

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

Abstract

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ P. Missiroli, *op. cit.*, p. 124.

⁵ Ivi, p. 136.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ecumene: il luogo della soggettività umana

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

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

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

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

¹³ A. Berque (1996), p. 41.

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

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

¹⁶ A. Berque (1996), p. 125.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ A. Berque (1996), p. 112.

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

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

L'abitare ecosimbolico come orizzonte dell'etica ambientale

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

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

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

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

²⁷ A. Berque (1996), p. 92.

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

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

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

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

³¹ A. Berque (1996), p. 95.

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

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

Antropocene – Urbanocene: il caso della smart city

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

³³ Ivi, (1996) p. 159.

³⁴ A. Berque (1996), p. 137.

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

³⁶ A. Berque (1996), p. 119.

³⁷ Id. (2000), p. 285.

³⁸ Id. (1996), p. 148.

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ A. Berque (1996), p. 147.

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

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

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

⁴⁵ A. Berque (2000), p. 286.

⁴⁶ Ivi, p. 289.

⁴⁷ Ivi, pp. 295-300.

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

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

⁴⁸ Ivi, p. 297.

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

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

Conclusioni

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

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

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

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

⁵² Id. (2000), p. 318.

⁵³ Ivi, p. 319.

