità elettive in attesa di ricongiungimento»³⁷⁷.

La conquista di nuovi criteri visivi che indichino come le differenze, le minoranze etniche, culturali, sociali possano mescolarsi nei luoghi pubblici, come si possa concertare la suddivisione in quartieri, o la progettazione di strade che si adattino in modo conveniente alle diverse destinazioni economiche, è un compito da affidare a continui e impegnativi processi di partecipazione e di confronto fra visioni e idee dissimili.

Da tutto questo, continua a emergere la necessità di ristabilire la comunicazione perché, oltre a realizzare condivisioni, può portare ad affrontare conflitti: la nuova

³⁷⁶ Cfr. D. Innerarity, *Il nuovo spazio pubblico*, Roma, Meltemi, , 2008.

³⁷⁷ R. Sennet, *La coscienza dell'occhio*, cit., p. 102.

cultura dell'integrazione metropolitana non è una cultura dell'assimilazione a un solo immaginario dominante, a una sola concezione del vivere e dell'abitare.

«L'architettura e il design urbano sono fonti di significato spazio-culturale in una realtà metropolitana che oggi ha disperatamente bisogno di protocolli comunicativi e dispositivi di condivisione. Architetti e urbanisti dovrebbero trarre ispirazione dalle teorie sociali, e comportarsi da cittadini che si preoccupano del mondo in cui vivono. Ma, prima di tutto, dovrebbero svolgere il proprio ruolo di elaboratori di senso attraverso l'adattamento culturale delle forme spaziali. La loro tradizionale funzione è più che mai fondamentale nell'età dell'informazione, un'epoca caratterizzata dalla crescente cesura tra frammentarie reti di utilitarismo e luoghi isolati del simbolismo specifico»³⁷⁸.

Ciò consente di guardare alla città come allo spazio generato e vissuto attraverso quelle pratiche di ogni giorno che de Certeau ha descritto, distinguendo il «fatto urbano» (l'insieme sempre mutevole dei modi in cui noi abitiamo una città) dall'idea di città (l'immagine di città che urbanisti e architetti proiettano su queste pratiche). E proprio dall'analisi delle pratiche è possibile constatare che, nonostante la rete delle comunicazioni e delle tecnologie garantisca la liberazione da molteplici impedimenti e vincoli spaziali, non si è effettivamente prodotta quella indifferenza non solo alla localizzazione geografica, ma anche alla connessione fisica prevista da molti studiosi.

Gli spazi pubblici sembrano costituire una risorsa sempre più scarsa, e quelli esistenti subiscono profonde ridefinizioni. Come si è visto, diffusa è la richiesta di spazi comuni in ogni parte della città, specialmente nei quartieri: negozi e caffè, mercati aperti e piazze, luoghi multifunzionali (con spazi per il gioco, l'incontro, il consumo). Si chiede di valorizzare i giardini, insieme con ogni spazio o occasione di incontro, e anche questo conferma quanto lo spazio sia importante per l'agire sociale degli individui.

È evidente che, anche quando si manifesta, la domanda di luoghi pubblici non segnala automaticamente una maggiore attenzione per il bene pubblico o un maggiore impegno in tale direzione, tuttavia essa può costituire l'occasione per innescare processi positivi.

Abbiamo già mostrato altrove come le dinamiche fondamentali della città contemporanea riguardino innanzitutto la delineazione di una nuova geografia delle centralità. Sempre più luogo delle differenze, dell'estensione e della frammentazione, la

³⁷⁸ M. Castells, *La città delle reti*, cit., p. 68.

città tende ad alleggerire di valenze simboliche e affettive i suoi luoghi centrali, ma soprattutto a moltiplicare e disseminare una pluralità di funzioni centrali.

Storicamente, la questione del centro e della centralità è legata a quella dello spazio pubblico. Dall'antichità il centro rappresenta il tentativo di visualizzare il simbolo della dimensione pubblica, nella quale far convergere le relazioni di potere, di scambio e di rappresentatività: il centro è, in modo emblematico nelle capitali, capace di condensare il significato pubblico della città. Nella forma urbana contemporanea si passa a un differente concetto di centro: non più unico elemento, «baricentrico», ma un sistema di centri – le centralità urbane – che trasformano l'immagine della città e da questa ricevono configurazione.

In un certo senso, la perdita del centro unico, favorita dai processi di globalizzazione, dalle nuove tecnologie di costruzione, e dalle modalità di comunicazione fisica e immateriale, segnala il superamento di un'organizzazione rigida e gerarchica della città, vincolata dalla materialità fisica e dall'appartenenza a uno specifico territorio.

Appare necessario non solo qualificare le tradizionali aree centrali, per renderle meglio corrispondenti alle esigenze di un'economia integrata su scala internazionale, ma anche ripensare le centralità in generale, sia nel tradizionale centro sia nel territorio diffuso, creando un «policentrismo a diverse scale», da quella metropolitana a quella regionale, con rapporti rinnovati tra luoghi collettivi e aree residenziali.

Inoltre, nell'esplorare la dimensione che nella città contemporanea corrisponde agli spazi pubblici, si è constatato che, per alcuni aspetti, questi tendono a coincidere, sul piano fisico, con il vuoto: strade, piazze, interstizi aperti, giardini, parchi, mercati. Un sistema di spazi liberi, inciso nel pieno delle masse costruite: una rete di luoghi dalle varie funzioni, forme, ritmi e densità, sulla quale storicamente si proiettano i mutamenti e le tensioni della cultura e della politica.

A questo proposito, come abbiamo visto, oggi appaiono sempre più significative le pratiche con cui singoli, gruppi sociali, minoranze di vario genere, spesso molto connotate culturalmente, usano lo «spazio pubblico» lasciato vuoto: come lo vivono, lo occupano con i corpi, con segni di identificazione, con le attività più disparate. Ogni città nasconde storie di luoghi fatti rivivere dall'uso a volte imprevisto, da attività e pratiche nuove: luoghi che, seppure in forme spesso disordinate, rumorose, conflittuali,

tornano così a essere spazi di relazioni sociali e di interazione collettiva, restituendo una funzione pubblica ad aree che la città contemporanea ha sempre più privatizzato, disciplinato, o di cui semplicemente si è dimenticata. Pertanto è interessante capire attraverso quali strategie queste attività vengono ri-codificate, come i gruppi costruiscono relazioni con le istanze pubbliche in qualche modo legate a quello spazio (siano esse istituzioni, o associazioni, o forze sociali ...), quali reazioni suscitano queste pratiche nel resto degli abitanti.

Inoltre la ridefinizione e il declino della sfera pubblica tradizionale sono attribuibili in misura sempre maggiore anche alla crescente privatizzazione dello spazio urbano. Ciò ha reso alcuni luoghi semplici vincoli spaziali o li ha consegnati a funzioni – spesso una sola funzione – di tipo prettamente economico, con la riduzione delle possibilità di incontro e con il progressivo svuotamento dello spazio pubblico.

Appare significativo a questo proposito tornare a riflettere sul tema del consumo e sui mutamenti e sui processi che questo induce sulle forme urbane contemporanee, disseminandole di centri commerciali, di *malls*, o di parchi a tema... Questi spazi diventano l'espressione ingigantita di un'unica estetica globale, postmoderna, che costruisce spazi disciplinati, asettici, dotati di sofisticati dispositivi di sicurezza, dove ogni esperienza, modalità di incontro e codice di comunicazione è finalizzato al consumo. Si tratta di spazi in cui i codici linguistici e di comportamento indotti sono essenzialmente individuali: sono luoghi che mantengono aspetti di carattere «pubblico», in quanto permettono la rappresentazione individuale e sociale e il contatto fra differenti, tuttavia, non richiedono né favoriscono l'incontro, lo scambio delle esperienze e delle storie.

Così l'uso collettivo di uno spazio, quando non è finalizzato ad affrontare problemi comuni e a dividerne soluzioni, non attiva di per sé reali processi di mediazione sociale, quanto piuttosto problematiche associate, direttamente o indirettamente, alle possibilità e alle modalità della «comunicazione», per altro intesa nella sua accezione più stereotipata.

Infine, la dimensione partecipativa, di cui le periferie costituivano lo spazio privilegiato fino a qualche decennio fa, sembra ormai lontana e lascia il posto a un rapporto distaccato con la cosa pubblica, in un contesto di progressiva erosione dei legami sociali. Le cause di questi processi sono molteplici e complesse, prossime e

remote: sarebbe impensabile un ritorno ai modelli passati, soprattutto perché sono profondamente mutate le funzioni delle istituzioni, che sembrano a tratti abdicare alle proprie responsabilità, facendo venire meno l'interlocutore verso cui orientare richieste, proteste, bisogni.

Sempre meno i luoghi delle tradizionali forze partitiche, sindacali, associative realizzano aggregazioni e appartenenze significative, e le loro esperienze di elaborazione e di azione sociale appaiono sempre più deboli, soprattutto a livello territoriale. Mancano, come si è visto, luoghi reali e simbolici attorno a cui discutere, avanzare proposte, affrontare problemi collettivamente.

Malgrado le esperienze di partecipazione spontanea o promossa dalle forze sociali e dalle istituzioni, non possiamo dire che la partecipazione sia diventata cultura, strategia abituale per affrontare i problemi. Questa sfida va raccolta identificando percorsi adatti a rigenerare legami sociali nella comunità. Si tratta di compiti trasversali e di responsabilità diffuse che devono tradursi in azioni concrete, in grado di collocare strategie e tecniche utili a promuovere forme di partecipazione entro cornici di senso ampie.

Rispetto ai mutamenti in corso, è evidente che qualunque possibilità di ripensare lo spazio pubblico e di riprogettarne le forme non potrà che confrontarsi la tensione profonda tra la logica dei flussi e la logica dei luoghi. La prima stabilisce relazioni e modalità organizzative entro discontinuità fisiche e spaziali, la seconda organizza esperienze entro i limiti della località, dentro la sua storia e le sue caratteristiche, che diventano vincoli o opportunità per le scelte degli individui. Le città vengono così contemporaneamente destrutturate e ristrutturare da queste logiche contrapposte.

Di fronte alle rispazializzazioni globali, che prevedono appunto diverse dislocazioni e soprattutto diverse modalità di relazione tra centri e periferie, il recupero o la reinvenzione di spazi pubblici deve confrontarsi con il fatto che il territorio contiene contemporaneamente nodi locali e reti globali. Occorre ricostruire un delicato equilibrio che riesca a tenere aperto il dialogo tra queste due dimensioni. Il centro o i centri non sono più gli unici poli di riferimento per la nuova dimensione urbana. Lo spazio pubblico, le sue caratteristiche e le sue qualità, quindi, non sono più assimilabili a una forma riconosciuta, ma vanno ricercate anche all'interno di queste nuove relazioni.

Lo spazio dei flussi è radicato nello spazio fisico, ma le due logiche sono profondamente diverse: il problema è garantire un'adeguata articolazione fra i due sistemi. Nella società delle reti emergono nuove forme e relazioni spaziali, che rendono necessaria una riformulazione della teoria urbanistica.

Sul piano architettonico, è possibile per esempio riconsiderare lo spazio libero come potenzialmente pubblico: il «fra» i volumi, il «fra» i recinti, trasversali e nascosti, contenitori di differenze. Bisogna intendere il nuovo spazio pubblico come una zona aperta in continuo mutamento, sottoposta al passaggio e alla sosta, all'attraversamento veloce e soprattutto allo scambio (dei linguaggi, delle esperienze, delle progettualità), uno spazio fluido, non necessariamente dotato di un uso prestabilito... È nel vuoto che si producono movimento e variazione, dove vengono esplicitati il passare del tempo e dell'azione umana.

Le aree di separatezza e cesura, per lo più lasciate libere dalle fabbriche, da infrastrutture dismesse, parcheggi e giardini, possono essere ripensate e riconfigurate come i luoghi delle nuove centralità, come composizioni di vuoti e di architetture, di natura e di costruzione, in grado di attivare relazioni significative, di rendere più vivo il rapporto tra la città e i suoi abitanti.

Ciò significa eminentemente interrogarsi sul contesto, sul sistema delle relazioni che lo definiscono come tale: significa promuovere forme di progettualità *integrata e complessa* (che contempi insieme progettualità diverse, non solo quella architettonica e urbanistica, ma quella anche sociale, politica, culturale, artistica...) in grado di sviluppare progetti a partire dalla lettura e dalla risignificazione delle parti e delle relazioni in gioco nel contesto. La dismissione di aree costituisce un'occasione straordinaria di ripensamento e di riequilibrio territoriale, di una nuova e più concreta logica di rete tra progetti, infrastrutture, servizi.

A questo proposito, è interessante notare come si possa ricorrere a un concetto assai efficace per indicare politiche in grado di promuovere queste forme di progettualità complessa: si parla in questi casi di «rigenerazione urbana». Si tratta di una progettazione multidimensionale e integrata in cui gli elementi di riqualificazione urbanistica e architettonica si intrecciano strettamente con la cultura, l'economia, l'organizzazione sociale. «Rigenerare» un territorio significa integrare interventi di riqualificazione edilizia e ambientale, azioni sociali e culturali per promuoverne lo

sviluppo, attivando processi di partecipazione responsabile degli abitanti, attraverso il coinvolgimento attivo di numerosi attori pubblici e privati. Questi interventi promuovono azioni in grado di incidere significativamente sulle politiche abitative, sui temi della sicurezza urbana, sulle politiche interculturali, sullo sviluppo locale partecipato.³⁷⁹

È soprattutto l'aspetto simbolico dei luoghi quello su cui è possibile far leva per risignificarli, iscrivendo nuove storie in quegli stessi spazi, per veicolare identificazioni, forme di coinvolgimento e partecipazione. È possibile svelare il potenziale iscritto in un luogo, rivelando i segni di una dimensione latente, di per sé propositiva. Si confermeranno le discontinuità, le differenze, le alterità che costituiscono la città.

Articolare il simbolico nello spazio collettivo è una delle modalità privilegiate per vivificare lo spazio pubblico.

Un'interpretazione della dimensione urbana contemporanea che tenga conto della complessità, dell'eterogeneità e della molteplicità degli aspetti e delle problematiche di cui la città si compone, non si limita a evocare con nostalgia lo spazio pubblico tradizionale, ma propone una lettura dei cambiamenti che investono le dimensioni sociali, economiche, politiche, culturali, architettoniche, urbanistiche per delineare proposte nuove che sappiano integrare tali dimensioni.

Se gli spazi cittadini oggi sono supporto di pratiche multiple, sono mediatori di differenze e conflitti, nella progettazione e nella riqualificazione sarà opportuno privilegiare spazi multifunzionali, misti, in grado di combinare creativamente vuoto e pieno. Occorre accettare la disseminazione sul territorio e la frammentazione urbana, ma senza annullare, anzi rinnovando continuamente le tradizionali identità storiche dei luoghi; valorizzare le aree dismesse perché diventino luoghi di socializzazione e incontro tra linguaggi e pubblici diversi e soprattutto spazi di dilatazione dell'esperienza; sviluppare le dimensioni artistiche, come occasione di fruizione e di produzione di cultura; favorire, attraverso politiche adeguate, pratiche di autentica

³⁷⁹ A questo proposito si segnala l'esperienza della città di Torino, che negli ultimi anni si è distinta come luogo interessante di sperimentazione di questi progetti, in grado di produrre esiti virtuosi. La strategia di legare insieme la rigenerazione fisica dei luoghi al sostegno del tessuto sociale ed economico locale ha mobilitato risorse del territorio e insieme promosso processi di partecipazione. Mi riferisco in particolare al progetto *The Gate*, per la rigenerazione urbana del quartiere di Porta Palazzo, cofinanziato dalla Città di Torino e dall'Unione Europea e al progetto URBAN 2 per la rigenerazione del quartiere Mirafiori Nord.

partecipazione e di rinnovata cittadinanza fondata sull'intreccio indissolubile di unità e diversità.

Lo spazio pubblico necessita di una forte e continua analisi riflessiva, l'attivazione di un nucleo di autocomprensione articolato a vari livelli.

Al centro dell'analisi, ancora una volta, è un riesame dell'interazione tra ambiente fisico, struttura sociale e *network* elettronici, tra logica dei flussi e logica dei luoghi.

Per rafforzare la partecipazione, è necessario valorizzare quelle opportunità – teorie consolidate della scienza politica e sociologica; «logiche» e dettami presenti in leggi; esperienze attive e pratiche di impegno solidale radicate nel tessuto sociale... – che possono rappresentare un vero e proprio mutamento di paradigma nella progettazione e nell'azione politica. È possibile immaginare e sperimentare luoghi politici diffusi dove diversi soggetti attivino reticolazioni, creando spazi pubblici di discussione, di incontro, di elaborazione di progetti.

Compito delle istituzioni allora non è tanto favorire il coordinamento delle azioni individuali e collettive, quanto fondare sul piano simbolico e dare corpo e forma a un «mondo comune», entro un orizzonte di responsabilità.

È evidente come lo studio della città, delle sue dinamiche e delle sue metamorfosi, costituisca un punto di vista privilegiato per rappresentare il problema dello spazio pubblico nella società contemporanea.

CAPITOLO IX

TRADURRE, IMMAGINARE, RACCONTARE

9.1 LA POLIFONIA DELLA CITTÀ E L'ESIGENZA DELLA TRADUZIONE

Abbiamo visto come lo studio della città, delle sue dinamiche e delle metamorfosi in corso, delle possibilità e delle difficoltà del suo governo, costituisca un punto di vista privilegiato per configurare il problema dello spazio pubblico nella società contemporanea. La città è fatta di disordine, rumore, mercati, scambi e velocità, racconta di nuovi progetti individuali e collettivi, nuovi sensi di appartenenza alla comunità, nuovi conflitti, nuove paure e nuove solitudini, nuove modalità di abitare il territorio. Anche se la città stessa sorge e cresce storicamente entro l'incontro e lo scontro di differenze, che può generare una babele di codici, linguaggi, culture, simboli, forme di organizzazioni sociali, economiche, politiche, la sua attuale complessità strutturale e umana è tale da non trovare riscontri nella storia millenaria di questa forma di vita associata. Tale proliferazione chiede di ridefinire, negoziare e condividere modelli, principi, attribuzioni di significati.

La vera sfida è dunque valorizzare la polifonia della città, consapevoli che i problemi che essa pone e la loro portata sono oggi in parte inediti. In questo senso è importante provare a stare in mezzo (*in-fra*), a mischiarsi nei nuovi conflitti urbani, per capire come uscirne, per provare a tenere insieme, a ricucire le identità e le storie lacerate, per rimettere continuamente in discussione regole di convivenza, per cercare soluzioni, valutarne gli effetti, offrire opportunità nuove.

È possibile allora riconoscere dietro questo intreccio di azioni, di gesti, di scelte la pratica della *traduzione*, che appare la modalità di lettura, interpretazione ed enunciazione delle differenze. Si tratta di una pratica linguistica, ma che subito dischiude la sua dimensione etica e politica: la traduzione è infatti, innanzitutto, un'avventura di relazione.

Il suo vocabolario non è quello dell'opera, ma quello della relazione: passaggio, richiamo, rinvio, risonanza, accoglienza, ospitalità. Questi termini alludono alla gamma infinita delle modalità di instaurare rapporti con l'altro, con gli altri. La traduzione è un ri-fare, ri-petere cui corrisponde una partecipazione e una condivisione emotiva e cognitiva.

È un'attività che si muove fra più livelli di mediazione, su cui si fonda la possibilità stessa della vita individuale e collettiva: un'istanza riflessiva e critica che investe il piano dei rapporti intersoggettivi e che veicola forme di riconoscimento. Leggere, comprendere e tradurre non solo linguaggi diversi, ma anche comportamenti, orientamenti morali, valori e sentimenti costituisce, infatti, un processo permanente, che, in modo più o meno consapevole, pervade le nostre quotidianità. La vita stessa è «traduzione» e noi siamo immersi, compromessi, e a tratti perduti, dentro questo sistema di rappresentazioni, trasformazioni, trasposizioni, interpretazioni, negoziazioni, slittamenti...

Oggi tutti ci esercitiamo continuamente nelle traduzioni, non solo nelle discussioni pubbliche, sulle grandi questioni che riguardano l'incontro fra persone, fra culture, ma nella materialità della vita di ogni giorno, nella quotidianità individuale e sociale, che trova nella città il suo teatro privilegiato. Fare la spesa, andare a scuola, attraversare la strada, prendere un taxi o un treno coinvolge le persone in frammenti di interazioni – verbali o non verbali – che costituiscono veri e propri esercizi di traduzione, ma che spesso rischiano di generare malintesi.

Tuttavia, tale processo non è mai lineare e privo di ambivalenze: la pratica della traduzione tra lingue, simboli, culture e comportamenti, inevitabilmente si intreccia con le dinamiche di potere che sottendono e informano le stesse differenze e le popolazioni o le minoranze che di volta in volta ne sono portatrici.

Quando la trama dei rapporti culturali si intreccia con quella dei rapporti di potere, è necessario che la politica passi da una concezione idealistica e romantica del cosmopolitismo a forme più concrete di «ibridazione differenziata»³⁸⁰. È infatti essenziale riconoscere che alcuni individui o gruppi possono vivere l'incontro tra differenze e culture come un lusso e altri come una minaccia: spesso l'asimmetria strutturale deriva proprio da una condizione altrettanto asimmetrica di disponibilità di

³⁸⁰ Cfr. V. Baldi, *Appartenenze sconosciute. Politiche della traduzione culturale*, Roma, Editori Riuniti University Press, 2007.

accesso alla gestione delle risorse culturali, economiche e politiche. Come abbiamo già visto altrove, un'enorme differenza separa uomini d'affari o intellettuali cosmopoliti, che possono sperimentare interazioni diversificate senza che la propria cultura e identità vengano messe in discussione da altri soggetti che vivono come una costrizione angosciosa l'interazione con mondi che sono loro ignoti.

Questi complessi fenomeni, per certi versi inediti, richiedono non solo di interrogare la politica circa i suoi stessi fondamenti, il suo imprescindibile compito di «costruire la *polis*», di costruire legami e interazioni rendendo così possibili forme di convivenza, ma soprattutto di architettare e perseguire un'ideazione culturale capace di sostenere ragioni *pratiche* all'altezza della sfida.

La categoria di «traduzione» – linguistica, simbolica, culturale ad un tempo – sembra rispondere proprio a queste esigenze.

In questo contesto, non si tratta di fare riferimento a problemi di trasferibilità del senso di un enunciato o di un testo, da una lingua a un'altra. Peraltro, le stesse teorie linguistiche riconoscono nella traduzione un movimento immanente a ogni singola lingua, dato che in ogni linguaggio operano modelli di traslazione e di trasferimento del senso. Ma la traduzione riferita alla comunicazione e alla relazione tra individui nel contesto urbano, presenta aspetti specifici: al di là di quanto avviene nelle lingue, l'attenzione qui è posta sulla trasposizione di questi stessi passaggi in ambiti di codificazione estranei alla semiosi linguistica, in contesti di pratiche, esperienze, conoscenze e operazioni culturali che intrecciano molteplici piani discorsivi, in cui la lingua stessa non è che una parte di forme e strumenti relazionali più ricchi e articolati.

La traduzione si configura, quindi, come presupposto che opera in ogni situazione di co-presenza e come condizione indispensabile alla possibilità stessa della tessitura di relazioni. Le ragioni della traduzione sono, dunque, eminentemente pratiche, anche se restano il più delle volte non comprese, rimosse o consapevolmente eluse. È questo il caso, per esempio, del «discorso» retorico sulla mondializzazione, prodotto dalle *élite* politico-economiche contemporanee, che tende a evitare ogni istanza di mediazione critica, di contrappeso istituzionale, proponendo forme di integrazione che non prevedono meccanismi di regolazione politica dell'economia connessi allo stato sociale. Così nell'accezione liberale prevalente il multiculturalismo si risolve in un pluralismo delle identità, che riproduce e alimenta senza alcuna consapevolezza critica

la «fissazione identitaria». Il fatto è che, invece, proprio la globalizzazione tende continuamente a disgregare comparti socio-economici, a frantumare la logica dell'identità e quella, connessa, della sovranità, moltiplicando e intrecciando le scalarità. Perciò, nel contesto globale, è impossibile parlare di culture che si muovono in modo compatto, in quanto unità, l'una contro l'altra: si strutturano, invece, trasversalmente molteplici relazioni e alleanze su singole questioni, economiche, sociali, culturali, religiose... Quello che è all'opera nelle dinamiche globali è un dispositivo che dispiega una complessità spaziale, politica, sociale e culturale che il multiculturalismo liberale non riesce a decifrare e ad affrontare.

All'incrocio di queste diverse dimensioni dell'esperienza, la traduzione culturale può declinarsi davvero verso un progetto etico e politico.

Il traduttore è chi sta nel mezzo, *in between* o, come lo ha definito Homi Bhabha nel quadro degli studi postcoloniali, dentro un «*Third Space*», un terzo spazio³⁸¹. Bhabha riconosce la liminarietà dell'esperienza migrante come un'esperienza insieme di transizione e di traslazione: vivendo in una condizione interstiziale situata fra il desiderio di restare legati alle proprie radici e il desiderio di assimilazione, il «soggetto della differenza culturale diventa un problema che Walter Benjamin ha descritto nei termini del carattere irrisolvibile o limine della traduzione: è l'*elemento di resistenza* nel processo di trasformazione, “ciò che – in una traduzione – non è a sua volta traducibile”»³⁸².

Tale «elemento di resistenza» nel processo della traduzione assume un'importanza decisiva, poiché un qualche aspetto o elemento di incommensurabilità permette che il risultato finale non sia una forma di assimilazione appiattita verso identità ipostatizzate. Anzi, è spesso proprio quell'«elemento di resistenza», quel «residuo» a generare forme complesse di relazione e di interazione, fondate sul riconoscimento.

Inoltre, permette di individuare quelle *strategie di resistenza* che sono messe in atto da individui e gruppi entro forme di antagonismo sociale, quando sono in gioco l'emancipazione e la sopravvivenza culturale. L'esperienza della migrazione, della marginalità sociale e culturale sono accomunate da tendenze a sradicarsi e a perdere la

³⁸¹ H. K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.

³⁸² Ivi, p. 311. La citazione di Benjamin riferita da Homi Bhabha riguarda: W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, cit., p. 45.

propria «identità di partenza» o «originaria», ma sono anche costitutivamente aperte alla possibilità di riscrivere attivamente la propria storia personale a partire dall'esperienza di una nuova dislocazione. In questo senso, l'idea di identità che ne deriva così come

«la rappresentazione della differenza non deve essere letta come il riflesso di tratti etnici e culturali *già dati* [...], al contrario l'articolazione sociale della differenza, dal punto di vista della minoranza, è una negoziazione complessa e continua che punta a conferire autorità a ibridi culturali nati in momenti di trasformazione storica e sociale»³⁸³.

È la pratica della traduzione, quale complessa modalità di relazione, ad articolare la messa in scena e la continua negoziazione dei valori, dei comportamenti, delle culture. Essa dispone un «terzo spazio di enunciazione», situato in quella dimensione interstiziale o inter-media, *in-between* – o *in-fra*, dimensione che Hannah Arendt riconosceva come propria dello spazio comune –, in cui si svolge la negoziazione. È il luogo in cui la differenza culturale riarticola conoscenze, simboli, comportamenti e significati, producendo spazi di significazione ulteriori. Si tratta evidentemente di forme di interlocuzione, non dialogiche, nel senso del dialogo inteso da Habermas, che presuppone un orizzonte di riferimenti comuni. Nell'interlocuzione la situazione è disgiuntiva, difforme, asimmetrica: l'interlocuzione è un lavoro continuo che non può contare su una lingua comune, ma chiede a entrambi gli interlocutori, di modificare il proprio lessico.

La traduzione inoltre è la natura propriamente performativa della comunicazione, poiché è veramente «lingua in atto», consiste proprio in questo movimento di significato nel principio e nella pratica della comunicazione.

Date le caratteristiche che abbiamo individuato, per realizzare esperienze di traduzione e per analizzarle è utile riferirsi a quegli ambiti in cui gli incontri tra storie e abitudini diverse accadono e risultano generativi, creativi: si tratta spesso, come si diceva prima, di frammenti di quotidianità, di spazi che favoriscono il riconoscimento spontaneo dell'incontro, microcosmi in cui identità e reciprocità trovano linguaggi, occasioni e pratiche concrete in cui potersi articolare liberamente. Sono situazioni che si producono spesso ai margini dei grandi racconti della globalizzazione, che pure

³⁸³ Ivi, p. 13.

contribuisce a predisporre le condizioni generali di possibilità del loro accadere, e allo stesso tempo, favoriscono l'emergere di movimenti di resistenza e di trasformazione, come ricordava l'analisi di Saskia Sassen.

La traduzione rimanda, inevitabilmente, a tematiche ancora più ampie e complesse. È interessante notare come sul paradigma della traduzione si esercitino non solo le discipline letterarie e linguistiche, o antropologiche e sociali, impegnate nella riflessione sul multiculturalismo. La traduzione costituisce, infatti, l'orizzonte di un ripensamento teorico e filosofico: il paradigma della traduzione incrocia, infatti, etica e interpretazione, nel segno dell'ospitalità. Addirittura Jacques Derrida identifica l'ospitalità con l'etica stessa, con il suo stesso principio, a partire dal fatto che *ethos* rimanda certo a «*habitus*», all'«abitudine» e al «costume», ma soprattutto alla «dimora», all'«abitare»: accogliere l'altro che viene, farsi abitare da lui, custodendolo e rispondendone è l'imperativo di un'etica reinterpretata nel confronto con l'alterità³⁸⁴. In questa prospettiva è sempre in gioco un doppio rimando, dall'imperativo etico al problema politico: il dovere verso l'accoglienza, la giustizia, l'altro, da un lato, il problema di stabilire leggi, regole e norme, dall'altro. E il paradosso dell'ospitalità allo straniero sta tutto in questo doppio legame, nella tensione tra la giustizia e il diritto, spesso drammaticamente in conflitto tra di loro.

Del resto, il tema della traduzione è al centro della riflessione di Derrida, soprattutto perché essa è un altro nome della decostruzione, e della stessa esperienza: l'esperienza è traduzione³⁸⁵. Tradurre come decostruire è apertura verso l'altro, esposizione alla sua venuta, si tratti di un testo o di un ospite che arriva. Ma anche in questo caso si tratta di un gesto segnato dal suo stesso fallimento, votato all'insuccesso: Derrida riconosce, infatti, che il compito del traduttore è a tutti gli effetti impossibile. Ciò, tuttavia, non comporta la rinuncia alla traduzione, ma, al contrario, intende affermare la sua improrogabile e urgente necessità. È il paradosso di una traduzione necessaria proprio perché impossibile, laddove tale impossibilità è condizione stessa della necessità della traduzione, ciò che incessantemente ne dischiude l'urgenza, la ricerca, la domanda e dunque la stessa possibilità.

³⁸⁴ J. Derrida, *Sull'ospitalità*, Anne Dufourmantelle (a cura di), Milano, Baldini & Castoldi, 2000.

³⁸⁵ Id., *Des Tours de Babel*, in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Milano, Bompiani, 2002, pp. 367-418.

Un contributo altrettanto importante su questi temi è offerto anche dall'ultimo Ricoeur³⁸⁶. Nella sua articolata riflessione teorica, la traduzione, entro l'ermeneutica del sé, diventa forma di preservazione e di rispetto delle differenze, nonché di mediazione fra le stesse. L'aspetto interessante è la constatazione che per quanto tradurre sia impossibile, in realtà lo si è sempre fatto: la traduzione è di fatto, accade quotidianamente.

Inoltre, la pratica della traduzione e l'asserzione della traducibilità hanno, anche per Ricoeur, una funzione soprattutto etica, poiché rappresentano la condizione plurale dell'umanità. Così come il linguaggio esiste solamente nelle lingue, l'umanità esiste solamente nella pluralità degli uomini.

Anche qui il lavoro di traduzione assume le sembianze di un'opera di mediazione, nella quale risiede, peraltro, il suo tratto specificamente etico. Il traduttore diviene un mediatore «in carne ed ossa».

Dietro l'ideale di una lingua pura e di una traduzione perfetta si cela, per Ricoeur, un modello «integrativo» espressione di una volontà di dominio e di assimilazione dell'estraneità, che nega ogni presenza dell'alterità nella costituzione del sé. Nel paradigma della traduzione, infatti, diventa centrale la ricerca dell'identità personale e collettiva, la fenomenologia ermeneutica, quel perdersi e poi ritrovarsi del sé e delle molteplici forme di alterità da cui il sé è affetto.

L'occasione della traduzione diventa così per Ricoeur una riflessione sull'umano, ad un tempo sulla sua finitezza e sulla sua apertura, sulla ricerca e sull'elaborazione del senso nell'orizzonte della finitudine, entro un cammino che implica l'incontro con l'altro, dentro e fuori di sé³⁸⁷.

Poiché l'ideale di una traduzione perfetta è in sé destituito di senso, la possibilità sta proprio nel riprendere e continuare incessantemente il lavoro della traduzione. Esso mostra analogie con le faticose elaborazioni del lavoro della memoria e del lutto descritti da Freud. Questo lavoro, che manifesta sempre più chiaramente la sua valenza etica, assume come irriducibile la coppia del «proprio» e dell'«estraneo» e il carattere dialogico dell'atto di tradurre. È l'incontro ospitale con l'altro: l'ospitalità linguistica diventa così paradigma di altre forme di ospitalità.

³⁸⁶ P. Ricoeur, *La traduzione tra etica ed ermeneutica*, D. Jervolino (a cura di), Brescia, Morcelliana, 2001.

³⁸⁷ Cfr. D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana, 2008.

Il paradigma della traduzione dispiega così al livello pratico della pluralità delle culture l'idea di una soggettività intesa come intreccio inscindibile di identità e di alterità. Emerge con maggior chiarezza il ruolo che le traduzioni svolgono nella formazione delle identità culturali. L'attività di traduzione esercita, in primo luogo, un potere enorme nella costruzione delle rappresentazioni delle culture «altre», attraverso la selezione dei testi e lo sviluppo di strategie traduttive che implicano sempre decisioni in cui si manifestano «esclusioni» e «inclusioni».

Secondo Ricoeur, infine, le risorse di senso generate dalla possibilità delle traduzioni permettono di aprire un percorso etico-politico che favorisce non solo nuovi incontri e forme di ospitalità, ma permette la costruzione di nuove istituzioni.

Se tradurre è fondamentalmente una pratica relazionale, è un esercizio quotidiano di lingua, di pensiero e di gesti che insegna a fare esperienza dell'estraneo, a spostarsi dal luogo in cui si è per mettersi nel posto dell'altro, allora è necessario valorizzarne l'atto, il lavoro incessante: il «compito del traduttore» è un'opera faticosa e fragile di mediazione multilaterale che si gioca tra più contesti, tra più immaginari, tra più storie.

L'idea di traduzione ci sembra rappresentare quel continuo lavoro di tessitura o negoziazione di trame fra gli individui e i soggetti sociali, le comunità culturali che vivono la città. Non solo: può aiutare a decifrare e a mettere in relazione le forme e i segni del passato e dell'alterità iscritti sugli artefatti materiali e culturali presenti nella città e che continuamente vengono prodotti e risignificati dall'uso.

9.2 LA CITTÀ TRA SIMBOLI, RACCONTI ED ESPERIENZE

Le analisi finora proposte sulla realtà urbana del nostro tempo hanno mostrato intrecci di una tematica complessa e potenzialmente inesauribile, di fronte alla quale soprattutto la progettualità politica trova spesso difficoltà non solo a dare risposte nuove e adeguate alla portata dei problemi da affrontare, ma anche a formulare con precisione le stesse domande. La sfida principale riguarda il rapporto tra le caratteristiche morfologiche dello spazio urbano in continuo mutamento, il dato naturale e storico, e le pratiche effettive con cui i cittadini sentono e vivono la città: le esperienze

risemantizzano i luoghi, offrendo loro nuovi significati attraverso scelte, usi e processi spesso imprevedibili rispetto alla tradizione o alla progettazione pubblica. A loro volta, le pratiche sono favorite o ostacolate dai luoghi e dalle loro caratteristiche che, in ogni modo, sempre le influenzano, le contrastano o le vivificano.

La città esprime e narra le strutture più profonde, i significati e i valori dominanti della società. La loro lettura non è senza difficoltà, la loro interpretazione non è semplice né diretta, per la complessità degli elementi, le diversità dei lasciti storici, delle soluzioni urbanistiche e architettoniche adottate, i cicli di sviluppo economico e sociale, nonché per il tipo di rapporto tra quanto la società ha saputo desiderare, suggerire, comunicare, e quanto gli architetti hanno inteso, compreso e voluto rappresentare.

La relazione tra urbanistica, architettura e società appare oggi più difficile da precisare rispetto a quanto non lo fosse nella modernità. La compressione del tempo e dello spazio richiesta dall'evoluzione economica e produttiva, e soprattutto l'imporsi dell'uso dell'automobile negli spazi urbani hanno portato a compimento processi già avviati dalla città industriale, che cambiano sia la vita individuale e sociale, sia la conformazione dello stesso spazio urbano. Così, nella rete delle interazioni vengono privilegiati alcuni percorsi prevedibili, ripetitivi, isolati, che sviliscono forme esperienziali che caratterizzano il rapporto tra la città e i suoi abitanti. La trama della città rischia di frammentarsi in un groviglio di spazi individuali e discontinui, che non sempre si possono intrecciare e condividere agevolmente.

Specialmente nelle grandi città industriali, vengono realizzati assi veloci di trasporto e ampie autostrade urbane, che, incanalando i flussi principali, isolano e segmentano quartieri abitativi, quartieri produttivi e interi comparti della città. Restano ancora le funzioni urbane centrali, che ora sono assunte non solo dai tradizionali luoghi ed edifici del potere amministrativo e politico, ma anche dai nuovi templi dell'industria e del commercio.

Queste dinamiche sono l'espressione di una cultura ancora storicamente radicata che si fonda sull'ideologia propria della tecnologia e del progresso, e che ora esprime l'esigenza di difendere la qualità della vita rispetto all'esistenza spersonalizzante nella metropoli, favorendo l'autonomia personale e la libertà di movimento degli individui.

La città europea, pur non sconvolgendo i suoi caratteri urbanistici e architettonici precedenti, porta notevoli cambiamenti ai modi con cui rilegge e comunica la sua storia, le sue attribuzioni di significato collettivo, la sue narrazioni. Si sente ovunque l'esigenza, specialmente negli stati in cui si sono imposti i regimi totalitari, di attenuare la precedente tendenza a cristallizzare e rendere ipertrofici gli spazi deputati alla funzione pubblica e simbolica. Se i luoghi pubblici perdono la funzione preminente di esibire la forza dello stato e del regime, tuttavia non ripropongono la loro tradizionale funzione integratrice.

Con l'avvento della globalizzazione, la crisi delle «grandi narrazioni» collettive, accompagnata dalla difficoltà da parte della città di assumere nella propria configurazione la ricchezza e l'ambivalenza delle identità e delle memorie storiche, ha di fatto indotto processi di individualizzazione e di sradicamento.

Da questo punto di vista, le dinamiche proprie della città globale, che per molti aspetti sembra riempire tutti i territori del pianeta, disperdendosi in essi e lasciando vasti spazi vuoti al proprio interno, accentuano i processi che contrastano le grandi narrazioni e la valenza storica e simbolica della città. Anche se le antiche configurazioni della città e i valori che esse incarnano in parte resistono soprattutto nella città europea, tuttavia, ciò che tanto «postmodernismo» pare esprimere è la nuova ideologia dominante: la fine della storia e il dissolversi dei luoghi nello spazio dei flussi. Poiché non apparteniamo più ad alcuno spazio, a nessuna cultura, la versione più estrema del postmodernismo giustifica la propria logica con l'esigenza di superare o rompere con i codici precedenti: infatti, solo una volta arrivati alla fine della storia è possibile mescolare tutto ciò che si è conosciuto in precedenza, magari in una configurazione urbana tesa a far perdere il valore semantico offerto dalla successione temporale. La liberazione dalla «tirannia» dei codici culturali, che pure se ben condotta può aprire a letture e sperimentazioni nuove e originali, troppo spesso nasconde la fuga da sistemi di valore, da forme di organizzazione collettiva e da narrazioni precedenti, entro una generale rimozione dei valori propri delle società storicamente radicate.

Al di là del giudizio su questi processi, sembra che l'avvento dello spazio dei flussi stia offuscando la relazione fra architettura e società. Ne è prova il fatto che la stessa manifestazione spaziale degli interessi e dei valori culturali dominanti si verifica

in tutto il mondo e in tutte le culture, diffondendo ambienti, spazi, edifici simili ovunque, avulsi dalla storia e dalla cultura dei luoghi.

In questo quadro, entra anche la diffusione di molte tendenze relative al modo con cui il corpo della città parla. La prima tendenza riguarda il prevalere di un mondo di quinte, di forme di «cosmesi» mediatica, dell'immagine, dei flussi... Ovunque poi si ripropone la questione della città storica, del monumento, che, malgrado i recenti recuperi anche ai fini di promozione della città e dei suoi interessi turistici, è sempre meno inteso come testimonianza, ma sempre più come reperto museale, al limite come citazione, con il deperimento dei processi di costruzione e di scambio delle memorie, che portano sempre più a considerare la cultura identitaria di una comunità nel senso conservatore di un patrimonio stabile, fissato per sempre.

Questi processi aprono anche nuove possibilità di vivificare la memoria e la tradizione. Già negli ultimi decenni, architetti e urbanisti hanno prospettato e perseguito la ricostruzione di un tessuto urbano più denso, in grado di recuperare e valorizzare vecchi edifici, di ridurre gli spazi deputati al traffico e di ripristinare griglie stradali più piccole. Oggi in molte città europee si intrecciano o si scontrano in modi diversi la città fittamente costruita e la città dell'auto, talvolta con confini netti, talvolta con reciproche contaminazioni più sottili, talvolta ancora con molteplici contraddizioni.

La metafora già proposta della città *bricolage*,

«la città fatta di parti e di luoghi che incarnano storie, valori e tempi differenti, si avvicina decisamente alla logica dell'evoluzione biologica [...] in cui l'innovazione e la discontinuità non comportano necessariamente massicci azzeramenti del tempo storico, imponenti distruzioni e ricostruzioni, ma si generano soprattutto attraverso il mutamento delle relazioni fra i luoghi»³⁸⁸.

In questo senso, il riuso funzionale che avviene spesso per aree industriali dismesse è solo una parte di una più vasta risignificazione simbolica, che nella città-*bricolage* trova lo spazio privilegiato per nuovi intrecci, nuove contaminazioni, nuove interpretazioni di flussi e confini.

Da questo punto di vista, sembra che le città europee abbiano avviato processi di elaborazione e di costruzione di una città post-industriale e post-fordista, utilizzando diverse interessanti strategie: il rilancio dei trasporti pubblici; un policentrismo spaziale

³⁸⁸ M. Ceruti, *Milano: identità, saperi, territori. Dalla modernità alla globalizzazione*, in R. Artoni, A. Calducci, M. Ceruti, A. Ciborra, A. Colombo, B. Dente, B. Manghi, C. Ranci, G. Sapelli, L. Senn, M. Magatti, *Milano nodo della rete globale*, cit., pp. 209-210.

che alla relazione centro-periferia sostituisca la rete; l'emergenza di articolazioni multiscalarì, come quelle tra città-regioni; un uso strategico delle aree dismesse che diventino luoghi di incontro e di socializzazione fra pubblici e fra linguaggi vari ed eterogenei; una valorizzazione della ricchezza delle esperienze individuali e collettive; un recupero delle dimensioni artistiche e culturali come luoghi di fruizione e di produzione di cultura; una riscoperta della centralità della funzione pubblica con compiti di coordinamento; un multiculturalismo che possa praticare forme di incontro tra le culture.

Tutte queste tendenze, come anche questa ricerca ha tentato di mostrare, trovano al loro interno forti motivi di contrasto e di contraddizione, alcuni dei quali relativi proprio alla configurazione fisica della città.

La città-testo, i cui significanti spaziali e architettonici corrispondono ai significati dettati dalla funzione o dalla connotazione sociale e culturale di chi vi abita o dall'eredità storica e artistica, lascia il posto progressivamente ad una città- vetrina, dove il segno funge da metafora o addirittura diventa pienamente referenziale, e dove le funzioni più complesse e semplici tendono a essere irricognoscibili e non localizzabili nei luoghi-immagine.

Qui i desideri³⁸⁹ sembrano essere diventati il nuovo criterio di scelta per i politici e gli urbanisti, mettendo così in secondo piano quello dei bisogni. E la differenza è rilevante: il bisogno è centrato sulla risposta, mentre il desiderio sulla domanda; entrambi hanno aspettative, ma il bisogno ha (sostanzialmente) oggetti, il desiderio no.

In corrispondenza alle tendenze della società contemporanea, la città mostra una forte «estetizzazione» degli ambienti e della vita collettiva, anche nei suoi aspetti quotidiani. L'enfasi sugli aspetti estetici può far intendere cose diverse, anche se non alternative tra loro. Sul versante della progettazione e della produzione della città, l'estetizzazione viene sempre più spesso riferita alla cultura scenografica e alla riduzione della città a scena. Sul versante del cittadino fruitore della città, può riferirsi alla prassi diffusa di esperire i luoghi in modo immediato e superficiale, sulla base della cultura del consumo e dell'immagine.

La difficoltà della città a offrire criteri chiari e vitali sembrano derivare anche da una crisi di immaginazione della città: è la «crisi dell'occhio» dello scienziato e del

³⁸⁹ Cfr. G. Amendola, *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, cit.

cittadino, ipotizzata da Richard Sennet³⁹⁰, derivante dalla carenza di mezzi collaudati per unificare la città entro cornici di immagine e di senso. Di disegni totalizzanti non ne esistono più, quelli organici sono sempre meno attuabili, gli strumenti tradizionali appaiono inadeguati, la grande megalopoli sfugge allo sguardo d'insieme, perché c'è sempre uno scarto tra l'estensione e la complessità della città e la possibilità di vederla ed esperirla globalmente.

La città contemporanea, che pure si offre spesso come «città del sogno», ha fra ai suoi problemi principali quello della raffigurabilità, che accentua la difficoltà a individuare i tratti costitutivi dell'oggetto urbano, così come evoca la crisi del «modello» come criterio di orientamento e come elemento fondamentale per il concetto stesso di città.

Al posto del modello tende a imporsi anche nelle città storiche una realtà urbana ricca di confusione, di diversità, di deviazioni, di attività: una città a tratti priva di punti di controllo da cui possa essere unificata e gestita. La crescente complessità insieme con l'opacità diffusa rendono difficile proporre una sintesi dell'esperienza urbana. Ciò non significa evidentemente scambiare a priori la complessità per caos e rigettare la ricchezza e la varietà della città viva e vera. La città globale riceve dai processi viventi e dall'agire autonomo dei suoi cittadini e dei suoi attori sociali nuove, mutevoli, anche se spesso poco leggibili forme di razionalità.

Per non cedere alle nostalgiche seduzioni di un passato non più proponibile, se non attraverso una radicale rimozione delle ragioni che lo avevano posto in essere, e nel contempo senza sottomettersi alle lusinghe del presente, occorre legare i progetti urbanistici e architettonici con la città del quotidiano teorizzata da de Certeau, costruita dalle pratiche, dai passi, dagli umori delle persone.

Come abbiamo già visto, il punto di vista delle esperienze e delle pratiche è, infatti, essenziale per cogliere le relazioni tra urbanistica e vita quotidiana. Le pratiche urbane, infatti, esprimono il modo con cui gli abitanti, nei loro diversi modi di vivere, di abitare, si appropriano degli spazi. Le categorie interpretative che possono essere assunte attraverso questo approccio sono dunque il luogo e il senso dei luoghi, le costruzioni degli immaginari individuali e collettivi, i conflitti, l'appropriazione degli

³⁹⁰ Cfr. R. Sennett, *La coscienza dell'occhio. Progetto e vita sociale nelle città*, cit.

spazi e i processi di significazione, i beni e gli spazi comuni, la progettualità urbana insita nelle stesse pratiche.

L'aspetto importante è che questo approccio permette di tenere insieme il materiale e il simbolico, che sono due dimensioni profondamente integrate nella vita urbana. Così Paul Ricoeur scrive nel suo famoso saggio sulla psicanalisi:

«Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo. (...) Diremo che l'interpretazione è il lavoro mentale che consiste nel decifrare il senso nascosto nel senso apparente, nel dispiegare i livelli di significazione impliciti nella significazione letterale»³⁹¹.

Ricoeur considera simbolo e interpretazione concetti correlativi, in quanto c'è interpretazione là dove c'è senso molteplice, ed è nell'interpretazione che la pluralità dei sensi può manifestarsi. In ogni modo, il simbolo è collocato al livello sia dell'attività intellettuale sia dell'immagine e dell'immaginario.

Molti luoghi, edifici, manufatti o oggetti artistici di una città sono immagini che rappresentano qualcosa d'altro, e quindi possono essere definiti come «segno».

Ma il segno è una costruzione arbitraria, che lascia reciprocamente estranei il significante e il significato, mentre il simbolo presuppone un'omogeneità tra significante e significato, in quanto della condivisione di uno stesso dinamismo organizzatore. Se ciò che è celato a un certo punto diventasse noto, il simbolo stesso si estinguerebbe. Quando il significato viene alla luce e si scopre l'espressione che meglio formula la cosa cercata, inattesa o presagita, allora il simbolo muore e conserva ormai solo un valore storico. Per essere vivo, deve non solo suscitare un interesse storico o estetico, ma anche stimolare esperienze e forme di vita.

Per questo, il simbolo si appella sempre all'interpretazione e alla partecipazione viva degli spettatori, perché caratteristica del simbolo è di restare sempre suggestivo: ognuno vede nel simbolo ciò che la sua potenza visiva gli permette di vedere. Niente di profondo si può cogliere se non si penetra in profondità. Ed è questa profondità che va valorizzata ed educata nei cittadini, partendo dalle loro differenze nei saperi e nelle concezioni.

³⁹¹ P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1966, p. 26.

Ogni cultura, ogni epoca, ogni contesto interpreta ed elabora a suo modo ciascun simbolo, ma pur sempre su una basilare attribuzione di significato comune. Il simbolo è universale perché potenzialmente accessibile a tutti senza passare dallo strumento delle lingue scritte o parlate.

La funzione del simbolo è di grande significato per la città, ma non senza difficoltà è scoprire e valorizzare la sua ricchezza. Il primo motivo è che ogni frammento del testo della città è sempre successivo, viene sempre dopo rispetto a se stesso ed è spesso inadeguato rispetto al suo contesto. Anfiteatri romani, che non accolgono più manifestazioni, ma semplicemente esprimono la loro connotazione di antichità classica, si accostano a palazzi neoclassici che non ospitano più signori ma musei e uffici cittadini³⁹²... La città conserva talvolta i suoi elementi, quando non li riutilizza come basi di nuovi costrutti. La conservazione implica sempre un riuso semantico, una ridefinizione, che nella migliore delle ipotesi consiste in un «mettere fra virgolette», come è doveroso fare per le citazioni, ciò che viene conservato.

Com'è noto, nella città sono alcuni luoghi o costruzioni, a cui si attribuisce il carattere di «monumenti», a svolgere la funzione di simbolo. Lo spazio sociale è pieno di monumenti, imponenti o modesti: senza l'illusione monumentale, la storia non sarebbe che un'astrazione e soprattutto perderebbe la sua capacità di narrare e di attrarre.

Il rapporto con il passato è un aspetto costante della città contemporanea, un modo con cui realizza il difficile equilibrio tra realismo e utopia, tra prassi e immaginario: la storia della città appare come un testo di difficile lettura, per le sue ricche stratificazioni, per la molteplicità dei suoi messaggi, la crescente polisemia della parti e dell'insieme.

Ad agevolare e insieme contrastare questa possibilità di lettura è il fatto che le immagini attraverso cui la città si mostra hanno assunto la cifra dell'icona. Molti monumenti sono immagini prodotte dalla storia o dal sogno, dalla letteratura, dal cinema che non è possibile né utile rimuovere dalla visione della città «reale».

La funzione positiva dell'icona è indiscutibile: essa parla, condensa, rappresenta, ricorda, simboleggia, ripropone forme di vita, gusti, valori del passato e del presente in una forma sintetica. Nella città globalizzata, dove domina la forma del *patchwork* di

³⁹² Cfr. U. Volli, *Laboratorio di semiotica*, cit.

forme, di linguaggi e di esperienze, il monumento-icona e la storia che esso ripropone, può fornire ai cittadini una risposta alla continua e spesso frustrata ricerca di totalità, di simboli e di significati in qualche misura unificanti. Anche se è vero che abbondano forme stereotipate, resta comunque importante la sigla iconica e sintetica con cui alcuni luoghi sono ricordati e custoditi.

Ma questo certo non basta: senza acquistare vita e senso, il monumento contribuisce a trasformare la città in museo e in una allegoria della storia e di se stessa³⁹³. Per salvaguardarne il senso occorre il prezioso lavoro della memoria vitale che si trasfigura in racconto.

Così sono la stessa funzione e lo stesso significato del simbolo a richiamare il tema della narrazione.

La narrazione introduce il tempo, giustifica e dà senso al raccordo fra i segni del passato e del presente, li mette in relazione con le pratiche di vita, le funzioni, i rapporti di potere. L'organizzazione discorsiva della città, nel disporsi territorialmente e fisicamente, agisce sull'interazione fra gli individui, sulle loro attività e pratiche, contribuendo a selezionare, costruire e proiettare progetti di vita, bisogni, immagini, desideri, simboli, illusioni, che a loro volta retroagiscono sul modo con cui la città materialmente si autoproduce, si autorganizza.

Il tema delle pratiche, della partecipazione e dello spazio comune introduce alla possibilità di moltiplicare e di arricchire le esperienze e le relazioni con le quali gli abitanti della città, individualmente e secondo le loro aggregazioni etniche, culturali, sociali, si scambiano storie, visioni dell'esistenza, usi degli spazi...

La narratività, che del resto va intesa come una delle sorgenti primarie di comprensione e di intelligibilità a disposizione dell'uomo, se prende forma attraverso un intenso e autentico scambio relazionale, permette di riproporre le grandi e le piccole storie della città e di tenerle insieme. Inoltre, la narrazione della città e sulla città è un modo irrinunciabile di trattare e di elaborare la memoria.

La città delle differenze e a più dimensioni non riuscirà a risolvere i grandi problemi relazionali e comunicativi senza l'ausilio della narrazione, soprattutto quella diretta, faccia a faccia, che veicola oltre a vicende, idee, culture, anche emozioni,

³⁹³ Cfr. G. Amendola, *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, cit., p. 32-33.

sentimenti, desideri. Senza produzione e scambio di storie, la città si spegne e muore perché prevale l'estraneità, la distanza, la povertà dello scambio e dell'interrelazione.

Il racconto della città, sulla città e dentro la città è relazione, uso di diversi codici e linguaggi, immaginazione, risignificazione, possibilità di esprimere, di confrontare le molteplici identità, e infine di mettere a disposizione le componenti energetiche della memoria.

Nel nostro tempo, sul piano della narrazione coesistono grandi difficoltà – prime fra tutti, le contrapposizioni e le marginalizzazioni etniche – con altrettanto grandi opportunità. Fra queste, il fatto che attualmente non è solo l'individuo a muoversi con più facilità fra codici diversi, ma sono gli stessi luoghi ad essere diventati più permeabili e a ospitare regimi discorsivi diversi. L'attuale eterogeneità dei codici e dei canoni che caratterizza la vita collettiva si rispecchia, dunque, nella forte diffusione delle forme di narrazione nella nostra epoca. Le narrazioni raccontano le modalità attraverso cui si svolge la ricerca del senso e, così facendo, contribuiscono alla sua stessa costruzione.

Un approccio narrativo alla città e alle pratiche messe in atto per comprenderla e trasformarla è in grado di tenere insieme e restituire in forme metaforiche le varie dimensioni, da quella fisica e materiale fino a quella simbolica e dei vissuti.

Chi, a vario titolo, ha responsabilità di guidare i processi di costruzione della città deve avere uno sguardo che cerchi una visione dall'alto e una visione dall'interno, che integri quello delle persone che vivono la città a più dimensioni. E soprattutto deve garantire che questa continua integrazione sia perseguita entro le forme dello spazio pubblico.

L'esperienza urbana si svolge nel quotidiano, che esiste anche dove non si vede. Ed è con questa realtà costitutiva ma elusiva che oggi occorre fare i conti analiticamente e progettualmente, a partire dal significato delle domande fondamentali del nostro tempo e dai modi con cui sono espresse, come quella richiesta di sicurezza che ha oggi accolto e veicolato bisogni diversi e perfino contraddittori.

L'arricchimento dei singoli progetti di vita non può aver luogo che entro un sistema di esperienze, di incontri, di supporti e di garanzie reciproche che faccia emergere un nuovo senso di solidarietà civica e, in ultima analisi, la prospettiva di una nuova cittadinanza fondata sull'intreccio indissolubile di unità e di diversità.

Gli incroci e gli scambi fra le storie personali e quelle degli altri ci rendono parte di un dialogo a più voci, di una comunità allargata. Ci iscrivono nella Storia, e la Storia, a sua volta, non è che un mosaico di esistenze. Scrive Hannah Arendt a questo proposito: «Che ogni vita individuale fra la nascita e la morte sia raccontata un giorno come una storia con un inizio e una fine è la condizione prepolitica e preistorica della storia, la grande Storia senza un inizio e una fine»³⁹⁴.

Ma la posta in gioco è anche quella di una città creativa, dell'immaginazione, che moltiplichi le occasioni d'incontro tra individui, gruppi, linguaggi, competenze, punti di vista eterogenei e molteplici.

9.3 IMMAGINARE

La traduzione delle esperienze avviene entro ogni relazione. Il *tra* annuncia il passaggio che connota espressioni come tradurre, trasporre, trasferire, trasportare, e suggerisce il movimento dall'una all'altra delle lingue, delle culture, delle esperienze, ma anche la possibilità di molteplici interdipendenze.

«Mettersi nei panni dell'altro» vuol dire sperimentare se stessi al di là dei propri confini: questa è un'espressione consueta nella quotidianità che indica chiaramente l'ampliamento dell'orizzonte in cui consiste la possibilità stessa non solo della relazione, ma anche della comprensione.

Si tratta in realtà di un esercizio di *immaginazione*: un'attività mentale ed emotiva che permette di riprodurre interiormente un'esperienza altrui. È qui in gioco la capacità di ampliare il proprio paesaggio mentale per mezzo dell'operazione che consiste nel «mettersi nel posto dell'altro», attraverso la memoria e l'anticipazione.

L'immaginazione condivide evidentemente molti caratteri con la fantasia. In realtà, il termine «immaginazione» interessa un campo semantico più ampio, poiché indica quell'attività della mente grazie alla quale ci rappresentiamo con il pensiero, talvolta in modo molto vivido, realtà che non hanno per noi, in quel momento, un'esistenza percettiva. L'immaginazione consiste in questa capacità di presentificare

³⁹⁴ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 134

ciò che è assente in quel momento, di rappresentare e rendere presente l'invisibile. Essa può anche riguardare eventi che non si sono mai verificati e che non potranno mai verificarsi.

Al di là delle molteplici possibilità di definire il concetto di immaginazione, una cifra significativa di questa facoltà è il cambiamento della prospettiva, del punto di vista, la capacità di convertire – o sovvertire – lo sguardo, in senso letterale e figurato. L'immaginazione evoca soprattutto la capacità fondamentale di porsi nello sguardo altrui.

Dopo aver usato il termine immaginazione in senso generale, pare opportuno fare ora riferimento al modo in cui Hannah Arendt³⁹⁵ rilegge – con grande libertà – il tema dell'immaginazione in Kant.

Nell'ultima riflessione di Hannah Arendt, intenta a un'originale ricomposizione della vita della mente attraverso l'analisi del pensiero e della volontà, l'articolazione e l'integrazione reciproca delle attività della mente consente di far emergere il giudizio come la più «politica» delle facoltà, in grado di evocare la singolarità, l'assunzione di una responsabilità, il pronunciarsi rispetto a fatti concreti, propri o altrui, sia riconoscendosi come soggetto dei propri atti e delle proprie parole, sia approvando o disapprovando quelli altrui³⁹⁶.

Al cuore del giudizio c'è «un esercizio dell'intelligenza come *immaginazione*, come capacità di ampliare il paesaggio mentale, attraverso la memoria e l'anticipazione nel caso in cui si disponga solo di frammenti di esperienza»³⁹⁷. L'attività della mente è descritta nei termini di una combinazione complessa di riflessione e immaginazione: in questo senso, la mente si volge verso di sé rivolgendosi a immagini che non sono più o non sono mai state oggetto di esperienza sensibile. L'attività della mente consiste nell'attribuire a ciò che è assente una forma particolare di presenza e nell'approfondire e comprendere a fondo l'oggetto esterno, prodotto, ricordato o presentificato.

L'immaginazione kantiana, reinterpretata da Hannah Arendt, è facoltà sintetica, di sintesi e di raccordo fra esperienza e sensibilità (il momento particolare, sensibile) da

³⁹⁵ Sulle massime del senso comune ruotano gran parte delle lezioni sulla filosofia politica di Kant, per le quali si rimanda a H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova, Il Melangolo, 1990. Inoltre Hannah Arendt ne *La vita della mente* (Cfr. Id, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987) rilegge la nozione kantiana dell'immaginazione facendo riferimento alla dottrina dello schematismo dei concetti nella *Critica della ragion pura*.

³⁹⁶ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, cit., pp. 211-212.

³⁹⁷ Ivi, p. 213.

un lato e, dall'altro, intelletto e concetti (il momento di ordine, di generalizzazione, che è l'attività propria dell'intelletto). E questa è l'immaginazione di cui si parla nella *Critica della Ragion pura*, che, nel suo ruolo di raccordo tra esperienza e intelletto, assume entro il processo conoscitivo funzione identificativa, di «schema». L'immaginazione che è presente nella *Critica del Giudizio* è legata naturalmente all'arte, al genio artistico, è esercizio di libertà che si esprime propriamente in quel «libero gioco delle facoltà». Essa è indipendente dall'esperienza, è la capacità di rappresentare e rendere presente l'invisibile. Questa forma di immaginazione garantisce l'altra esigenza conoscitiva, oltre all'identificazione, cioè la comunicazione, condizione di un possibile confronto con gli altri. Questo armonico accordarsi delle facoltà produce, infatti, uno stato d'animo soggettivo, non vincolato ad alcun concetto o regola, e tuttavia condivisibile intersoggettivamente, una sorta di «senso comune». La produttività dell'immaginazione, che nella *Critica della ragion pura* esplica la propria funzione sintetica e conoscitiva generando gli schemi, e quindi mediando tra intelletto e sensibilità, si esplica qui come forma di creatività capace di pensare e comunicare l'inesprimibile. Questa forma di creatività apre alla prospettiva di mettersi in sintonia con gli altri, con ciò che possono pensare o sentire: significa allargare il proprio pensare, esperire, sentire al pensare, esperire, sentire degli altri.

L'immaginazione diventa quindi un modo di sintonizzarsi con un'esperienza non nostra, che non ci appartiene: è leggere l'esperienza al di là dei confini del proprio io, mostrare un atteggiamento di apertura a quanto è fuori, generare forme e capacità di comprensione. È attivare i pensieri non solo per accumulare conoscenza, ma per rendersi più sensibili alle possibilità e alle alternative che l'esistenza pone, alternative che hanno il loro prototipo in quella tra bene e male. In questo senso molti studi oggi si concentrano sull'immaginazione nella vita morale e civile.

Così, per capire cosa prova l'altro, è necessario effettuare variazioni di prospettiva, di punto di vista, veri e propri «spostamenti». In questo consiste propriamente il «lavoro dell'immaginazione».

E qui torna il riferimento alla traduzione, anche alla traduzione propriamente linguistica, dove occorre intuire, immaginare il pensiero e il gesto dello scrittore nel suo sforzo espressivo, e restituirlo in una forma viva, perché possa parlare anche in un'altra lingua.

La traduzione delle esperienze è la modalità stessa dell'accadere delle relazioni: avviene già nel momento dell'incontro dei corpi, della scoperta dell'esistenza dell'altro. È da quel momento, infatti, che comincia un gioco di reciproci spostamenti, di avvicinamenti, di scambi incessanti. Ecco ciò che fa precisamente l'immaginazione: attraverso un ampliamento dello spazio di movimento dell'io, che prova a dirigersi verso l'esperienza dell'altro, si trasferisce presso di essa e se ne lascia guidare. Conducendo un'analisi molto fine della fenomenologia del sentire e delle molteplici figure in cui prende forma l'incontro con gli altri (empatia, simpatia, compassione, sintonia...), Laura Boella riconosce che:

«In questo senso, l'immaginazione è già un frutto creativo della relazione, è percezione più viva della pluralità di sbocchi di ciò che è accaduto in un incontro, è sguardo d'insieme che mette in discussione il semplice gioco delle parti tra l'io e l'altro, alza la posta a un valore, un'idea, un'utopia, una passione che può nascere e crescere tra i due»³⁹⁸.

In questo modo i paesaggi interiori acquistano profondità e prospettiva, grazie alle relazioni, agli spostamenti verso gli altri, all'esperienza di questo incontro.

Rispetto al ruolo giocato dall'immaginazione nella vita morale e civile, sembrano assai interessanti le prospettive offerte dalle riflessioni di Cora Diamond e di Martha Nussbaum.

Il testo *L'immaginazione e la vita morale*³⁹⁹ raccoglie alcuni saggi di Cora Diamond, interprete interessante e originale del pensiero di Wittgenstein, che prende le distanze dagli orientamenti dell'etica analitica contemporanea, riconoscendo un debito di gratitudine verso la filosofa e scrittrice Iris Murdoch⁴⁰⁰. La prospettiva di Cora Diamond appare ad un tempo caratterizzata da interessi e toni di grande freschezza e da uno sguardo complesso sui problemi dell'etica, teso a portare alla luce in tutta la sua densità l'intero contesto concettuale delle attività umane, la «vita dei concetti» di cui sono intessute le nostre attività, compreso lo stesso pensiero morale. Da ciò Cora Diamond deduce l'importanza della vita emotiva e dell'esperienza personale: la vita morale è certo una vita concettuale, ma ad un tempo carica di emozioni e di affettività.

³⁹⁸ L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Milano, Cortina, 2006.

³⁹⁹ Cfr. C. Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, Roma, Carocci, 2006.

⁴⁰⁰ Sui temi dell'immaginazione nella vita morale, cfr. I. Murdoch, *Visione e scelta in ambito morale, Oscurità della ragion pratica, Il sublime e il bello rivisitati, Contro l'aridità*, in P. Conradi (a cura di), *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Milano, Il Saggiatore, 2006; Id., *Imagination*, in *Methaphysics as a Guide to Morals*, London, Penguin Books, 1992, pp. 308-348.

Il pensiero morale è dunque pervaso da una intensa vita affettiva, di sentimenti ed emozioni forti, perché «pensare bene coinvolge un pensiero carico del sentimento appropriato»⁴⁰¹.

È su questo sfondo che l'immaginazione diventa lo spazio di possibilità per cogliere l'esperienza dell'altro: la capacità immaginativa di ciascuno costituisce la base di una condivisione simpatetica dei sentimenti dell'altro; è ciò che permette di interessarci alle altre persone, alla loro esperienza morale, affettiva, riflessiva.

«L'identificazione immaginativa» è tipica della poesia e della letteratura, che assumono un'importanza decisiva nella riflessione di Cora Diamond: la letteratura, il romanzo in particolare, sono proprio quel genere di attività dello spirito finalizzate a suggerire ai lettori visioni rinnovate degli avvenimenti, possibilità ulteriori, ma anche a risvegliare mondi affettivi, memorie, proiezioni. Per l'autrice proprio una comprensione immaginativa della vita sa cogliere, nella complessità delle esperienze che la narrazione riesce a esprimere molto più della filosofia, quel senso di umanità, quella cifra che ci fa esseri umani. E ciò che caratterizza l'essere umano, secondo Cora Diamond, è proprio «il suo rimodellare immaginativo»⁴⁰², la straordinaria capacità di comprendere ciò che azioni, gesti, sentimenti, pensieri e parole altrui possono suggerire.

In una prospettiva simile, articola la propria riflessione Martha Nussbaum. L'immaginazione, assunta in un senso eminentemente narrativo, diventa momento imprescindibile della vita morale e civile, proprio a motivo del fatto che narrazione e immaginazione letteraria possono costituire componenti essenziali di forme di argomentazione razionale.

La letteratura, e soprattutto il romanzo, mette a fuoco il possibile, sollecitando i lettori a interrogarsi su se stessi, a mettersi al posto di personaggi i più diversi, assimilandone le esperienze, suscitando nel lettore un'intensa attività emozionale e immaginativa: ed è proprio la natura di questa attività che diventa rilevante per il pensare pubblico. Il romanzo è «concreto» in una misura generalmente ineguagliata in altri generi narrativi: in esso si esprime l'interazione tra le aspirazioni umane generali e le forme particolari di vita sociale che favoriscono o impediscono la soddisfazione di

⁴⁰¹ Il testo originale: «for thinking well involves thinking charged with appropriated feeling», in C. Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge, 1991, p. 298. Il testo originale: «for thinking well involves thinking charged with appropriated feeling».

⁴⁰² Id., *L'immaginazione e la vita morale*, cit., p. 101.

tali aspirazioni. E quanto avviene normalmente nel romanzo è in fondo quello che si produce al livello sociale tra agenti che decidono di pensarsi come personaggi di una narrazione comune. Si tratta di interrogarsi sul senso della vita che la forma stessa dei romanzi esprime⁴⁰³: non solo sul modo in cui i personaggi sentono e immaginano, ma sul genere di sentimenti e di immaginazione che vengono posti in essere nell'atto stesso di raccontare la storia – nella forma e nel tono delle frasi – sul modello narrativo, sul senso della vita che anima il testo.

Così, scrive Martha Nussbaum:

«Il romanzo costruisce un paradigma stilistico di ragionamento etico che è contestuale senza essere relativistico, un paradigma da cui ricaviamo prescrizioni concrete potenzialmente universalizzabili applicando un'idea generale di pienezza umana ad una situazione concreta, nella quale veniamo sollecitati ad entrare mediante l'immaginazione. Questa è una forma notevole di ragionamento pubblico, sia all'interno di una singola cultura sia tra più culture»⁴⁰⁴.

La sfida è quella di comprendere le esperienze nella loro varietà e nella loro intrinseca molteplicità attraverso lo strumento ermeneutico dell'immaginazione narrativa.

L'atto di leggere e valutare ciò che si è letto diventa eticamente rilevante perché esige la capacità di astrarsi, di prendere le distanze dal testo, di discuterlo criticamente e di mettere a confronto ciò che si è letto con la propria esperienza e con quella di altri lettori: guardare alla lettura come a una sapiente combinazione di un'immersione nell'attività di immaginazione e di momenti di analisi critica distaccata e interattiva, significa per Martha Nussbaum assegnarle un ruolo pubblico significativo, entro la cornice di una società democratica. In questo senso, proprio grazie all'immaginazione, è possibile reinterpretare l'esperienza del lettore che

«in primo luogo, fornisce intuizioni che dovrebbero svolgere un ruolo (benché non in quanto fondamenti esenti da critica) nella costruzione di una teoria morale e politica adeguata; in secondo luogo, sviluppa capacità morali senza le quali i cittadini non riuscirebbero a decifrare la realtà indipendentemente dalle conclusioni normative di qualsiasi teoria morale o politica, per quanto eccellente. [...] Leggere romanzi non ci fornirà la chiave della giustizia

⁴⁰³ Cfr. M. Nussbaum, *Il giudizio del poeta. Immaginazione e vita civile*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 22.

⁴⁰⁴ Ivi, pp. 26-27.

sociale, ma può essere un modo per arrivare a un'idea di giustizia e alla sua applicazione nella società»⁴⁰⁵.

In una società che produce innovazioni a ritmi incomparabili con qualunque cultura precedente, immaginazione e creatività sono in grado di tenere insieme campi di esperienza, orientamenti, dispositivi, immagini e significati dai confini non sempre definiti.

L'interesse si sposta dunque verso le condizioni culturali e relazionali che permettono, oppure ostacolano, le capacità immaginative dell'individuo, senza privilegiare gli aspetti esclusivamente soggettivi dell'immaginazione. Così, se lo spazio della produzione immaginativa, così come dell'esperienza creativa è in larga misura influenzato dal contesto, l'immaginazione deve essere pensata come costruito interattivo, relazionale.

Di fronte alla città, nel suo intreccio mutevole di relazioni, di forme cangianti, di tempi e di spazi, immaginazione e creatività sono la capacità di uscire dalla visione statica di un ordine per aprirsi alla possibile costruzione di ordini diversi e rinnovati. Costituiscono uno sguardo nuovo in grado di generare una ristrutturazione complessiva delle proprie conoscenze che lascia spazio a un'altra modalità di concepire le cose e le loro relazioni, per dare vita a un altro ordine: tale ordine non solo non risulta quale creazione dell'individuo, ma diventa anche oggetto del riconoscimento altrui⁴⁰⁶.

Creatività e immaginazione esprimono un'energia che rimanda all'incontro e al confronto con il limite, entro il quale comincia ogni possibile apertura a ciò che non conosciamo e non siamo ancora.

Essenziali sono le pratiche di riconoscimento. L'immaginazione diventa dunque il motore di un'esperienza individuale e sociale che nasce dal riconoscimento reciproco, e che crea il desiderio di essere riconosciuti e di riconoscere gli altri.

Per costruire immagini della città che siano generative per il futuro, è necessario recuperare il senso di una memoria con cui si va perdendo il contatto; per alimentare l'attesa e il desiderio di ricerca, è necessario curare l'immaginario e proteggere lo sguardo. Si tratta di arricchire questo patrimonio, soprattutto immergendolo nel tempo, proiettandolo anche sullo sfondo di scenari dotati di una forte carica simbolica.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 31.

⁴⁰⁶ Cfr. A. Melucci, *Creatività: miti, discorsi, processi*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 225.

Se l'immaginazione è condizione fondamentale per cogliere l'esperienza dell'altro, essa può assumere un ruolo rilevante anche nella vita politica, perché l'immaginazione entra nel pensiero, nell'azione, nella percezione del mondo, soprattutto nell'ideazione e nella realizzazione del progetto.

Per ripensare lo spazio pubblico, occupato da eterogeneità e differenze, e rinnovare la sfera pubblica attraverso linguaggi e pratiche condivise, è dunque necessario un lavoro incessante di traduzione. Ecco che l'immaginazione, qualità quasi poetica, che si esprime come capacità di pensare insieme e comprendere, percezione più viva della pluralità delle possibilità offerte dall'incontro con l'altro, appare come una virtù e una facoltà eminentemente politica.

In questo senso l'immaginazione, oltre che come modalità di comprensione delle esperienze degli altri, diventa decisiva per ripensare il senso e le forme del progetto, poiché progettare presuppone un certo modo di guardare. Se la crisi del progetto è crisi dello sguardo sulla città, uno sguardo che si fa passivo, acritico, indifferente, meramente contemplativo, la pratica dell'immaginazione costituisce un esercizio prezioso per imparare a guardare altrimenti.

È progettuale uno sguardo attivo, critico, interpretativo, performativo sulla città: progettare la città attiva una ricerca incessante di spazi disponibili, aperti al progetto.

Uno sguardo attivo diventa contestualmente processo continuo di costruzione della città: è, infatti, progettuale lo sguardo che apre prospettive di azione e di trasformazione della città, a partire dalla ricerca di spazi abbandonati, vuoti, dismessi, e proprio in quanto tali disponibili al progetto, «spazi intermedi» in cui è possibile ripensare e rigenerare lo spazio pubblico contemporaneo.

Si tratta chiaramente di una modalità «interpretativa» di guardare, che esprime l'intrinseca capacità di scorgere e decifrare i segni, di riconoscere forme, senso e significati, di leggere la trama, le fitte relazioni che intrecciano la tessitura:

«La realtà si può solo interpretare, solo le immagini che tentano di interpretare la realtà sono ad essa intrinsecamente legate perché ne rappresentano non solo il contenuto esteriore, ma soprattutto ne comprendono la forma, l'organizzazione strutturale e, in questo senso, i suoi principi evolutivi: è questa la concezione conoscitiva del progetto della città e il contributo delle immagini ad esso. Nell'interpretazione c'è il progetto ininterrotto della città, l'esplorazione di mondi possibili in cui la città riconosce sempre la sua organizzazione strutturale, in un certo senso la sua "anima". Ma la realtà si

può interpretare solo assumendo un punto di vista intenzionale orientato a interpretare le potenzialità evolutive, autopoietiche insite nell'anima della città»⁴⁰⁷.

Ma lo sguardo che persegue l'interpretazione progettuale della città sa che interpretare è già narrare nuovamente e altrimenti quanto si è letto, è già rifigurare forme, esperienze, contesti. Vivere e leggere la città significa prefigurare su di essa progetti d'azione che ci legano interattivamente ai suoi spazi: vivere e leggere la città è già inevitabilmente progettarla.

In questo caso la creatività si manifesta, in primo luogo, come capacità non solo di comprendere i contesti nei quali si è inseriti e si opera, ma anche di analizzarli criticamente e di leggerli come luoghi processuali, stratificati, sottoposti a ritmi differenti di cambiamento. È proprio questa capacità critica che si colloca all'incrocio tra persistenza e cambiamento, tra adesione al contesto e innovazione, tra capacità di calarsi in esso, agendo con efficacia al suo interno, e capacità di sperimentare forme di rinnovamento, per spingerlo oltre i propri confini.

In questo senso, condizione di possibilità e segreta ispirazione di ogni progetto è

«la capacità di “dar forma” al confine tra domini contrapposti, in questo caso il “senso della realtà” e il “senso della possibilità”: la capacità di “sentire” e “vedere” il “qui e ora” non come un qualcosa di “già compiuto” e “definito”, di cui limitarsi a prendere atto, ma come un processo in divenire, che può assumere forme e modalità differenti rispetto a quelle che attualmente esibisce e che dunque non solo autorizza, ma esige da parte dell'osservatore la capacità di *percepire e pensare* altrimenti»⁴⁰⁸.

Immaginare è dunque modificare gli orizzonti dello sguardo, dei pensieri e dell'esperienza. Italo Calvino ha saputo cogliere con grande acutezza questi motivi. Egli

⁴⁰⁷ G. Maciocco, S. Tagliagambe, *People and Space. New Forms of Interaction in the City Project*, cit, p. 17. «Reality can only be interpreted: only the images that try to interpret reality are intrinsically tied to it because they show not only the external content, but above all include the form, the structural organisation and, in this sense, its evolutive principles: this is the cognitive conception of the project for the city and the contribution of images to it. In this interpretation there is the continuous project for the city, the exploration of possible worlds in which the city always acknowledges its structural organisation, in a certain sense its “soul”. But reality can only be interpreted adopting an intentional point of view oriented towards interpreting evolutive, autopoietic potentiality innate in the soul of the city».

⁴⁰⁸ Ivi, p. 181: «the capacity to “hear” and “see” the “here and now” not as something “already complete” or “definite”, witch we limit ourselves to acknowledging, but as a becoming process that may take on forms and modalities different from those it currently manifest and that therefore not only authorises but demands on the part of the observer, the capacity to perceive and think otherwise».

dedica a fantasia e immaginazione la conferenza delle *Lezioni americane* intitolata *Visibilità*⁴⁰⁹. Immaginazione è pensare per immagini, capacità di tradurre in immagini gli stimoli che il mondo propone, una forma di logica dell'immagine: è dunque innanzitutto quello sguardo straniato che permette di vedere il mondo interiore ed esteriore in modo stra-ordinario, non solito, non usuale, ma aperto alle infinite possibilità. Così Calvino: «c'è un'altra definizione in cui mi riconosco pienamente ed è l'immaginazione come repertorio del potenziale, dell'ipotetico, di ciò che non è né è stato né forse sarà, ma che avrebbe potuto essere»⁴¹⁰.

Ma se l'immaginazione è una forma di visibilità, un modo dello sguardo, e lo sguardo, il vedere e il guardare costituiscono un motivo decisivo nella letteratura di Calvino⁴¹¹, sarebbe importante chiedersi cosa significa «vedere» per l'autore.

Tra le molteplici possibilità, ci sembra significativa la spiegazione che lo stesso Calvino offre in un racconto su un viaggio in Giappone, quando viene colpito dall'immagine di un'anziana signora in *kimono*. Poi solo successivamente si accorge che per le persone anziane il *kimono* è spesso un vestimento abituale. «Quando tutto avrà trovato un ordine e un posto nella mia mente, comincerò a non trovare più nulla degno di nota, a non vedere quello che vedo. Perché vedere vuol dire percepire delle differenze»⁴¹².

La percezione delle differenze è il modo con cui il campo visivo continuo si rende discontinuo e perciò percettivamente significativo. Ma vedere non è solo percepire differenze, è anche istituire nessi: significa non solo delimitare un campo visivo, ma saperne cogliere interdipendenze, relazioni e compenetrazioni.

Sono le differenze entro e fra questi insiemi ad articolare la possibilità stessa dello sguardo e quella successiva del racconto.

Immaginare è sperimentare la dimensione dell'oltre: sia come pensare, rappresentare e desiderare altrimenti, sia come avventurarsi oltre i confini del sé verso presenze, esperienze, linguaggi altrui.

Nell'immaginazione si intrecciano così i motivi della visibilità, delle infinite possibilità dello sguardo e delle sue capacità e intenzionalità interpretative, ma anche

⁴⁰⁹ Cfr. I. Calvino, *Visibilità*, in *Lezioni americane*, cit., pp. 89-110.

⁴¹⁰ Ivi, p. 102.

⁴¹¹ A questo proposito è possibile fare riferimento a M. Belpoliti, *L'occhio di Calvino*, Torino, Einaudi, 2006.

⁴¹² I. Calvino, *Collezione di sabbia*, in *Saggi 1945-1985*, cit., p. 416.

quelli legati all'incontro e allo scontro tra diversità, all'esperimento di sé nell'alterità, esperimento in cui vengono saggiate nuove possibilità di essere a contatto con gli altri.

Così, entro lo spazio della città, immaginare è uno sguardo che già si traduce in azioni e parole; è possibilità di prefigurare progetti generativi di nuova socialità; è fatica di accettare e di affrontare l'incontro, l'intreccio, lo scontro e il conflitto fra esperienze di sé ed esperienze degli altri.

Al di là dei rischi incombenti della perdita di memoria o dello sradicamento, è proprio la città a dare corpo e senso allo spazio del convivere. Il discorso sulla città riprende proprio da qui, dall'idea che la relazione, il rapporto io-tu, trovi ancora nella città la sua forma espressiva, e che sia proprio la città la matrice di questo intreccio reticolare e millenario di rapporti e di storie: certo, una città mai identica a se stessa, in moto perpetuo, costantemente alle prese con il suo sconfinamento, con le sue nuove riscritture, con le sue incessanti metamorfosi; ma una città cui non sembra possibile rinunciare senza perdere la possibilità stessa e la densità delle relazioni fin qui offerte da questa forma di vita associata e dalla sua spazialità. Continuare a immaginare la città è guardare al passato e al futuro attraverso l'esercizio del pensiero e della responsabilità, ma anche mantenere viva nel presente l'apertura a quanto è ancora inatteso e incompiuto, alle infinite possibilità ancora a venire. Per continuare il racconto della città come spazio in cui potrà prendere forma un reciproco risponderci e riconoscersi anche dentro il labirinto di ciò che accade... *Polis in fabula*.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *La città infinita*, Milano, Bruno Mondadori, 2004.
- AA.VV., «Aut Aut», *Compiti del traduttore*, 334, Milano, Il Saggiatore, 2007.
- AA.VV., «Aut Aut», *Gayatri Chakravorty Spivak. Tre esercizi per immaginare l'altro*, 329, Milano, Il Saggiatore, 2006.
- AA.VV., Codeluppi E., Dusi N., Granelli T., (a cura di), *Riscrivere lo spazio urbano. Pratiche e performance urbane*, «E/C Rivista dell'Associazione italiana Studi Semiotici», n. 2, 2008.
- AA. VV., *Storia di Roma dall'antichità a oggi*, André Vauchez (a cura di), 6 volumi, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Abbate F., *Roma. Guida non conformista alla città*, Roma, Cooper, 2007.
- Allan Poe E., *Racconti*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Amendola G., *La città postmoderna. Magia e paure della metropoli contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Amoroso B., Berdini P., Castagnola A., Castronovi A., Caudo G., Cellamare C., Ricoveri G., Rossi-Doria B., Sartogo V., Scandurra E., Troisi R., *Modello Roma. L'ambigua modernità*, Roma, Odradek, 2007.
- Appadurai A., *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001.
- Archetti M., *Lo spazio ritrovato. Antropologia della contemporaneità*, Roma, Meltemi, 2004.
- Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1964.
- Arendt H., *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983.
- Arendt H., *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- Arendt H., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova, Il Melangolo, 1990.
- Arendt H., *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995.
- Arendt H., *Archivio Arendt 1930-1948*, vol. 1, S. Forti (a cura di), Feltrinelli, Milano, 2001.
- Arendt H., *Archivio Arendt 1930-1954*, vol. 2, S. Forti (a cura di), Feltrinelli, Milano, 2003.
- Arendt H., *Alcune questioni di filosofia morale*, Torino, Einaudi, 2006.
- Aristotele, *Politica*, in *Opere*, Roma, Laterza, 1982.
- Augè M., *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Milano, Eleuthera, 1993.
- Augè M., *Un etnologo nel metrò*, Milano, Eleuthera, 1995.
- Augè M., *Disneyland e altri nonluoghi*, Milano, Bollati Boringhieri, 1999.
- Augè M., *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Milano, Bollati Boringhieri, 2004.
- Augè M., *Tra i confini. Città, luoghi, interazioni*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.
- Auster P., *Trilogia di New York*, Torino, Einaudi, 1996.
- Bachelard G., *La poetica dello spazio*, Bari, Edizioni Dedalo, 2006.
- Badie B., *La fine dei territori. Saggio sul disordine internazionale e sull'utilità sociale del rispetto*, Trieste, Asterios, 1996.

- Bagnasco A., *Tracce di comunità. Temi derivati da un concetto ingombrante*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Bagnasco A., Le Galès, P. (a cura di), *La città nell'Europa contemporanea*, Napoli, Liguori 2001.
- Bhabha H. K., *Nazione e narrazione*, Roma, Meltemi 1997.
- Bhabha H. K., *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.
- Baldi V., *Appartenenze sconosciute. Politiche della traduzione culturale*, Roma, Editori Riuniti University Press, 2007.
- Balducci A., Fedeli, V. (a cura di), *I territori della città in trasformazione. Tattiche e percorsi di ricerca*, Milano, Franco Angeli, 2007.
- Baldwin J., *La prossima volta, il fuoco*, Milano, Mondadori, 2003.
- Balibar E., *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo stato, il popolo*, Milano, Manifestolibri, 2004.
- Ballard J. G., *Super Cannes*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Ballard J. G., *Millenium people*, Milano, Feltrinelli 2003.
- Ballare J. G., *L'isola di cemento*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- Barthes R., *Sistema della Moda*, Torino, Einaudi, 1970.
- Barthes R., *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi, 1975.
- Barthes R., *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi, 1979.
- Barthes R., *La camera chiara*, Torino, Einaudi, 1980.
- Barthes R., *S/Z*, Torino, Einaudi, 1981.
- Barthes R., *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi, 1994.
- Barthes R., *La Tour Eiffel*, in Marrone G. (a cura di), *Scritti. Società, testo, comunicazione*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 411-435.
- Barthes R., *La cattedrale dei romanzi*, in Marrone G. (a cura di), *Scritti. Società, testo, comunicazione*, Torino, Einaudi, 1998.
- Barman M., *L'esperienza della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Basilico G., *Cityscape*, Moggia F., Basilico G. (a cura di), Milano, Baldini & Castoldi, 1999.
- Baudelaire C., *I fiori del male e altre poesie*, Torino, Einaudi, 1984.
- Baudelaire C., *Lo spleen di Parigi*, Milano, Mondadori, 1992.
- Baudelaire C., *Il pittore della vita moderna*, Venezia, Marsilio, 2002.
- Baudrillard J., *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981.
- Baudrillard J., *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- Baudrillard J., *La società dei consumi*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- Bauman Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza 1999.
- Bauman Z., *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Bauman Z., *Intervista sull'identità*, Roma-Bari, Laterza 2003.
- Bauman Z., *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza 2003.
- Bauman Z., *Fiducia e paura nella città*, Milano, Bruno Mondadori 2005.
- Bauman Z., *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Trento, Centro Studi Erickson, 2007.
- Bauman Z., *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Beck U., *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci, 2004.

- Beck U., Castells M., Sennett R., *Sull'orlo di una crisi. Vivere nel capitalismo globale*, Trieste, Asterios, 2004.
- Beck U., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carocci, 2009.
- Belpoliti M., *L'occhio di Calvino*, Torino, Einaudi, 2006.
- Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Benhabib S., *Democratic Equality and Cultural Diversity: Political Identities in The Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Benhabib S., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Raffaello Cortina, 2006.
- Benhabib S., *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- Benjamin W., *Infanzia berlinese*, Torino, Einaudi, 1973.
- Benjamin W., *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 1976.
- Benjamin W., *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, Torino, Einaudi, 1981.
- Benjamin W., *Diario moscovita*, Torino, Einaudi, 1983.
- Benjamin W., *Opere complete. IX. I "Passages" di Parigi*, Torino, Einaudi 2000.
- Benjamin W., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995.
- Benjamin W., *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 39-53.
- Benjamin W., *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 89-130.
- Benjamin W., *Parigi. La capitale XIX secolo*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 145-162.
- Benjamin W., *Strada a senso unico*, Torino, Einaudi, 2006.
- Benveniste E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976.
- Benveniste E., *Due modelli linguistici per la città*, in *Problemi di linguistica generale II*, Milano, Il Saggiatore, 1985, pp. 307-316.
- Bernardelli A., Ceserani R., *Il testo narrativo*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Bernardelli A., *La narrazione*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Bhabha H. K., *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.
- Bocchi G., Ceruti M., *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1985; seconda edizione, Milano, Bruno Mondadori, 2007.
- Bocchi G., Ceruti M., *Origini di storie*, Milano, Feltrinelli, 1993
- Bocchi G., Ceruti M., *Solidarietà o barbarie. L'Europa delle diversità contro la pulizia etnica*, Milano, Raffaello Cortina, 1994.
- Bocchi G., Ceruti M., *Educazione e globalizzazione*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.
- Bocchi F., Smura R. (a cura di), *Imago Urbis. L'immagine della città nella storia d'Italia*, Roma, Viella, 2003.
- Boella L., *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995.

- Boella L., *La differenza che si è fatta libertà, mondo, giudizio*, in *Femminile plurale. Percorsi tra identità e differenza*, Mantova, Tre Lune, 2003.
- Boella L., *Grammatica del sentire. Compassione, simpatia, empatia*, Milano, CUEM, 2004.
- Boella L., *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Milano, Raffaello Cortina, 2006.
- Borges J. L., *Elogio dell'ombra*, Torino, Einaudi, 1977.
- Borges J. L., *Tutte le opere*, voll. 1-2, Milano, Mondadori, 1985.
- Borges J. L., *I due re e i due labirinti*, in *L'Aleph*, Milano, Adelphi, 1998.
- Borges J. L., *Evaristo Carriego*, Torino, Einaudi, 2006.
- Borges J. L., *L'altro, lo stesso*, Milano, Adelphi, 2002.
- Borgna G., Fuortes C., Grossi R., Zaccone Tendesi A., *Capitale di cultura. Quindici anni di politiche a Roma*, Roma, Donzelli, 2008.
- Bourdieu P., *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.
- Bourdieu P., *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- Brambilla C., *Ripensare le frontiere in Africa. Il caso Angola/Namibia e l'identità Kwanyama*, Torino, L'Harmattan, 2009.
- Brenner N., *Global Cities, Global States: global City Formation and State Territorial Restructuring in Contemporary Europe*, in «Review of International Political Economy», 5. 1998, pp. 1-37.
- Brenner N., *Globalization as reterritorialization: the re-scaling of urban governance in the European Union*, in «Urban Studies», 36, 1999, pp. 431-451.
- Brenner N., *Beyond state-centrism? Space, territoriality and geographical scale in globalization studies*, in «Theory and Society», 28, 1999, pp. 39-78.
- Brenner N., Nik T., *Cities and The Geographies of Actually Existing Neoliberalism*, in «Antipode», 34, 2002, pp. 349-379.
- Bricocoli M., Padovani L., *La fatica di superare la città a due velocità*, in «Animazione Sociale», n. 12, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2006, pp. 40-48.
- Bricocoli M., De Leonardis O., *Quando le politiche sono il problema*, in «Animazione Sociale», n. 12, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2006, pp. 62-67.
- Broise H., Viguer J-C, *Strutture familiari, spazio domestico e architettura civile alla fine del medioevo*, in AA.VV., *Storia dell'arte italiana, Momenti di Architettura*, Torino, Einaudi, 1983.
- Brooks P., *Trame. Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, Torino, Einaudi, 1995.
- Brunetta G. P., Costa A., (a cura di), *La città che sale. Cinema, avanguardie, immaginario urbano*, Trento, Manfrini, 1990.
- Cacciari M., *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffer e Simmel*, Roma, Officina, 1973.
- Cacciari M., *Metropoli della mente*, in «Casabella» n. 523, Milano, Electa, 1986, pp. 14-16.
- Cacciari M., *L'arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997.
- Cacciari M., *Pensare e abitare*, Mendrisio, Università della Svizzera italiana – Accademia di Architettura, 2001.
- Cacciari M., *Geofilosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 2003.
- Cacciari M., *La città*, Rimini, Pazzini Editore, 2004.
- Cacciari M., *Nomadi in prigione*, in A. Bonomi, A. Abruzzese (a cura di), *La città infinita*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, pp. 51-58.

- Cacciari M., *Ideologia e utopia*, Mendrisio, Università della Svizzera italiana – Accademia di Architettura 2005.
- Calabrese O., *L'età neobarocca*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- Callari Galli M., *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*, Roma, Meltemi, 1996.
- Callari Galli M., *Antropologia senza confini. Percorsi nella contemporaneità*, Palermo, Sellerio, 2005.
- Callari Galli M. (a cura di), *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Rimini, Guaraldi Universitaria, 2007.
- Callari Galli M. (a cura di), *Stranieri a casa. Contesti urbani, processi migratori e giovani migranti*, Rimini, Guaraldi Universitaria, 2009.
- Calvino I., *Le città invisibili*, Milano, Mondadori, 1973.
- Calvino I., *Marcovaldo ovvero le stagioni in città*, Milano, Mondadori, 1993.
- Calvino I., *La speculazione edilizia*, Milano, Mondadori, 1994.
- Calvino I., *Collezione di sabbia*, in *Saggi 1945-1985*, Vol I, Milano, Meridiani, Mondadori, 1995.
- Calvino I., *Una pietra sopra*, in *Saggi 1945-1985*, Vol I, Milano, Meridiani, Mondadori, 1995.
- Calvino I., *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Mondadori, 2000.
- Cambi F., Piscitelli M., (a cura di), *Complessità e narrazione*, Roma, Armando Editore, 2005.
- Canetti E., *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981.
- Canovacci M., *La città polifonica*, Roma, Edizioni Seam, 1993.
- Careri F., *Walkscapes. Camminare come pratica estetica*, Torino, Einaudi, 2006.
- Castells M., *Contraddizioni e disuguaglianze nella città*, in «Il Mulino», Bologna, Editrice Il Mulino, n. 1, 1974, pp. 5-24.
- Castells M., *La questione urbana*, Venezia, Marsilio, 1975.
- Castells M., *Galassia internet*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Castells M., *Il potere delle identità*, Milano, Università Bocconi Editore, 2003.
- Castells M., *La nascita della società in rete*, Milano, Università Bocconi, 2003.
- Castells M., *Volgere di millennio*, Milano, Università Bocconi, 2008.
- Castells M., *Comunicazione e potere*, Milano, Università Bocconi, 2009.
- Cavicchioli S., *Lo spazio, i sensi, gli umori*, Milano, Bompiani, 2002.
- C. Cellamare, *Città quotidiana*, in Calducci A., Fedele V. (a cura di), *I territori della città in trasformazione*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 39-52.
- Ceruti M., *La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità*, in Bocchi G., Ceruti M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli 1985, pp. 25-48.
- Ceruti M., *Milano: identità, saperi, territori. Dalla modernità alla globalizzazione*, in Magatti M., Senn L., Sapelli G., Ranci C., Manghi B., Dente B., Colombo A., Ciborra C., Calducci A., Artoni R., *Milano nodo della rete globale. Un itinerario di analisi e proposte*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 201-230.
- Ceserani R., *Raccontare il postmoderno*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- Ceserani R., *Lo straniero*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Chase J., Crawford M., Kaliski J., *Everyday Urbanism*, New York, Monacelli Press, 1999.

- Choay F., *La città. Utopie e realtà*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1973.
- Choay F., *La regola e il modello. Sulla teoria dell'architettura e dell'urbanistica*, Roma, Officina, 1993.
- Choay F., *Del destino della città*, Firenze, Alinea Editore, 2008.
- Codeluppi V., *Lo spettacolo della merce*, Milano, Bompiani, 2000.
- Codeluppi V., *Il potere del consumo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Consonni G., *I razionalisti e la città: elementi per un bilancio*, in *La città razionalista. Modelli e frammenti*, Modena, RFMGP ed. 2004, pp. 15-31.
- Consonni G., *La radura e la rete. Inutilità e necessità della città*, Milano, Unicopli, 2000.
- Consonni G., *La difficile arte. Fare città nell'era della metropoli*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli Editore, 2008.
- Cornia U., *Roma*, Palermo, Sellerio Editore, 2004.
- Costa P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, voll. 1-4, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Costa P., *Cittadinanza*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Dal Lago A., *La metropoli di Simmel e la nostra*, in M. Foucault, *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Milano, Mimesis, 1994, pp. 98-101.
- Dal Lago A., *La città e le ombre. Crimini, criminali, cittadini*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Dal Lago A., Quadrelli E., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Damisch H., *Skyline. La Ville Narcisse*, Paris, Seuil, 1996.
- Daolio A., *Arte città armonia*, Milano, Franco Angeli, 1997.
- Davis M., *Città di quarzo. Indagando sul futuro di Los Angeles*, Roma, Manifestolibri, 2006.
- De Certeau M., *La scrittura della storia*, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore, 1977.
- De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni lavoro, 2001.
- Deleuze J., Guattari F., *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2003.
- Deleuze J., Guattari F., *Geofilosofia. Il progetto nomade e la geografia dei saperi*, Milano, Mimesis, 1994.
- Deleuze J., *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002.
- Deleuze J., *Che cos'è un dispositivo*, Napoli, Cronopio, 2007.
- Demetrio D., *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Milano, Raffaello Cortina, 1996.
- Demetrio D., *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, Milano, Raffaello Cortina, 2005.
- Descartes R., *Discorso sul metodo*, in *Opere*, Milano, Mondadori, 1986.
- Derrida J., *Addio a Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaka Book, 1998.
- Derrida J., *Sull'ospitalità*, Anne Dufourmantelle (a cura di), Milano, Baldini & Castoldi, 2000.
- Derrida J., *Des Tours de Babel*, in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Milano, Bompiani, 2002, pp. 367-418.
- Derrida J., *Adesso l'architettura*, Milano, Libri Scheiwiller, 2008.
- Derossi P., De Luca, C., Tondo, E., *Architettura e narrativa*, Milano, Unicopli 2000.

- C. Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge, 1991.
- Diamond C., *L'immaginazione e la vita morale*, Roma, Carocci, 2006.
- Dickens C., *Le avventure di Oliver Twist*, Milano, Mondadori, 2001.
- Dickens C., *Casa desolata*, Einaudi, 2006.
- Dickens C., *Le due città*, Roma, Newton, 2008.
- Diodato R., *Estetica del virtuale*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.
- Donolo C. A., *Politiche integrate come contesto dell'apprendimento istituzionale. Il welfare locale. Innovazione sociale, soggetti, istituzioni*, in «Gli argomenti umani», n. 9, Editoriale Il Ponte, 2203, pp. 35-50.
- Donolo C. A., *Politiche sociali: governare per frammenti?*, in «La Rivista delle Politiche Sociali», Ediesse, Roma, 2007, pp. 235- 243.
- Duque F., *Abitare la terra. Ambiente, Umanismo, Città*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2007.
- Eco U., *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano, Bompiani, 1962.
- Eco U., *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979.
- Eco U., *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1995.
- Eco U., *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani, 1995.
- Eco U., *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Milano, Bompiani, 2002.
- Eco U., *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2003.
- Eco U., *Sulla letteratura*, Milano, Bompiani, 2003.
- Ehrenreich B., *Dancing in the Streets. A History of Collective Joy*, New York, Metropolitan Books, 2007.
- Esposito R., *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli, 1996
- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998.
- Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.
- Fabbri P., *Elogio di Babele*, Roma, Meltemi 2000.
- Farinelli F., *La crisi della ragione cartografica*, Torino, Einaudi, 2008.
- Ferraro G., *Il libro dei luoghi*, Milano, Jaka Book, 2002.
- Ferraresi M., *La marca. Identità e immagine*, Roma, Carocci, 2002.
- Ferraresi M., *La società del consumo*, Roma, Carocci, 2005.
- Ferraresi M., *Spazi e non spazi: le articolazioni della consumosfera*, in G. Marrone e I. Pezzini (a cura di), *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, Roma, Meltemi, 2006, pp.77-88.
- Florida R. L., *Cities and The Creative Class*, New York-London, Routledge, 2005.
- Fiorani E., *Abitare il corpo. La moda*, Milano, Lupetti, 2004.
- Fiorani E., *I panorami del contemporaneo*, Milano, Lupetti, 2005.
- Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999.
- Forti S., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- Foucault M., *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1976.

- Foucault M., *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977.
- Foucault M., *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Milano, Mimesis, 1994.
- Foucault M., *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Foucault M., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, (a cura di Salvatore Vaccaro), Milano, Mimesis, 2002.
- Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Foucault M., *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Foucault M., *Utopie Eterotopie*, Napoli, Cronopio, 2008.
- Franco Repellini G., *Sulle strade della città. Luoghi, progetti, sentimenti*, Milano, Franco Angeli, 2003.
- Freud S., *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1978.
- Friednam J. (a cura di), *Globalization, The State and Violence*, AltaMira Press, Walnut Creek, 2003.
- Friednam J., *La quotidianità del sistema globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.
- Galliani P., Piva A., Bonicalzi F. (a cura di), *Architettura e politica*, Milano, Gangemi Editore, 2007.
- Gambetti R., Olmo, C., *Le Corbusier e «L'esprit Nouveau»*, Torino, Einaudi 1988.
- Gargani A. G., *Il testo del tempo*, Roma, Laterza, 1992.
- Garreau J., *Edge city. Life on the new frontier*, New York, Anchor Books Ed., 1992.
- Gasparini G., *La sociologia degli spazi. Luoghi, città, società*, Roma, Carocci 2000.
- Geeds P., *Città in evoluzione*, Milano, Il Saggiatore, 1970.
- Geertz C., *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- Geertz C., *Antropologia e filosofia*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Giddens A., *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1990.
- Giddens A., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Giddens A., *Identità e società moderna*, Napoli, Ipermedium Libri, 1999.
- Giddens A., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Giordano V., *La metropoli e oltre*, Roma, Meltemi, 2005.
- Goffman E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- Goffman E., *Il rituale dell'interazione*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Gottmann J., *Megalopolis. Funzioni e relazioni di una pluri-città*, 2 voll., Torino, Einaudi 1970.
- Gogol' N. V., *Racconti di Pietroburgo*, Milano, Mondadori, 2004.
- Gottmann J., *La città invincibile*, Milano, Franco Angeli, 1987.
- Gottmann J. e Muscarà C. (a cura di), *La città prossima ventura*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

- Greimas A. J., *Semiotica e scienze sociali*, Torino, Centro Scientifico Editore, 1991.
- Greimas A. J., *Per una semiotica topologica*, in *Semiotica e scienze sociali*, Torino, Centro Scientifico Editore, 1991.
- Greimas A. J., *Del senso*, Milano, Bompiani, 1996.
- Gregotti V., *Identità e crisi dell'architettura europea*, Einaudi, Torino, 1999.
- Habermas J., *Fatti e forme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e Associati, 1996.
- Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1997.
- Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Habermas J., *La condizione intersoggettiva*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Habermas J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- Haidar M., Cipollini L., Kossel E., *Città e memoria. Beirut, Berlino, Sarajevo*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- Hammad M., *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Roma, Meltemi, 2003.
- Hannerz U., *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- Hannerz U., *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Harvey D., *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1993.
- Harvey D., *L'esperienza urbana*, Milano, Il Saggiatore, 1998.
- Harvey D., *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, Milano, Il Saggiatore, 2006.
- Hegel G.W.F., *Estetica*, Torino, Einaudi, 1977.
- Heidegger M., *Costruire Abitare Pensare*, in *Saggi e discorsi*, G. Vattimo (a cura di), Milano, Mursia, 1976.
- Heller A., Fehér R., *La condizione politica postmoderna*, Genova, Marietti, 1992.
- Hénaff M., *La ville qui vient*, Paris, L'Herne, 2008.
- Hillman J., *L'anima dei luoghi. Conversazione con Carlo Truppi*, Milano, Rizzoli, 2004.
- Hine T., *Lo voglio! Perché siamo diventati schiavi dello shopping*, Milano, Orme Editori, 2002.
- Hughes R., *Barcellona*, Milano, Bruno Mondadori, 1992.
- Hogo V., *I Miserabili*, Torino, Einaudi, 2006.
- Hogo V., *Notre-Dame de Paris*, Torino, Einaudi, 2007.
- Huyssen A., *Present Pasts. Urban Palimpsests and The Politics of Memory*, Stanford University Press, Stanford, 2003.
- Illuminati A., *La città e il desiderio*, Roma, Manifestolibri, 1992.
- Indovina F. (a cura di), *Nuovo lessico urbano*, Milano, Franco Angeli, 2006.
- Indovina F., *Dalla città diffusa all'arcipelago metropolitano*, Milano, Franco Angeli, 2009.
- Ingersoll R., *Sprawltown. Cercando la città in periferia*, Roma, Meltemi, 2004.
- Innerarty D., *Il nuovo spazio pubblico*, Roma, Meltemi, 2008.
- Jacobs J., *Vita e morte delle grandi città*, Milano, Edizioni di Comunità, 2000.
- James H., *La tigre nella giungla*, Milano, Mondadori, 2002.

- Jankélévitch V., *Il non so che e il quasi niente* Genova, Marietti, 1987.
- Jankélévitch V., *La menzogna e il malinteso*, Milano, Cortina, 2000.
- Jedlowski P., *Il sapere dell'esperienza*, Milano, Il Saggiatore, 1994.
- Jedlowski P., *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.
- D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- Jordan J. A., *Structures of Memory. Understanding Urban Change in Berlin and Beyond*, Stanford University Press, Stanford, 2006.
- Kern S., *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Koolhaas R., *La città generica*, in «Domus», n. 791, 1997.
- Kristeva J., *Stranieri a se stessi*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- Kristeva J., *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Roma, Donzelli, 2005.
- La Cecla F., *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Milano, Elèuthera, 1993.
- La Cecla F., *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- La Cecla F., *Perdersi, L'uomo senza ambiente*, Roma- Bari, Laterza, 2000.
- La Cecla F., *Surrogati di presenza. Media e vita quotidiana*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- La Cecla F., *Contro l'architettura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafora e vita quotidiana*, Milano, Bompiani, 1998.
- Landowski E., *La società riflessa*, Roma, Meltemi, 1999.
- Laplanche J., *Psicoanalisi: storia o archeologia?*, in (G. Fuà, a cura di), *Vocabolario della psicoanalisi, Enciclopedia della psicoanalisi*, Bari-Roma, Laterza, 1968.
- Lascoumes P., Le Galés P. (a cura di); *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Science Po, 2005.
- Leccardi C., *La "high-time-society", i suoi rischi e i suoi antidoti, in Cronofagia, La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Milano, Guerini, 2003.
- Le Corbusier, *Urbanistica*, Milano, Il Saggiatore, 1967.
- Le Corbusier, *Maniera di pensare l'urbanistica*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Le Galès P., *European Cities: Social Conflicts and Governance*, Oxford University Press, 2002.
- Le Galès P., *Le città europee. Società urbane, globalizzazione, governo locale*, Bologna, Il Mulino 2006.
- Levi C., *Roma fuggitiva. Una città e i suoi dintorni*, Roma, Donzelli Editore, 2002.
- Levy P., *Il virtuale*, Milano, Cortina, 1997.
- Levy P., *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- Levy P., *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Lodoli M., *Isole. Guida vagabonda di Roma*, Torino, Einaudi, 2005.
- Lotman J., *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Roma-Bari, Laterza 1980.
- Lotman J., *La Semiosfera*, Venezia, Marsilio 1985.

- Lotman J., *Il simbolismo di Pietroburgo e i problemi della semiotica della città*, in *La Sferiosfera*, Venezia, Marsilio 1985.
- Lotman J., *La cultura e l'esplosione*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Lotman J., *Il girotondo delle muse*, Bergamo, Moretti & Vitali, 1998.
- Lotman J., *L'architettura nel contesto della cultura*, in *Il girotondo delle muse*, Bergamo, Moretti & Vitali, 1998.
- Lotman J., *Non-memorie*, Novara, Interlinea, 2001.
- Lotman J., *L'insieme artistico come spazio quotidiano*, in *Il girotondo delle muse*, Bergamo, Moretti & Vitali, 1998.
- Lynch, K., *L'immagine della città*, Venezia, Marsilio, 2004.
- Lyotard, J-F., *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli 1991.
- Maciocco G., Tagliagambe S., *La città possibile. Territorialità e comunicazione nel progetto urbano*, Bari, Dedalo, 1997.
- Maciocco G., Tagliagambe S., *People and Space. New Forms of Interaction in the City Project*, Springer-Verlag, New York, 2009.
- Maffesoli M., *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Milano, Guerini e Associati, 2004.
- Magatti M., *L'io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Magatti M., *Novum Mediolanum. Logiche di sviluppo e di governo di un nodo globale*, in Magatti M., Senn L., Sapelli G., Ranci C., Manghi B., Dente B., Colombo A., Ciborra C., Calducci A., Artoni R., *Milano nodo della rete globale. Un itinerario di analisi e proposte*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 19-52.
- Magatti M. (a cura di), *La città abbandonata. Dove sono e come cambiano le periferie*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- Magatti M., *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Magris C., *Prefazione*, a Benjamin W., *Immagini di città*, Torino, Einaudi, 2007.
- Malerba L., *Città e dintorni*, Milano, Mondadori, 2001.
- Marrone G., *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Torino, Einaudi 2001.
- Marrone G. (a cura di), *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, Roma Meltemi 2006.
- Marrone G., *Discorso di marca. Modelli semiotici per il branding*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Marrone G. (a cura di), *I linguaggi della città. Senso e metropoli II*, Roma, Meltemi 2008.
- Marrone G., *Città/brand – Esercizio di sociosemiotica discorsiva*, in M. Leone (a cura di), *La città come testo. Scritture e riscritture urbane*, Roma, Aracne, 2009, pp. 147-169.
- Martinotti G., *Metropoli. La nuova morfologia sociale della città*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- Masiero R., *Estetica dell'architettura*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Melucci A., *Creatività: miti, discorsi, processi*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- Micheli G. A., *Dentro la città. Forme dell'habitat e pratiche sociali*, Milano, Franco Angeli, 2002.
- Migliorini L., Venini, L., *Città e legami sociali*, Roma, Carocci, 2001.

- Mello P., *Metamorfosi dello spazio. Annotazioni sul divenire metropolitano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- Mitchell W., *E-topia. "Urban Life Jim- But Not As We Know It"*, MIT Press, Cambridge, 1999.
- Moretti F., *Il romanzo di formazione*, Torino, Einaudi, 1986.
- Moretti F., *Segni e stili del moderno*, Torino, Einaudi, 1987.
- Moretti F., *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal «Faust» a «Cent'anni di solitudine»*, Torino, Einaudi, 1994.
- Morin E., *Le vie della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- Morin E., *Il Metodo V. L'identità umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
- Mumford L., *La città nella storia*, Milano, Bompiani 1991.
- Mumford L., *La cultura della città*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999.
- Mumford L., *Passeggiando per New York. Scritti sull'architettura della città*, Roma, Donzelli, 2000.
- Murdoch I., *Visione e scelta in ambito morale, Oscurità della ragion pratica, Il sublime e il bello rivisitati, Contro l'aridità*, in P. Conradi (a cura di), *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Milano, Il Saggiatore, 2006.
- Murdoch I., *Imagination*, in *Methaphysics as a Guide to Morals*, London, Penguin Books, 1992, pp. 308-348.
- Nancy, J-L., *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992.
- Nancy, J-L., *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001.
- Nancy J-L., *La città lontana*, Verona, Ombre Corte, 2002.
- Nancy J-L., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Torino, Einaudi, 2003.
- Neal, P. (a cura di), *Urban Villagers and the Making of Communities*, London, Spoon Press, 2003.
- Nicoletti M., *Monumento come mistero e come progetto*, in J. Gottmann e C. Muscarà (a cura di), *La città prossima ventura*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- Nussbaum M., *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Nussbaum, M., *Women and Human Development. The capabilities Approach*, New York, Cambridge University Press, 2000.
- Nussbaum, M., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Nussbaum, M., *The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2001.
- Nussbaum M., *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Roma, Carocci, 2006.
- Nuvolati G., *Lo sguardo vagabondo. Il flâneur da Baudelaire ai postmoderni*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Pamuk O., *Istanbul*, Torino, Einaudi, 2006.
- Pamuk O., *Altri colori. Vita, arte, libri e città*, Torino, Einaudi, 2008.
- Panza P., *Estetica, tempo e progetto*, Milano, Guerini studio, 2002.
- Paolucci G. (a cura di), *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Milano, Guerini e Associati, 2003.
- Pasolini P., *Romanzi e racconti*, voll 1-2, Meridiani, Mondadori, 1998.

- Patey C., *Londra. Henry James e la capitale del moderno*, Milano, Unicopli, 2003.
- Perec G., *Specie di spazi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
- Perulli P., *La città delle reti*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- Perulli P., M. Vegetti (a cura di), *La città. Note per un lessico socio-filosofico*, Mendrisio, Università della Svizzera italiana, 2004.
- Perulli P., *Piani strategici*, Milano, Franco Angeli, 2004.
- Perulli P. *La città. La società europea nello spazio globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.
- Perulli P., *Visioni di città. Le forme del mondo spaziale*, Torino, Einaudi, 2009.
- Pezzini I., *Visioni di città e monumenti-logo*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, Roma, Meltemi, 2006, pp. 39-50.
- Pezzini I., Cervelli P. (a cura di), *Scene del consumo: dallo shopping al museo*, Roma, Meltemi, 2006.
- Pezzella M., *Narcisismo e società dello spettacolo*, Roma, Manifestolibri, 1996.
- Pirenne H., *Le città nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1971.
- Piva A. (a cura di), *La città multi-etnica: lo spazio sacro*, Venezia, Marsilio 1995.
- Platone, *Opere complete, Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- Pozzato M.P., Demaria C., *Etnografia urbana: modi d'uso e pratiche dello spazio*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, Roma, Meltemi, 2006, pp. 193-210.
- Ranci C., *Le sfide del welfare locale. Problemi di coesioni sociale e nuovi stili di governance*, in «La Rivista delle Politiche Sociali», n. 2, Roma, Ediesse, 2005, pp. 9-26.
- Ranci C., *Politica sociale. Bisogni sociali e politiche di welfare*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Revilla C., *La città specchio della storia nel pensiero di Maria Zambrano*, in «Aut Aut», 299-300, Milano, Il Saggiatore, 2000, pp. 229-237.
- Ricoeur P., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1966.
- Ricoeur P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaka Book, 1977.
- Ricoeur P., *La metafora viva*, Milano, Jaka Book, 1981.
- Ricoeur P., *Tempo e racconto*, Milano, Jaka Book, 3 voll., 1986-1988.
- Ricoeur P., *Sé come un altro*, Milano, Jaka Book, 1993.
- Ricoeur P., *Architecture et narrativité*, in «Urbanisme», n. 303, Nov/Dec, 1998; e in *Identità e differenze*, Milano, Electa, 1996.
- Ricoeur P., *Urbanisation e sécularisation*, in «Christianisme social», n. 75, 1967, pp. 327-341.
- Ricoeur P., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano, Jaka Book, 1998.
- Ricoeur P., *La traduzione tra etica ed ermeneutica*, D. Jervolino (a cura di), Brescia, Morcelliana, 2001.
- Ricoeur P., *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina 2003.
- Ricoeur P., *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina 2005.
- Ritzer G., *La religione dei consumi*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Riva F. (a cura di), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, Roma, Città aperta, 2008.

- Romano M., *L'estetica della città europea*, Torino, Einaudi, 1993.
- Romano M., *La città come opera d'arte*, Torino, Einaudi, 2008.
- Rosso B., Tarocco F., *La città fragile*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- Rovatti P. A., *Architettura e narritività nel pensiero di Paul Ricoeur. Storia di un'applicazione inaspettata*, in P. Derossi, C. De Luca, E. Tondo (a cura di), *Architettura e narritività*, Milano, Unicopli, 2000.
- Rovatti P. A., (a cura di), *Scenari dell'alterità*, Milano, Bompiani, 2004.
- Rullani E., *La città infinita: spazio e trama della modernità riflessiva*, in A. Bonomi e A. Abruzzese (a cura di), *La città infinita*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, pp. 65-93.
- Rullani E., *La fabbrica dell'immateriale*, Roma, Carocci, 2004.
- Rykwert J., *L'idea di città*, Torino, Einaudi, 1981.
- Rykwert J., *The Dancing Column. On order of Architecture*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1996.
- Rykwert J., *La seduzione del luogo. Storia e futuro della città*, Torino, Einaudi 2003.
- Salzano E., *Ma dove vivi? La città raccontata*, Venezia, Corte del Fontago Editore, 2007.
- Sassen S., *Città globali*, Milano, Utet Università, 1997.
- Sassen S., *Fuori controllo*, Milano, Il Saggiatore, 1998.
- Sassen S. (a cura di), *Global Networks, Linked Cities*, London, Routledge, 2002.
- Sassen S., *Globalizzati e scontenti*, Milano, Il Saggiatore, 2002.
- Sassen S., *Le città nell'economia globale*, Bologna, il Mulino, 2004.
- Sassen S., *Perché le città sono importanti*, in *Città, architettura e società, X Mostra internazionale di architettura La biennale di Venezia*, 2 voll., Venezia, Marsilio, 2006.
- Sassen S., *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino, 2008.
- Sassen S., *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.
- Scarpa D., *Italo Calvino*, Milano, Bruno Mondadori, 1999.
- Schmitt C., *Il Nomos della terra. Nel diritto internazionale dello «jus publicum europearum»*, Milano, Adelphi, 1991.
- Sedda F., Cervelli P., *Zone, frontiere, confini: la città come spazio culturale, in Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, Roma, Meltemi, 2006, pp. 171-192.
- Sen, A., *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Sen, A., *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Sennett R., *Il declino dell'uomo pubblico*, Milano, Bompiani, 1982.
- Sennett R., *La coscienza dell'occhio. Progetto e vita sociale nelle città*, Milano, Feltrinelli, 1992.
- Sennett R., *Flesh and Stone: the body and the city in western civilization*, New York, Norton and Company, 1994.
- Sennett R., *Usi del disordine: identità personale e vita delle metropoli*, Genova, Costa & Nolan, 1999.
- Sennett R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Serres M., *Roma. Il libro delle fondazioni*, Torino, Hopefulmonster, 1991.
- Simmel G., *La metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando 1995.

- Simmel G., *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Simmel G., *Saggi sul paesaggio*, Roma, Armando Editore, 2006.
- Simmel G., *Lo straniero*, Roma, IL Segnalibro, 2006.
- Sloterdijk P., *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Roma, Carrocci, 2002.
- Sloterdijk P., *Il mondo dentro il capitale*, Roma, Meltemi, 2006.
- Sloterdijk P., *Sfere*, vol. 1, Roma, Meltemi, 2008.
- Smorti A., *Il pensiero narrativo. Costruzione di storie e sviluppo della conoscenza sociale*, Firenze, Giunti, 1994.
- Smorti A., *Sé come testo. Costruzione delle storie e sviluppo della persona*, Firenze, Giunti, 1997.
- Sofocle, *Antigone*, Cacciari M. (a cura di), Torino, Einaudi, 2007.
- Solnit R., *Storia del camminare*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- Solnit R., *A Field Guide to Getting Lost*, Viking, New York, 2005.
- Stalker. Laboratorio d'arte urbana, *Paesaggi e passaggi nei territori del transito*, in Ilardi M., Desideri P. (a cura di), «Attraversamenti: i nuovi territori dello spazio pubblico», Genova, Costa & Nolan, 1997.
- Szondi P., *Speranza nel passato. Su Walter Benjamin*, in Benjamin W., *Infanzia berlinese*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 127-151.
- Tagliagambe S., *Epistemologia del confine*, Milano, Il Saggiatore, 1997.
- Tagliagambe S., *Le due vie della percezione e l'epistemologia del progetto*, Milano, Franco Angeli, 2005.
- Tagliagambe S., *Lo spazio intermedio. Rete, individuo, comunità*, Milano, Università Bocconi, 2008.
- Taylor M., *Il momento della complessità. L'emergere di una cultura di rete*, Torino, Codice Edizioni, 2005.
- Taylor P.J., *World Cities Network. A Global Urban Analysis*, London, Routledge, 2003.
- Terranova A., *Scolpire i cieli. Scritti sui grattacieli moderni e contemporanei*, Roma, Officina Edizioni, 2006.
- Thoreau H., *Camminare*, Franco Meli (a cura di), Milano, Mondadori, 1991.
- Tiedemann R., *Introduzione*, in Benjamin W., *I Passages di Parigi*, in *Opere complete*, Torino, Einaudi, 2000.
- Tortora G., (a cura di), *Semantica delle rovine*, Roma, Manifestolibri, 2006.
- Trevi E., *Senza verso. Un'estate a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Turnaturi G., *Immaginazione sociologica e immaginazione letteraria*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Turnaturi G., *Di città in città, di romanzo a romanzo. Leggere e narrare la città*, in *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*, Roma, Meltemi, 2006, pp. 31-38.
- Turri E., *Semiologia del paesaggio italiano*, Milano, Longanesi, 1979.
- Turri E., *La conoscenza del territorio*, Venezia, Marsilio, 2002.
- Vaccaro S. (a cura di), *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Milano, Mimesis, 2002.
- Vercelloni V., *Atlante storico dell'idea europea di città ideale*, Milano, Jaka Book, 1994.
- Virilio P., *Lo spazio critico*, Roma, Dedalo, 1998.

- Virilio P., *La bomba informatica*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.
- Virilio P., *L'incidente del futuro*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
- Virilio P., *Città panico. L'altrove comincia qui*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.
- Volli U., *Figure del desiderio. Corpo, testo, mancanza*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
- Volli U., *La schiuma metropolitana o il senso dell'indistinzione*, in A. Bonomi, A. Abruzzese (a cura di), *La città infinita*, Milano, Bruno Mondadori 2004, pp. 94-101.
- Volli U., *Laboratorio di semiotica*, Bari-Roma, Laterza, 2005.
- Volli U., *Il testo della città. Problemi metodologici e teorici*, in *Città come testo. Scritture e riscritture urbane*, Bergamo, Aracne, 2008.
- Weber M., *Economia e società*, 2 voll., Milano, Edizioni di Comunità, 1961.
- Weber M., *La città*, Milano, Bompiani, 1979.
- Weil S., *Venezia salva*, Milano, Adelphi, 2007.
- Weil S., *La prima radice* Milano, Edizioni di Comunità, 1954.
- Weil S., *Quaderni*, Voll. I-IV, Milano, Adelphi, 1993.
- Woolf V., *Londra in scena*, Milano, Arnoldo Mondadori, 2006.
- Zambrano M., *Spagna, sogno e verità*, Firenze, Vallecchi, 1964.
- Zambrano M., *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Raffaello Cortina, 1996.
- Zambrano M., *Spagna, pensiero, poesia e una città*, Roma, Città Aperta, 2004.
- Zambrano M., *Chiari del bosco*, Milano, Bruno Mondadori, 2004.
- Zanini P., *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.
- Žižek S., *Benvenuti nel deserto del reale*, Roma, Meltemi, 2002.
- Žižek S., *Considerazioni politicamente scorrette sulla violenza metropolitana*, Udine, Forum Edizioni, 2007.
- Žižek S., *In difesa delle cause. Materiali per la rivoluzione globale*, Milano, Ponte delle grazie, 2009.

