

IL PERTURBANTE DELLA ZOOPOLIS VIRGILIO CESARONE*

Abstract

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

Keywords: Zoopolis, Smart city, Biocity, Uncanny

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

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

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

DOI Code: 10.1285/i18285368aXXXIXn109p13

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

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

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

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

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

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

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

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

² A. Kojève, *op. cit.*, p. 541.

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

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

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

⁴ Aristotele, *Politica*, 1253a.

⁵ Platone, *Fedro*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

