PROSPETTIVE FENOMENOLOGICHE: VERSO UNA CITTÀ *POST-SMART*

DANIELA DE LEO*, FRANCESCA ROMANA DE PAOLA**

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

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

Introduzione

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

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

[1] https://population.un.org/wup/ (consultato il 19.06.2025).

DOI Code: 10.1285/i18285368aXXXIXn109p67

questione filosofica radicale: riguarda la qualità della vita, la forma del mondo, la possibilità di senso[2].

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

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

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

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

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

> significati, a smussare le punte espressive, a spegnere ogni scintilla che sprizzi dallo scontro delle parole con nuove circostanze[4].

A fronte di cambiamenti radicali di tempi e circostanze, *le parole* sono state, infatti, spesso declinate in modo meccanico e incompleto, rendendo difficile la comprensione del fenomeno urbano[5]. Plurime e variegate sono le contaminazioni disciplinari a supporto – tanto per fare un esempio – di un'urbanistica contemporanea in affanno che, attraverso similitudini terminologiche derivate da altri campi del sapere, prova a mostrarsi meno astrusa e, forse, meno complessa. Esempi ultimi tratti dalla fisica come *resilienza* (termine per altro che compone il titolo del Piano di fondi europei volti alla ripresa economica e sociale delle regioni europee in crisi) e *porosità* o da derivazioni biologiche come *metabolismo urbano*, *rigenerazione urbana*, e così tanti altri accoppiamenti "in aiuto" – anche appropriati, rispetto ai temi più disparati che contraddistinguono le attuali riflessioni sull'eco-ambiente – rischiano di divenire *slogan* attraenti più che strumenti concettuali effettivamente operativi. Oggi più che mai la parola, mai innocente nel suo uso, sembra abdicare al suo contenuto semantico cedendo il passo alla persuasione, all'urlo o, in taluni casi, all'invettiva[6].

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

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

---

[4] I. Calvino, *Esattezza*, in *Lezioni americane*, Garzanti, Milano 1988, p.58.
[5] *Cfr*. A. A. Clemente, *op.cit*.
[6] Ivi, p.51.
[7] Da L. M. Van Der Rohe, *Il futuro dell'architettura*, intervista di John Peter del 1955, in *Gli scritti e le parole*, Einaudi, Torino 2010, pp. 154-155: "Un poeta non produce un linguaggio differente per ogni problema. Non è necessario; egli usa lo stesso linguaggio, usa persino le stesse parole. In musica è lo stesso, e il più delle volte con gli stessi strumenti. Penso che sia lo stesso anche in architettura. […] Quello a cui mi applico è lo sviluppo di un linguaggio comune, non di particolari idee individuali. Penso questo sia il più grande compito del nostro tempo. Non abbiamo un linguaggio comune".

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

Ri-*partenza* necessaria che ha come obbligo *etico* quello di promuovere un consapevole e critico discernimento attorno alla questione teoretica del metodo utile all'individuazione di un nuovo corso riguardante il discorso sulla città vissuta e la sua crisi[8] e, altresì, un responsabile distinguo fra strumenti concettuali e lessicali spesso utilizzati in modo inappropriato, confuso o distorto.

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

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

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

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

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

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

Perché, dunque, la fenomenologia?

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

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

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

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

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

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

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

Antropocene e Urbanocene: una scelta di campo

Antropocene

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

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

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

In chiave fenomenologica, l'Antropocene è una soglia percettiva: rende visibile la co-implicazione tra corpo e mondo, tra ambiente vissuto e alterazione sistemica. L'asfalto sotto i piedi, l'aria satura di CO_2, la luce filtrata dall'inquinamento, sono indizi esperibili della nostra condizione epocale. Non si tratta solo di registrare un cambiamento climatico, ma di abitare una trasformazione ontologica del nostro rapporto con la Terra.

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

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

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

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

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

> - da una parte, in quanto *concetto*, esso designa una nuova era geologica, come parte dell'Olocene, o come la sua fine (la premessa è che i cambiamenti antropogenici si sono verificati su larga scala sulla Terra e che i loro effetti saranno probabilmente riconoscibili nei futuri strati geologici, composti dalla materia che oggi produciamo e organizziamo);
> - dall'altra parte, in quanto *fenomeno*, esso nomina la scala sovrumana della perpetrazione, visibile e misurata (gli scienziati sociali o gli umanisti aggiungerebbero che produciamo e organizziamo questa materia a causa delle *nostre culture*, dei *nostri modi di vivere*).

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

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

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

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

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

Urbanocene: una lettura fenomenologica

L'Urbanocene[10] segna il passaggio decisivo da una critica del sistema a un'interrogazione sul vissuto. Se il termine "Antropocene" delinea rispettivamente il fenomeno e la sua logica, l'Urbanocene ne mette in luce il campo di manifestazione concreta: la *città smart*, come luogo di articolazione materiale e simbolica del vivente. La *città* rappresenta, infatti, l'interfaccia in cui si incontrano e si scontrano le dinamiche dell'Antropocene: quest'ultima non è solo il luogo della crisi, ma il luogo in cui si rende possibile una trasformazione sensibile del nostro modo di abitare, di sostare sulla Terra fra gli altri e le cose.

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

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

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

Come ricorda Massimo Cacciari[11], sebbene il concetto di città sia sempre un'astrazione, la storia del fenomeno abitativo si può leggere come un continuo oscillare tra i due modelli fondativi della *Polis* greca e della *C*Ivi*tas* romana, archetipi in continua tensione. La *Polis*, luogo identitario, centripeto, chiuso, in cui la comunità si definisce per appartenenza etnica (*genos*), giuridica (*nomos*) e razionale (*logos*) e nella quale l'altro è ospite (*xenos*), mai cittadino (*polites*). Dall'altro lato, la *C*Ivi*tas* romana espansiva, regolata dalla *lex* più che dall'etnia, che inaugura un'idea inclusiva di vivere comune: l'identità urbana si apre alle popolazioni conquistate, le integra giuridicamente e si rifonda come sistema permettendo all'*Urbs* di diventare *rete* e non punto[12].

Questi due modelli hanno convissuto nei secoli, producendo ibridazioni, ma anche contraddizioni: la città moderna appare spesso come una *C*Ivi*tas* instabile, attraversata da ritorni identitari che evocano nostalgie da *Polis*. Il dualismo, apparentemente solo urbanistico, è in realtà ontologico: riguarda il modo in cui intendiamo la coesistenza e l'identità collettiva. Una tensione già individuata da Lewis Mumford, che sottolineava come la città non è solo "luogo fisico", ma espressione simbolica della mente umana[13].

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

[11] Cfr. M. Cacciari, *La città*, Pazzini, Rimini 2021.
[12] Ivi, pp. 29–34.
[13] Cfr. L. Mumford, *The Culture of Cities*, HBJ, New York, 1938.

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

Tale fenomeno ha reso perciò obsolete molte delle categorie classiche dell'urbanistica, aprendo a un paradigma reticolare e liquido in cui la *città reale* spesso non coincide con quella amministrativa o vissuta[15]. Come osserva Bauman, la modernità liquida dissolve i legami stabili e spaziali in favore di relazioni mobili e temporanee[16]. In questo quadro, la città diventa un'interfaccia di flussi – economici, digitali, umani – più che un luogo dell'abitare.

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

La città perde i suoi "luoghi antropologici" per diventare, dunque, puro spazio funzionale[18].

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

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

---

[14] M. Cacciari, *op. cit,* p. 58.

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

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

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

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

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

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

Non siamo più soltanto spettatori o vittime. Siamo nodi attivi di un mondo urbano che ci costruisce mentre lo costruiamo. Come ha scritto F. Chwałczyk[19], l'Urbanocene è un *fenomeno ontoepistemico*: una forma di *essere-e-conoscere* in cui le città diventano attori materiali, dotati di agenzia. Ma questa agenzia non è da intendersi come forza agente esterna o meccanismo funzionale: essa va riletta nella luce di una fenomenologia della carne (*la chair du monde*) così come concepita da Merleau-Ponty, che qui funge da cornice e, al tempo stesso, da soluzione teoretica.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il volto nascosto della smart city

Le prime riflessioni sul concetto di *smart city* emergono negli anni Novanta[20], in un contesto storico segnato dalla liberalizzazione dei mercati delle telecomunicazioni e dalla crescente diffusione di Internet. In tale scenario, tecnologi, urbanisti e operatori del *marketing* iniziarono a esplorare il potenziale trasformativo delle tecnologie digitali applicate all'organizzazione dello spazio urbano. L'attenzione si concentrava su come l'innovazione potesse rendere le città più efficienti, sicure e competitive, inaugurando una narrazione fortemente orientata alla digitalizzazione dei servizi e all'ottimizzazione delle risorse urbane.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[21] https://www.dataforcities.org/iso-37120.

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

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

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

- gli indicatori restano prevalentemente quantitativi, con poco spazio per valutazioni *qualitative o partecipative* (es. *sentiment*, cultura, relazioni).
- le città non sempre dispongono dei dati o della capacità amministrativa per usare gli standard in modo significativo.
- permane una centralità implicita del paradigma tecnologico (soprattutto nella ISO 37122), con un rischio di "tecno-soluzionismo" e di trascurare la complessità sociale.

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

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

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

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

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

In questa direzione si muove la prospettiva dell'abitare – la *dwelling perspective* – elaborata da Tim Ingold, la quale si oppone in modo netto a una concezione funzionalista e costruttivista dello spazio, dominante tanto nella tradizione urbanistica moderna quanto nelle più recenti declinazioni tecnocratiche della *smart city*. Nel suo volume *The Perception of the Environment* (2000), Ingold afferma in maniera chiara che l'ambiente non è qualcosa di "esterno", da costruire o rappresentare, ma il vero e proprio mezzo attraverso cui si vive la vita[22]. L'abitare, in questa cornice teorica, non coincide con l'atto del costruire, ma si manifesta come un modo d'essere nel mondo, incarnato e situato, dove il mondo stesso si dà come luogo di emergenza relazionale dell'esperienza.

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

[22] Cfr. T. Ingold, *The Perception of the Environment, Routledge, London* 2000.
[23] M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken,* in *Mensch und Raum. Das Darmstädter Gespräch 1951,* a cura di Ulrich Conrads, Vieweg, Braunschweig 1991, pp. 145-155.

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

Al contrario, la prospettiva della *dwelling* proposta da Ingold suggerisce un modello processuale e interattivo del vivere ambientale, che trova un importante riferimento nella nozione di *Umwelt* sviluppata da Jakob von Uexküll. In *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1934), Uexküll chiarisce che l'*Umwelt* non è ciò che intendiamo con "mondo" (*Welt*). È il mondo così come appare a un determinato essere vivente[24]. L'ambiente, dunque, non è una *Welt* oggettiva e data una volta per tutte, ma un campo selettivo di significati che prende forma nell'interazione tra un organismo e ciò che lo circonda. L'esempio dell'albero di quercia è, da questo punto di vista, esemplare: per l'essere umano è una pianta, per il picchio è una tana, per il cane un riferimento olfattivo. L'albero non esiste in sé, ma solo in quanto attualizzato all'interno delle relazioni specifiche che costituiscono ciascun *Umwelt*. Applicata allo spazio urbano, questa prospettiva impone un radicale ripensamento del progetto: non più come forma imposta dall'alto, ma come pratica situata e relazionale.

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

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

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

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

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

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

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

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

[25] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 147.
[26] Ivi, p. 311.
[27] Ivi., p. 133.

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

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

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

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

È in questo quadro che si inserisce in modo decisivo la nozione di *affordance*, originariamente proposta da James Gibson[28] e successivamente rielaborata in chiave fenomenologica. Uno spazio urbano, infatti, non è

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

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

All'interno di questa cornice fenomenologica e relazionale si colloca anche il richiamo al concetto di *porosità* come qualità spaziale, già centrale nella descrizione che Walter Benjamin propone nella celebre descrizione della città di Napoli pubblicata con Asja Lacis nel 1925: la parola "porosità" non solo descrive la struttura materiale della città, ma anche la permeabilità delle sue forme di vita[30]. La porosità, non solo come qualità architettonica, è principio ontologico e culturale: "Si evita ciò che è definitivo, formato. Nessuna situazione appare come essa è, pensata per sempre, nessuna forma dichiara il suo 'così e non diversamente'"[31]. La città si presenta come uno spazio aperto all'improvvisazione, alla compenetrazione di interno ed esterno, pubblico e privato, dove "la casa non è tanto il rifugio in cui gli uomini si ritirano, quanto l'inesauribile serbatoio da cui escono a fiotti"[32].

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

[29] Cfr. M. Merleau-Ponty, *op.cit.*.
[30] Cfr. W. Benjamin *Napoli*, in *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, vol. II, Scritti 1923-1927, Einaudi, Torino 2001, pp. 37-46.
[31] Ivi, p. 39.
[32] Ivi, p. 44.
[33] Ivi, p. 40.

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

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

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

A questa visione teorica corrisponde una necessaria trasformazione del paradigma urbanistico. Come afferma Bernardo Secchi in *La città contemporanea. Un progetto di urbanistica* (2001), non si tratta di pianificare la città come macchina efficiente, bensì di cogliere e articolare le tensioni che la attraversano, i suoi ritmi, i suoi spazi aperti all'imprevisto[36]. È proprio il Piano Strutturale di Anversa, elaborato da Secchi e Paola Viganò, a offrire un caso esemplare di tale approccio: una concezione della città come tessuto continuo e permeabile, capace di accogliere la pluralità delle temporalità, delle specie, dei corpi e delle ecologie. Ed è a partire da questo punto, teorico e operativo insieme, che il nostro discorso si apre alla proposta concreta della città *post-smart* come città porosa.

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

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

[34] L. Distaso, *Una città porosa: gli appunti di Walter Benjamin su Napoli,* in La Baia di Napoli. Strategie per la conservazione e la fruizione del paesaggio culturale, Vol.II, artstudiopaparo, Napoli 2017, *cit.* p.14.
[35] Ibidem.
[36] Cfr. B. Secchi, *La città contemporanea. Un progetto di urbanistica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

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

La pianificazione urbana si sta già oggi riconfigurando in chiave salutogenica, con l'integrazione di sensori ambientali, dati sanitari e spazi verdi progettati secondo criteri biocompatibili[37]. In parallelo, la *governance* urbana evolve verso modelli digitali partecipativi: identità digitali sicure, piattaforme civiche collaborative e strumenti decisionali distribuiti stanno ridefinendo i rapporti tra cittadino e istituzioni[38] a cui fa seguito una crescente attenzione per l'inclusione sociale, che ha trovato posto nei *framework* normativi solo tardivamente, segnalando una criticità semantica e concettuale nella genealogia della *smart city*, troppo a lungo dominata dal lessico dell'ICT (*Information and Communication Technology*). Dal punto di vista economico, le *smart cities* tendono a promuovere ecosistemi produttivi distribuiti, fondati su innovazione diffusa, economia circolare e valorizzazione dei dati come beni comuni urbani. La mobilità, al contrario, diventa sempre più integrata e sostenibile, grazie a tecnologie predittive, veicoli elettrici e autonomi e una razionalizzazione delle infrastrutture in tempo reale. La gestione ambientale, non da ultimo, beneficia dell'uso di intelligenza artificiale e modelli digitali gemelli (*digital twins*), capaci di simulare scenari urbani e ottimizzare il consumo delle risorse. In buona sostanza il criterio della *qualità della vita* oggigiorno prova ad emanciparsi progressivamente dalla misurazione quantitativa, per includere aspetti esperienziali e relazionali come la felicità urbana, la sicurezza percepita, l'accessibilità equa ai servizi e la protezione della memoria collettiva.

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

[37] *Cfr*. dati relativi al monitoraggio su "Salute e Benessere" resi noti dall'agenzia *World Health Orgnization* delle Nazioni Unite (2025), https://www.who.int/data/gho/data/themes/sustainable-development-goals.
[38] Cfr. UN-Habitat, *World Cities Report 2020: The Value of Sustainable Urbanization*, 2020, https://unhabitat.org/world-cities-report-2020-the-value-of-sustainable-urbanization.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

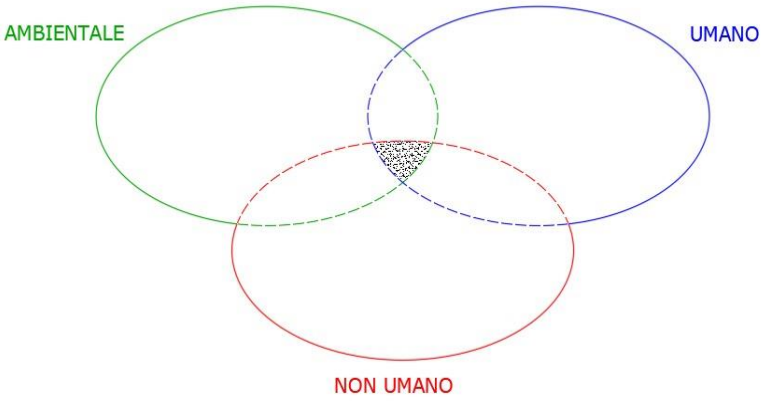
Allo stesso modo, l'"ambiente" urbano non è più concepito come semplice contesto da monitorare, bensì come un organismo vivo, co-costruito da esseri umani, piante, animali e infrastrutture digitali, che richiede un approccio ontologico nuovo, fondato su relazioni e interdipendenze.

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

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

Fenomenologia della porosità: un'immagine

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



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

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

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

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

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

Il caso del Piano Strutturale di Anversa di Bernardo Secchi e Paola Viganò

Il Piano Strutturale di Anversa[39], elaborato da Bernardo Secchi e Paola Viganò tra il 2003 e il 2006, rappresenta una delle più lucide formalizzazioni operative del concetto di *città porosa*, inteso non come stile architettonico, ma come categoria teorica e pratica capace di reinterpretare radicalmente l'urbanistica europea nel XXI secolo. *Porosità*, nel caso anversano, non indica semplicemente una disposizione materiale degli spazi, ma diventa un principio *ontologico e politico*, che informa le scelte di progetto, i metodi di conoscenza, le modalità di lettura del territorio e il rapporto stesso tra progetto e comunità.

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

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

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

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

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

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

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

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

[41] Ivi, p.89.
[42] Ivi, p.91.
[43] Ibidem.

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

Vie aperte: abitare la città possibile

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

La differenza è fondamentale.

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

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

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

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

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

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

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

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

> Queste cose non servono a fare immediatamente il progetto ma servono moltissimo a dire qual è il senso che vogliamo dare alla nostra azione, dove siamo rispetto alla società, rispetto al mondo, perché facciamo alcune cose e non altre, perché prendiamo alcune direzioni e non altre. Non è che uno traduce Deleuze in un progetto, Foucault in un progetto, Popper in un progetto, non è questo il punto. Ma studiando queste cose si pone una serie di interrogativi che riguardano il suo modo di fare l'architetto o l'urbanista. E sono assolutamente convinto che una delle grandi debolezze delle scuole europee sia quella di aver rinunciato a questa parte della preparazione[44].

È in questo spirito che abbiamo proposto un percorso non solo filosofico, ma *transdisciplinare*. Non interdisciplinare – come somma di specialismi – né multidisciplinare – come giustapposizione di competenze –, ma transdisciplinare nel senso delineato da Basarab Nicolescu[45]: un'*ecologia del sapere* che attraversa e collega ambiti, pratiche, epistemologie, restituendo alla riflessione sull'abitare il suo spessore ontologico, politico e operativo.

In chiosa

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

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

[44] B. Secchi, https://www.youtube.com/watch?v=O8IjkydPnRM.
[45] Cfr. B. Nicolescu, *Manifesto sulla transdisciplinarità*, Editions du Rocher, Monaco 1996.

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