

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

Abstract

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

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

(Breve premessa in forma di racconto)

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

* Professore di Filosofia Teoretica, Università di Macerata.

La città come campo di tensione

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

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

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

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

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

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

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

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

Zoe e bios

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Ivi, pp. 86-87.

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

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

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

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

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

Città in sé e per sé o città moderna?

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

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

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

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

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

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

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

Il desiderio e l'elementale

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vie di fuga

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusioni

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹ Ibidem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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