

ABITARE LA FITOPOLIS
ONTOLOGIA, ECOLOGIA E POLITICA TRA STEFANO
MANCUSO, MIGUEL BENASAYAG E MICHEL SERRES
*GIUSEPPE MAFALI**

Abstract

This essay explores Italian biologist Stefano Mancuso's proposal to reimagine urban systems as *Fitopolis*—an emblematic term that implies at least three transformative aspects. *Fitopolis* is, first and foremost, a city abundant in vegetation and biodiversity; it is structured around a sustainable urban organization; finally, it represents the operational recognition of the symbiotic relationships that indissolubly link social systems to natural ecosystems. To examine the political effects related to the metamorphosis of the subject within this urban paradigm shift, the essay engages with the thought of contemporary philosophers such as Miguel Benasayag and Michel Serres, whose epistemological and political reflections can provide a conceptual framework for understanding *Fitopolis* not merely as an ecological model, but as a radical reconfiguration of human and non-human cohabitation.

Keywords: Fitopolis, Biodiversity, Symbiosis, Urban transformation, Human–non-human cohabitation

In che senso Fitopolis

I profondi rivolgimenti epistemologici che hanno attraversato le scienze tra il XIX e il XX secolo hanno condotto alla formulazione di una filosofia della natura declinata nei termini di un'ontologia pluralista, storico-complessa ed eco-centrica. Tra gli innumerevoli contributi paradigmatici di una scienza tuttora in trasformazione, particolarmente interessanti sono gli studi e le riflessioni di Stefano Mancuso, biologo o, più propriamente, neurobiologo delle piante; studi relativi alla possibilità di riorganizzare gli spazi urbani alla luce di una filosofia dell'ambiente e dell'ecologia in confronto con le più recenti sistemazioni teoriche e categoriali acquisite dalle scienze e dall'epistemologia.

**Dottorando in Filosofia, Università di Messina.*

DOI Code: 10.1285/i18285368aXXXIXn109p141

La scelta di prestare attenzione filosofica ad una simile riorganizzazione degli spazi o, meglio, degli ambienti urbani²³ è mossa dalla necessità di voler superare i due principali atteggiamenti che, come l'epistemologo, psichiatra ed ex-guerrigliero franco-argentino Miguel Benasayag ha lucidamente illustrato, possono essere assunti in relazione alle plurime manifestazioni delle crisi che l'era contemporanea si trova ad affrontare quali il riscaldamento globale, l'estrema antropizzazione degli ambienti, la *governance* algoritmica e la *post-democrazia*²⁴. Gli atteggiamenti in questione sono "accontentarsi di contemplare il disastro o, peggio ancora, di godere del disastro abbandonandosi alle gioie del consumismo e del divertimento"²⁵.

Secondo Benasayag, al contrario

scommettere che il mondo "reggerà" è l'unica via che ci consente di affrontare la realtà delle minacce ecologiche, demografiche, economiche e sanitarie che si presentano ai nostri contemporanei come un vero e proprio nucleo di impensabile. E qui occorre davvero leggere "impensabile" e non "impensato". Perché l'impensabilità di tale oscurità non è una messa in scacco della ragione o del sapere. Essa designa piuttosto quel focolaio irriducibile d'incertezza che è proprio di un sistema complesso che ci impedisce di prevedere ciò di cui l'avvenire sarà fatto.²⁶

²³ Per riferirsi ai contesti urbani rendendo pienamente conto del carattere storico-sistemico che li distingue, al termine *spazio*, legato ad un lessico euclideo, è preferibile quello di *ambiente*, in grado di coglierne gli aspetti termodinamici ed ecologici. Per un approfondimento circa il passaggio – sancito dalla legge di Fourier – dal concetto di spazio a quello di ambiente, cfr. Giuseppe Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della Ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008, p. 98.

²⁴ Vd. M. Benasayag, R. Meyran, *La Tyrannie des algorithmes*, Textuel, Parigi 2019 (*La tirannia dell'algoritmo*, trad. di Eleonora Missana, Vita e pensiero, Milano 2020).

²⁵ M. Benasayag, B. Cany, *Les nouvelles figures de l'agir. Penser et s'engager depuis le vivant*, Le Pommier, Parigi 2021 (*Corpi viventi. Pensare e a gire contro la catastrofe*, trad. di Eleonora Missana, Feltrinelli, Milano 2022, p. 11). Per approfondire le cause delle molteplici ed interrelate crisi dell'età contemporanea, vd. F. Capra, *Patterns of Connection. Essential Essays from Five Decades*, High Road Books, Albuquerque 2021 (*Le relazioni della vita. I percorsi del pensiero sistemico*, trad. di Tullio Cannillo, Aboca, Sansepolcro 2022, pp. 179 e ss.).

²⁶ Ivi, p. 12.

Affermare che tutto è perduto e che ogni tentativo di fronteggiare le crisi è vano non può pertanto essere ammesso dato che, “proclamando che la catastrofe è certa, si dà ragione ai cantori del presunto “realismo tecnico-economico” che, proprio mentre distruggono la vita e la cultura, si giustificano dicendo che non c’è alternativa”²⁷.

Così, facendo uso di un lessico spinoziano²⁸ che ben si adatta alle proprie tesi politico-sociali, oltre che epistemologiche, Benasayag ha ribadito che “è solo esplorando i possibili del vivente, della cultura e dei nuovi modi di articolazione tra l’umano e gli ecosistemi che potremo far emergere nuove figure dell’agire capaci di dispiegare la potenza e la gioia”²⁹.

Indispensabili, a tal fine, saranno i contributi di una scienza rinnovata, una *scienza nuova*³⁰ che, come ha illustrato l’opera di Edgar Morin, sia in grado, finalmente, di assumere la complessità del reale evitando mutilanti riduzionismi. In particolare, ha affermato Michel Serres, saranno le nuove *scienze della vita e della terra* a guidare il rinnovato sapere scientifico, anche in rapporto alla questione urbana. Queste scienze, infatti,

²⁷ Ibidem.

²⁸ Il pensiero di Spinoza è tra le principali fonti filosofiche di Miguel Benasayag, che ha affermato: “Sono spizionista dal momento che ritengo che l’unica cosa che esista sia il bene, la potenza. Vi sono movimenti che puntano alla sua diminuzione (il capitalismo), e tuttavia esiste un bene che cerca di svilupparsi. [...] Spinoza presuppone un’esigenza interna nella modalità dell’essere. In effetti, la sostanza esiste interamente all’interno della modalità dell’essere, in quanto esigenza di mantenersi e di svilupparsi nel suo *conatus*” (M. Benasayag, *Parcours. Engagement et résistance, une vie*, Calmann-Lévy, Parigi 2001; *Cammino. Impegno e resistenza, una vita. Conversazioni con Anne Dufourmantelle* in M. Benasayag, *Malgrado tutto. Percorsi di vita*, trad. di Cristiano Screm, Jaca Book, Milano 2023, cit., pp. 160-161). Cfr. M. Benasayag, A. del Rey, *Éloge du conflit*, La Découverte, Parigi 2007 (*Elogio del conflitto*, trad. di Federico Leoni, Feltrinelli, Milano 2008); B. Spinoza, *Etica*, trad. di Gaetano Durante, Bompiani, Milano 2007; G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1968 (*Spinoza e il problema dell’espressione*, trad. di Saverio Ansaldi, Quodlibet, Macerata 2022).

²⁹ M. Benasayag, B. Cany, *Corpi viventi*, cit., p. 19.

³⁰ Cfr. E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Le Seuil, Parigi 1973 (*Il paradigma perduto. Che cos’è la natura umana?* trad. di Eugenio Bongioanni, Mimesis, Milano 2020); Giambattista Vico, *La scienza nuova*, a cura di Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1967; Id., *Degli elementi*, a cura di Giuseppe Gembillo e Concetta Celi, Armando Siciliano, Messina 2025; Annamaria Anselmo, *Vico ed Hegel “fonti” filosofiche della sociologia di Morin*, “Accademia Peloritana dei Pericolanti, Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti”, 1998, n. LXXIV, pp. 227-239.

praticano una maniera di conoscere più condivisa, aperta, legata, ove colui che conosce partecipa alle cose che conosce, rinasce persino da esse, tenta di parlare la loro lingua, ascolta la loro voce, rispetta il loro habitat, vive la medesima storia evolutiva, è affascinato dai loro racconti ed infine limita, attraverso di loro o per loro, il suo potere e la sua politica, così curiosamente nominata dalla città, dove si assenta la Biogea.³¹

È entro questo contesto epistemologico che Miguel Benasayag ha più volte affermato che gli studi biologici di Stefano Mancuso rappresentano un sapere pienamente capace di rendere conto della complessità del vivente. “Il lavoro di Mancuso”, ha chiarito l’epistemologo argentino,

si pone in contrasto con l’ontologia naturalista moderna, in cui le piante sono oggetti senza nessun tropismo e nessuna autonomia, che si possono padroneggiare e piegare ai nostri progetti. I suoi esperimenti mostrano che la pianta, che non corrisponde per nulla a un soggetto passivo, è in grado di svolgere funzioni che dapprima erano attribuite esclusivamente agli animali.³²

³¹ M. Serres, *Biogée*, Éditions-dialogues.fr, Brest 2010 (*Biogea*, trad. di Maurizio Costantino e Rossana Lista, Asterios, Trieste 2016, p. 31).

³² M. Benasayag, T. Cohen, *Cinque lezioni di complessità*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 110. Occorre segnalare che quelli di Stefano Mancuso non sono i soli studi volti a ridefinire l’immagine del regno vegetale; su ciò vd. F. Baluska, M. Gagliano, G. Witzany (a cura di), *Memory and Learning in Plants*, Springer, Berlino 2018; M. Gagliano, *Thus Spoke the Plant: A Remarkable Journey of Groundbreaking Scientific Discoveries and Personal Encounters with Plants*, North Atlantic Books, Berkeley 2018 (*Così parlo la pianta. Viaggio straordinario tra scoperte scientifiche e incontri personali con le piante*, trad. di Alessandra Castellazzi, Nottetempo, Milano 2022); P. Calvo, N. Lawrence, *Planta Sapiens. Unmasking Plant Intelligence*, Little, Brown Book Group, Boston 2023 (*Planta Sapiens. Perché il mondo vegetale ci assomiglia più di quanto crediamo*, trad. di Allegra Panini, Il Saggiatore, Milano 2022); M. Marder, *The Philosopher’s Plant: An Intellectual Herbarium*, Columbia University Press, New York 2014 (*La pianta filosofale. Un erbario intellettuale*, trad. di Tommaso Garavaglia, Mimesis, Milano 2025); A. Trewavas, *Plant Behaviour and Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2014; M. Hall, *Plants as Persons. A philosophical botany*, State University of New York Press, New York 2011; F. Hallé, *La vie des arbres*, Bayard, Parigi 2024 (*La vita degli alberi*, trad. di Lucrezia Lenti, Antonia Guarini, Poiesis, Alberobello 2023); J. H. Wandersee, E. E. Schussler, *Preventing Plant Blindness*, “The American Biology Teacher” 1999, 61, no. 2, pp. 82-86; E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018.

Le ventennali ricerche di Stefano Mancuso consegnano, in effetti, l'immagine di un regno vegetale pienamente cognitivo, dotato della capacità di percepire variazioni ambientali anche grazie a particolari meccanismi mnemonici e di apprendimento³³. Enfatizzando la continuità cognitiva comune alla totalità dei viventi, le teorie di Mancuso possono essere accostate, come ha fatto il fisico austriaco Fritjof Capra, alla teoria dell'autopoiesi formulata dai neurofisiologi cileni Humberto Maturana e Francisco Varela, nonché alle note riflessioni relative all'unità mente-corpo e al ruolo omeostatico delle emozioni e dei sentimenti espresse dal neurologo portoghese Antonio Damasio³⁴.

³³ Numerose sono le critiche rivolte alla neurobiologia vegetale. In particolare, parte della comunità scientifica ritiene che descrivere le piante come sistemi intelligenti rischierebbe di ridurre le peculiarità del regno vegetale a caratteristiche appartenenti alla sola esperienza umana. L'obiettivo del biologo italiano, tuttavia, non è quello di assimilare le proprietà delle piante a quelle umane ma, al contrario, di rilevare una continuità storico-evolutiva, organica e cognitiva al medesimo tempo, che accomuna la totalità degli organismi viventi. Ha chiarito in proposito Mancuso che "la vita è sostanzialmente un processo cognitivo, tanto che non è possibile immaginare vita senza cognizione: come si può immaginare, in termini anche molto banali, un essere vivente che non sia in grado di risolvere problemi, e quindi che non sia capace di essere "intelligente" in una sola parola? Il più semplice, il più umile degli esseri viventi è costretto a risolvere problemi, per sopravvivere, in ogni momento della sua esistenza" (S. Mancuso, F. Capra, *Discorso sulle erbe. Dalla botanica di Leonardo alle reti vegetali*, Aboca, Sansepolcro 2021, p. 39).

³⁴ "Secondo Maturana e Varela, infatti" ha scritto Capra, "la cognizione è l'attività coinvolta nell'auto-generazione, nell'autoperpetuazione delle reti viventi: in altre parole la cognizione è il vero e proprio processo vitale. L'attività organizzativa dei sistemi viventi a tutti i vari livelli della vita è dunque un'attività mentale perché le interazioni di un organismo vivente, pianta, animale o essere umano col suo ambiente, sono interazioni cognitive. In questo senso vita e cognizione sono inseparabilmente collegate. La mente, o più precisamente l'attività mentale, è immanente alla materia a tutti i livelli della vita" (S. Mancuso, F. Capra, *Discorso sulle erbe*, cit., p. 26). Cfr. H. Maturana, F. Varela, *De máquinas y seres vivos. Una teoría sobre la organización biológica*, Editorial Universitaria, Santiago 1972 (*Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, trad. di Alejandro Orellana, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1992); Id; *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the living*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1980 (*Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. di Alessandra Stragapede, Marsilio, Venezia 1985); Id; *El árbol del conocimiento*, Editorial universitaria, Santiago 1984 (*L'albero della conoscenza*, trad. di Giulio Melone, Garzanti, Milano 1992); H. Maturana, *Emociones y lenguaje en educación política*, Dolmen Ediciones, Palma de Mallorca 1992 (H. Maturana, X. Dàvila, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, trad. di Luisa Cortese, Elèuthera, Milano 2006). Vd. anche G.

Le configurazioni del vivente vegetale delineate da Mancuso riprendono, peraltro, alcune considerazioni sul rapporto tra il tutto e le parti già teorizzate da Goethe nel celeberrimo scritto di botanica del 1790 *La metamorfosi delle piante*³⁵. Per ragioni evolutive ed in virtù della propria sessilità, una pianta, lungi dall'essere definibile nei termini di un unico individuo le cui funzioni vitali sarebbero svolte da singole parti – gli organi – va, piuttosto, concepita come un sistema la cui organizzazione, diffusa e polifunzionale, si articola nella reiterazione di schemi e di forme³⁶. Analogamente alla celebre asserzione goethiana per cui, nella pianta, “tutto è foglia”³⁷, Mancuso ha mostrato che la singola parte del corpo vegetale costituisce una proiezione olografica, frattale³⁸, dell'intero e,

Gembillo, L. Nucara (a cura di), *Conoscere è fare. Omaggio a Humberto Maturana*, Armando Siciliano, Messina, 2008; A. Damasio, *Feeling & Knowing: Making Minds Conscious*, Pantheon, New York City 2021 (*Sentire e conoscere*, trad. di Isabella C. Blum, Milano 2022).

³⁵ “Già alla fine del Settecento iniziò a circolare l'idea che i vegetali – e in particolare gli alberi – si potessero considerare delle vere e proprie colonie, costituite da unità architetturelle reiterate. Nel 1970 J. Wolfgang von Goethe (1749-1832), brillante botanico oltre che grande letterato, scriveva: “Le branche laterali che si originano nei nodi di una pianta possono essere considerate come delle giovani piante singole che si attaccano al corpo della loro madre, nella stessa maniera con cui quest'ultima si fissa al suolo” (S. Mancuso, *Plant Revolution*, Giunti, Firenze 2023, pp. 45-46). L'osservazione di Goethe sulle branche laterali, riportata da Mancuso, si trova in J. W. Goethe, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, hansebooks, Norderstedt 2016 (*La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, trad. di Bruno Groff, Bruno Maffi, Stefano Zecchi, Guanda, Milano 2023, pp. 73-74). Ancora, Mancuso ha scritto: “Considerare una pianta come una colonia di parti modulari non è un'idea nuova. [...] Nel XVIII secolo illustri botanici come Erasmus Darwin e Johann Wolfgang von Goethe [...] ritenevano si dovessero considerare gli alberi come colonie di moduli che si reiterano” (S. Mancuso, *Plant Revolution*, cit., p. 153).

³⁶ Ivi, pp. 45-47.

³⁷ “La foglia è dunque la forma che ha capacità di metamorfosi: “Alles ist Blatt”, tutto è foglia; e la foglia è la pianta stessa ma anche una figura metaforica del divenire della natura. [...] La foglia dunque si trasforma in tutti i gradi di sviluppo della pianta: l'intero è presente in tutte le sue parti. La pianta è l'intero, ma l'intero è anche le sue foglie. A ogni stadio di sviluppo della pianta sono presenti le foglie trasformate in un modo o nell'altro, perciò tutte le parti hanno una similarità di base e tutte rassomigliano all'intero” (Stefano Zecchi, *Il tempo e la metamorfosi* in J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti*, cit., p. 21).

³⁸ Vd. B. Mandelbrot, *How Long is the Coast of Britain? Statistical Self-Similarity and Fractional Dimension*, a cura di Giuseppe Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2007.

conseguenzialmente, ogni funzione vitale è, in potenza, espletabile dalla totalità del sistema. Ha chiarito infatti Mancuso che

il modello vegetale non prevede un cervello, che svolge il ruolo di comando centrale, né degli organi singoli o doppi alle sue dipendenze. In un certo senso la loro organizzazione è il segno stesso della loro modernità: hanno un'architettura modulare, cooperativa, distribuita e senza centri di comando, in grado di sopportare alla perfezione predazioni catastrofiche e ripetute³⁹.

Tra le più recenti riflessioni di Stefano Mancuso vi è la proposta di una radicale, e urgente, rivoluzione urbana sulla base della relazione ecologica profonda e simbiotica che lega l'umano agli ecosistemi vegetali. Tale riorganizzazione cittadina è battezzata da Mancuso *Fitopolis*, letteralmente, città delle piante. Ciò significa "immaginare le nostre città come organismi diffusi e in comunità con il resto del vivente, in breve immaginare le nostre *fitopolis* costruite come fossero delle piante"⁴⁰.

Nel corso della storia dell'urbanistica, la tendenza principale è stata infatti quella di riprodurre, nell'ambito della pianificazione urbana, l'immagine del corpo emergente dalla fisiologia e dall'anatomia umana; un corpo inteso, quindi, come un insieme di organi, ciascuno dei quali specializzato ad espletare delle determinate funzioni vitali. Si tratta di

³⁹ S. Mancuso, *Plant Revolution*, cit., p. 145. È opportuno segnalare che anche la riflessione epistemologica contemporanea sulla medicina ha superato la rigida corrispondenza tra organo e funzione, presentando l'immagine di un corpo relazionale le cui molteplici funzioni possono essere più o meno distribuite entro la totalità dell'organismo attraverso un principio di organizzazione integrata. (Cfr. M. Benasayag, R. Meyran, *La tirannia dell'algoritmo*, pp. 50 e seguenti.) Ciò è massimamente valido per le funzioni cognitive, delle quali è responsabile non soltanto l'organo cerebrale ma, oltre il sistema nervoso periferico, anche il sistema immunitario, il sistema endocrino e il microbiota. Vd. F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press Ltd, Cambridge 2017; F. Capra, *The Web of Life*, Doubleday Anchor Book, NY 1996 (*La rete della vita*, trad. di Carlo Capararo, Rizzoli, Milano 1997); M. Benasayag, *El cerebro aumentado, el hombre disminuido*, Paidós, Buenos Aires 2015 (*Il cervello aumentato, l'uomo diminuito*, trad. di Riccardo Mazzeo, Erickson, Trento 2016). Vd. anche Neil Theise, *Notes on Complexity. A Scientific Theory of Connection, Consciousness and Being*, Spiegel & Grau, New York City 2004.

⁴⁰ S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, Laterza, Roma-Bari 2023, p. 9.

un'attitudine che, seppur presente anche nell'antichità – si pensi alla tripartizione della città ideale di Platone⁴¹ – si è resa manifesta, secondo Stefano Mancuso, in epoca rinascimentale. L'enfasi posta alla centralità dell'umano entro le gerarchie della realtà ha avuto così, tra le conseguenze, la propensione a ricondurre all'uomo – e, dunque, alle sue proporzioni – il mondo delle istituzioni, il cui ruolo, come ha sancito la tradizione moderna, è quello di superare lo stato di natura⁴².

Esempio di tale tendenza sono i lavori, riportati da Mancuso, di Francesco di Giorgio Martini, architetto senese che, nel proprio *Trattato di architettura civile e militare*, risalente alla fine del XV secolo, ha affermato che

si dovrebbe modellare la città, la fortezza e il castello sotto forma di un corpo umano, che la testa con i membri attaccati abbia una corrispondenza proporzionata e che la testa sia la rocca, le braccia le sue pareti incassate che, girando intorno, collegano il resto di tutto il corpo... E quindi si potrebbe considerare che proprio come il corpo ha tutti i suoi membri e parti in misure e proporzioni perfette, nella composizione di templi, città, rocche e castelli si dovrebbero osservare gli stessi principi⁴³.

⁴¹ È nel *Libro IV* della *Repubblica* che Platone espone la propria teoria della giustizia, strutturandola attraverso un parallelismo tra le funzioni sociali della città e quelle fisiologico-psicologiche dell'anima. Infatti, "ci è parso che una città sia giusta allorché i tre generi di natura diversa che vi coesistono svolgano ognuno la propria funzione, e che inoltre sia moderata, coraggiosa e sapiente grazie a certe altre condizioni e attitudini di questi tre generi [...]. Pertanto, amico, valuteremo così anche l'individuo: nella misura in cui ha nella sua anima queste stesse forme, presenterà anche le stesse condizioni di quei generi, e perciò potrà correttamente venir valutato con gli stessi appellativi della città" (Platone, *Repubblica*, 435b-435c). La città giusta corrisponde pertanto, secondo Platone, ad un sistema sociale suddiviso in sottoinsiemi distinti, ciascuno chiamato a rispondere a delle singole e specifiche funzioni. La diffusione e la distribuzione di tali funzioni comporterebbero, in quest'ottica, il declino sociale: "poiché dunque vi sono tre gruppi, l'accavallarsi e lo scambio reciproco delle loro funzioni costituiscono il danno più grande della città, che assai correttamente potrebbe venir chiamato senz'altro un delitto" (Platone, *Repubblica*, 434c). Cfr. Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Rizzoli, Milano 2007.

⁴² Cfr. S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, pp. 138-139. Vd. T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin Classics, Londra 2025 (*Il Leviatano*, trad. di Gianni Micheli, Rizzoli, Milano 2011).

⁴³ F. di Giorgio Martini, *Trattato di architettura civile e militare*, citato in Stefano Mancuso, *Fitopolis*, p. 31.

Altro esempio di proiezione antropomorfica in urbanistica, citata da Mancuso, è la mappa di Chandigarh, nuova capitale del Punjab progettata, nel 1951, dall'architetto francese Le Corbusier e che riflette, anch'essa, la fisiologia umana, "con gli edifici più importanti, quelli della capitale, in testa, il quartiere centrale degli affari come cuore, le aree industriali sul fianco orientale e quelle sul lato opposto, come fossero le due braccia della città"⁴⁴.

L'esclusione della natura dall'ecosistema urbano, ambiente antropizzato in discontinuità, dunque, con la vegetazione, ha reso la città, anche a causa della metafora antropocentrica su cui si essa struttura, un sistema frammentato. La disposizione gerarchica e centralizzata delle funzioni non provvede, infatti, nell'ottica di Mancuso, in maniera adeguata, all'esigenza di resistenza, di flessibilità e di antifragilità richiesta dai flussi ecosistemici e a cui può piuttosto rispondere l'organizzazione decentrata e diffusa che il biologo italiano individua nei corpi arborescenti delle piante⁴⁵.

Il ruolo dell'organismo vegetale è quindi, nella rivoluzione urbana suggerita da Stefano Mancuso, duplice: anzitutto, esso fornisce una nuova metafora organicista utile ai fini della progettazione di città diffuse, polifunzionali e costitutivamente antifragili. In secondo luogo, gli ambienti di *Fitopolis* non implicano un'interruzione degli ecosistemi naturali extraurbani ma ne rappresentano, al contrario, uno dei possibili sviluppi. Mancuso invita, infatti, similmente a quanto già sostenuto da numerosi filosofi e scienziati contemporanei, molti dei quali appartenenti all'orizzonte di senso della Complessità – mi riferisco a Edgar Morin, a Michel Serres, a Fritjof Capra, a Lynn Margulis e a Miguel Benasayag – ad un radicale superamento del dualismo natura-cultura caratterizzante il pensiero Occidentale⁴⁶. Ha chiarito Mancuso che

⁴⁴ J. Crabtree, *Le Corbusier's Chandigarh: An Indian City unlike Any Other*, "Financial Times", 3 luglio 2015, citato in Stefano Mancuso, *Fitopolis*, p. 29.

⁴⁵ Cfr. S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, pp. 129 e ss.

⁴⁶ Vd. E. Morin, *La sfida della complessità. La défi de la complexité*, a cura di Annamaria Anselmo e Giuseppe Gembillo, Le Lettere, Firenze, 2017; M. Serres, *Le Guacher boiteux. Puissance de la pensée*, Le Pommier, Parigi 2015 (*Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, trad. di Chiara Tartarini, Boringhieri, Torino 2016); I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, folio essais, Parigi 1984 (*La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, a cura di Pier Daniele Napolitani, Einaudi, Torino 1993); L. Margulis, D. Sagan, *Microcosmos: Four Billion Years of Microbial Evolution*, University of California Press, Berkeley, 1997 (*Microcosmo. Dagli organismi primordiali all'uomo*:

volere una città diversa, coperta di alberi e di vegetazione, in comunicazione diretta con la natura circostante, richiede non soltanto di comprendere i motivi scientifici della scelta, ma anche di superare una forte barriera culturale sulla nostra idea di città che, inconsapevolmente o meno, immaginiamo come un luogo nettamente separato dalla natura che circonda⁴⁷.

Può essere interessante segnalare che sia Miguel Benasayag che Stefano Mancuso hanno rintracciato in molteplici contesti extraeuropei, specificatamente sudamericani, delle possibili riarticolazioni dei rapporti tra sistemi sociali ed ambienti naturali e, dunque, delle relative modalità alternative dell'abitare.

Riportando alcuni studi dell'antropologo argentino Rodolfo Kusch, Miguel Benasayag, di etnia Guaranì, ha osservato infatti che la visione del mondo dei popoli *indios* dell'Argentina nord-occidentale – visione del mondo caratterizzata da un atteggiamento che Kusch ha definito *Estar siendo* – ha contribuito ad un'organizzazione socio-ambientale ben differente da quella occidentale che, come è noto, presuppone un soggetto considerato separato e distaccato dalla realtà che osserva e, pertanto, in grado di oggettivarla⁴⁸. L'orizzonte dell'*Estar siendo* si presenta, invece, nella consapevolezza e nel riconoscimento dei legami storico-concreti attraverso cui la soggettività – inseparabile dall'ambiente e dai contesti con cui interagisce – si sviluppa. Infatti,

l'ecosistema, le cime imbiancate delle Ande, l'arida steppa, il condor e il lama non sono una cornice, o il palcoscenico sul quale si esibisce l'individuo umano, ma sono parte di esso. La persona è composta,

un'evoluzione di quattro miliardi di anni, trad. di Lucia Maldacea, Mondadori, Milano 1989); F. Capra, P. L. Luisi, *The Systems View of Life: a Unifying Vision*, Cambridge University Press, Cambridge 2016; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi 2005 (*Oltre natura e cultura*, trad. di Annalisa D'Orsi, Cortina, Milano 2021); M. Benasayag, T. Cohen, *Del dialogo nella complessità*, PensaMultimedia, Lecce 2023; Cfr. anche A. Anselmo, *Edgar Morin. Dal riduzionismo alla complessità*, A. Siciliano, Messina 2000; Id., *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*, A. Guida, Napoli 2006; G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, Esi, Napoli 1999.

⁴⁷ S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, cit., pp. 137-138.

⁴⁸ Sull'oggettivazione del reale caratterizzante il paradigma galileiano-cartesiano vd. G. Giordano, *Complessità. Interazioni e diramazioni*, Armando Siciliano, Messina 2022.

infatti, da una molteplicità di elementi che non sono riducibili all'“individuo”, all'“Io sostanziale spesso ridotto alla sua parte cosciente [...]”. È impossibile, per un *indio*, pensare a un individuo separato dal contesto in cui co-evolve. Perché è impossibile pensare a una qualsiasi separazione binaria (umano/mondo) e la persona non è altro che un complesso insieme di legami, un insieme molteplice e non gerarchizzabile che s'inserisce in un insieme più vasto⁴⁹.

Ciò non implica, naturalmente, una visione ingenuamente irenistica della realtà. Lungi dall'escludere la dimensione conflittuale dell'esistenza, l'orizzonte dell'*Estar siendo* asserisce piuttosto, per Benasayag, che “la consapevolezza della necessità di ogni elemento e della sua integrazione all'interno di un insieme organico è la condizione di possibilità per accettare la negatività dell'esistenza e il suo carattere conflittuale”⁵⁰.

È sempre in Sudamerica che Mancuso ha individuato degli ambienti urbani le cui organizzazioni si avvicinano all'idea di *Fitopolis*. Il biologo italiano si riferisce, anzitutto, alla città di Curitiba, capitale dello stato brasiliano del Paraná. Eletto sindaco di Curitiba nel 1971, l'architetto Jamie Lerner ha avviato un progetto di rigenerazione urbana trasformando *Rua das Flores*, la strada principale, nella prima isola pedonale brasiliana⁵¹. Si è trattato di una vera e propria rivoluzione urbana che ha comportato la riorganizzazione dei trasporti e dei servizi pubblici, la depavimentazione di numerose strade e la piantumazione di “milioni di alberi in città, così da aumentare la quantità di verde pubblico disponibile da poco meno di un metro quadro a 55 metri quadrati a persona in pochi anni”⁵²; una rivoluzione urbana che ha condotto Curitiba ai primi posti nelle classifiche delle città brasiliane con la più alta qualità della vita.

Ancora, per esemplificare la metamorfosi della strada auspicata da Mancuso che diviene, in *Fitopolis*, *via degli alberi*⁵³, da immaginare come “un fiume di piante” che entrerebbe in città “senza soluzione di continuità con

⁴⁹ M. Benasayag, Teodoro Cohen, *L'epoca dell'intranquillità. Lettera alle nuove generazioni*, Vita e pensiero, Milano 2023, pp. 54-55.

⁵⁰ Ivi, p. 55.

⁵¹ Cfr. S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, p. 150.

⁵² Ivi, p. 151

⁵³ Ivi, p. 154.

l'esterno"⁵⁴, il biologo italiano si è richiamato alla strada di *Rua Gonçalo de Carvalho* presso la città brasiliana di Porto Alegre, i cui alberi costituiscono un vero e proprio bosco che "si insinua fin nel centro delle città"⁵⁵.

Simbiosi: il riconoscimento politico di un rapporto

Oltre a rappresentare una città ricca di vegetazione ed un ambiente urbano riorganizzato e ristrutturato alla luce di un'ontologia storico-complessa, *Fitopolis* costituisce – e questo è l'elemento più significativo – la presa di coscienza operativa del riconoscimento dei rapporti di simbiosi che legano i sistemi urbani e tecnologici agli ecosistemi naturali. In effetti, per mezzo di una pratica al contempo scientifica ed immaginativa, Mancuso, da autentico scienziato della vita e della terra – *SciviTe*⁵⁶, nel senso serresiano sopra riportato⁵⁷ – ha recentemente dato voce al regno vegetale, immaginato in qualità di un'unica nazione, tramite l'idea di una *costituzione delle piante* che enuclea i principi cardine dell'ecologia e del pensiero sistemico⁵⁸. Si tratta di leggi della natura che, profondamente distanti da quella lotta per l'esistenza mal interpretata da un certo darwinismo, il darwinismo sociale⁵⁹, indicano la via da percorrere per inaugurare una continuità tra ecosistemi urbani ed ecosistemi naturali extraurbani. Una continuità determinata da alcuni principi e valori alla base dell'ecologia come l'interdipendenza, la simbiosi, l'interazione, la diversità e la coevoluzione⁶⁰; principi e valori, inoltre, volti alla garanzia di diritti inalienabili come il diritto alla casa – rappresentata

⁵⁴ Ivi, p. 152.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Vd. M. Serres, *Temps de crises*, Le Pommier, Parigi 2009 (*Tempo di crisi*, trad. di Gaspare Polizzi, Boringhieri, Torino 2010).

⁵⁷ Vd. Id., *Biogea*, p. 31.

⁵⁸ Cfr. S. Mancuso, *La nazione delle piante*, Laterza, Roma-Bari 2019.

⁵⁹ Cfr. Id., *Fitopolis*, pp. 37 e ss. Sul dibattito circa l'alternarsi di cooperazione e competizione nell'evoluzione, vd. T. Huxley, *Evolution & Ethics*, Princeton University Press, Princeton 2009 (*Evoluzione ed etica*, trad. di Tonia Gargiulo e Anna Rusconi, Boringhieri, Torino 2020); P. Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Penguin Books, Londra 2022 (*Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, trad. di Engel Daniella, Elèuthera, Milano 2020); L. Margulis, D. Sagan, *What is Sex?* Simon & Schuster, New York 1998.

⁶⁰ Per un'illustrazione dei principi dell'ecologia vd. F. Capra, *Le relazioni della vita. I percorsi del pensiero sistemico*, pp. 207-215). Vd. anche James Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, Oxford University Press Oxford, 2000.

ovviamente dal pianeta Terra, *Terra-Patria*, *Gaia*, *Biogea*⁶¹ – il diritto all'esistenza per le generazioni future, il diritto alla migrazione ed il diritto all'accesso a beni comuni puliti quali acqua, aria e suolo⁶².

La costituzione delle piante, ha spiegato Mancuso, è

una costituzione breve che, basandosi sui principi generali che regolano la convivenza delle piante, stabilisce delle norme che hanno come soggetto tutti gli esseri viventi. L'uomo, infatti, non è il centro dell'universo, ma solo una fra le tante milioni di specie che, popolando il pianeta, formano la comunità dei viventi. È questa comunità il soggetto della costituzione vegetale; non una singola specie o pochi gruppi di specie, ma tutta la vita nel suo insieme⁶³.

L'idea di istituire una costituzione delle piante si inserisce all'interno dell'acceso dibattito circa i diritti dell'ambiente e della Terra⁶⁴, un dibattito che comporta, secondo Miguel Benasayag, la radicale messa in discussione e la consecutiva riarticolazione dello statuto ontologico della soggettività. Infatti,

dopo l'Ecuador (2008) e la Bolivia (2009), che hanno fatto della natura un soggetto di diritto riconosciuto dalla Costituzione, la Colombia, la Nuova Zelanda e l'India hanno parimenti rotto a loro volta una frontiera insuperabile tra l'uomo e la natura accordando la personalità giuridica ad animali, montagne o fiumi⁶⁵.

⁶¹ Cfr., E. Morin, A. B. Kern, *Terre-Patrie*, Seuil, Parigi 1993 (*Terra-Patria*, trad. di Susanna Lazzari, Cortina, Milano 1996); J. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979 (*Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, trad. di Vania Landucci Bassan, Boringhieri, Torino 2021); M. Serres, *Biogea*. Sul diritto all'esistenza delle generazioni future, ovviamente vd. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Berlino 1979 (*Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di Pier Paolo Portinaro, Einaudi, Torino 2009).

⁶² Cfr. S. Mancuso, *La nazione delle piante*.

⁶³ Ivi, p. 6.

⁶⁴ S. Mancuso, Carlo Petrini, *Biodiversi*, Slow Food, Bra 2015.

⁶⁵ M. Benasayag - B. Cany, *Corpi viventi*, cit., p. 232.

In tal senso, pertanto, “l’attuale emergere di quei nuovi diritti della natura è [...] da vedere come il sintomo di una ricomposizione dei rapporti nel campo biologico”⁶⁶, nella dimensione comune che comprende la totalità degli organismi in interrelazione ed interdipendenza⁶⁷.

Interdipendenza, quindi simbiosi. Già Michel Serres, nel 1990, aveva segnalato la necessità di superare la tradizione del contratto sociale per istituire un contratto naturale con la Terra volto all’interruzione della guerra mondiale per definizione, la guerra delle società umane contro il mondo, il pianeta Terra; un contratto, dunque, necessario a riconoscere i rapporti di simbiosi che legano indissolubilmente equilibri naturali e sistemi sociali. Ciò significa

aggiungere al contratto esclusivamente sociale la stipulazione di un contratto naturale di simbiosi e di reciprocità in cui il nostro rapporto con le cose lascerebbe dominio e proprietà per l’ascolto ammirativo, la reciprocità, la contemplazione e il rispetto, in cui la conoscenza non presupporrebbe più la proprietà, né l’azione il dominio, e l’una e l’altra non presupporrebbero i loro risultati o condizioni stercorarie. Contratto d’armistizio nella guerra oggettiva, contratto di simbiosi: il simbiote ammette il diritto dell’ospite mentre il parassita – il nostro status attuale – condanna a morte colui che saccheggia e abita senza rendersi conto che a termine condanna se stesso a scomparire. Il parassita prende tutto e non dà nulla; l’ospite dà tutto e non prende nulla. Il diritto di simbiosi si definisce invece per reciprocità: tanto la natura dà all’uomo, tanto il secondo deve rendere alla prima, divenuta soggetto di diritto⁶⁸.

Per comprendere in che modo la simbiosi possa essere riconosciuta e concretizzata anche nell’ambiente urbano mediante la proposta di *Fitopolis* occorre mettere a fuoco l’entità radicalmente non linguistica del contratto

⁶⁶ Ivi, p. 234

⁶⁷ Cfr. M. Benasayag, *La Singularité du vivant*, Le Pommier, Parigi 2017 (*La singolarità del vivente*, trad. di Cristiano Screm, Jaca Book, Milano 2021, p. 71). Cfr. anche M. Benasayag, T. Cohen, *Cinque lezioni di complessità*, p. 56.

⁶⁸ M. Serres, *Le contrat naturel*, Edition François Bourin, Parigi 1990 (*Il contratto naturale*, trad. di Alessandro Serra, Feltrinelli, Milano 2019, p. 54-55). Cfr. G. Polizzi, *Complessità e globalità. Dalle scienze del complesso alla filosofia di Michel Serres* in Id., *Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell’epistemologia francese del Novecento*, Armando Siciliano, Messina 2003.

naturale per come questo viene descritto da Serres. “Il termine contratto”, ha sottolineato il filosofo francese, “significa originariamente il tratto che stringe e tira: un gioco di corde assicura, senza linguaggio, questo sistema elastico di costrizioni e di libertà grazie al quale ogni elemento legato riceve informazioni su ciascuno e sul sistema, nonché sicurezza da tutti”⁶⁹.

L’immagine che Serres ha suggerito per raffigurare il contratto, sociale e naturale al medesimo tempo, è la cordata. Questa fissa, allo stesso modo, dei rapporti che attraversano sia i singoli scalatori che l’ambiente nel quale essi si muovono, garantendo una coordinazione dinamica che coinvolge libertà e costrizioni entro una dimensione corporea diretta e non mediata dalla parola. Ha chiarito Serres, infatti, che

le corde comprendono da sole senza parole. Etimologicamente e nella natura delle cose, un contratto comprende. Noi siamo presi insieme e ci prendiamo gli uni con gli altri, incordati, anche muti; meglio ancora, il contratto mescola i nostri vincoli e le nostre libertà. [...] Il contratto ci concerne quindi come individui facendoci immediatamente partecipare a tutta la nostra comunità. Mescola in collettivo i solitari⁷⁰.

Come il contratto implicito reggente la cordata regola con giochi di forze gli equilibri dinamici delle entità attraversate dalle corde, allo stesso modo il contratto naturale coincide con un’ininterrotta e costante comunicazione reciproca di variazioni e trasformazioni ad opera di ecosistemi naturali e sociali. Infatti,

la potenza globale dei nostri nuovi utensili ci dà oggi la Terra come interlocutore, che informiamo senza sosta con i nostri movimenti e le nostre energie, e che ci informa, attraverso energie e movimenti, del suo cambiamento globale, di ritorno. Noi non abbiamo affatto bisogno di linguaggio, di nuovo, perché questo contratto funzioni, come un gioco di forze. Le nostre tecniche formano un sistema di corde o di tratti, di scambi di potenza e d’informazione, che va dal locale al globale, e la Terra ci risponde, dal globale al locale⁷¹.

Così, ha specificato Serres che

⁶⁹ Ivi, p. 134.

⁷⁰ Ivi, p. 138-139.

⁷¹ Ivi., p. 141.

esistono uno o più equilibri naturali, descritti dalla meccanica, dalla termodinamica, dalla fisiologia degli organismi, dall'ecologia o dalla teoria dei sistemi; le culture hanno inventato anche uno o più equilibri di tipo umano o sociale, decisi, organizzati, mantenuti dalle religioni, dai diritti o dalle politiche. A noi rimane da pensare, da costruire o da mettere in opera un nuovo equilibrio globale fra questi due insiemi⁷².

Un equilibrio che, a livello locale, può essere istituito prendendo sul serio la proposta di Mancuso di rivitalizzare le città per ripensarle alla luce di un'organizzazione costitutivamente verde, polifunzionale e diffusa; una simbiosi ontologica quindi, da riconoscere sul piano operativo "trasformando le città in *fitopolis*, città viventi" dedicando "gran parte della superficie di una città alle piante"⁷³ e invertendo, così, la rotta verso la dematerializzazione e la deterritorializzazione a cui sembrano ormai essere destinati gli ambienti urbani⁷⁴.

La cosiddetta resa intelligente, *smart*, delle città, infatti, oltre a gravare sull'ecosistema per via delle molteplici forme di inquinamento digitale di cui è responsabile, suscita ragionevoli preoccupazioni relative alla gestione dei dati della cittadinanza coinvolta⁷⁵. *Fitopolis* può, pertanto, ragionevolmente rappresentare una forma di resistenza ad uno stravolgimento disumanizzante della città e, più in generale, a quell'insieme di processi di digitalizzazione, di deleghe decisionali e di accentramento di potere a sistemi automatici che Miguel Benasayag ha definito *colonizzazione algoritmica*.

Operando per mezzo di processi di *arrotondamento digitale*⁷⁶ che riducono al linguaggio discreto dell'informatica la realtà continua e corporea del vivente, la digitalizzazione, ha messo in luce l'epistemologo argentino, muove da un assunto monista per cui non esisterebbe alterità non riducibile

⁷² Ivi, p. 53-54.

⁷³ S. Mancuso, *Fitopolis, la città vivente*, cit., pp. 6-7.

⁷⁴ Cfr. M. Benasayag, *Fonctionner ou exister?*, Le Pommier, Parigi 2018 (*Funzionare o esistere?*, trad. di Eleonora Missana, Vita e Pensiero, Milano 2019).

⁷⁵ Cfr. S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Profile Book, London 2019 (*Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. di Paolo Bassotti, LUISS University Press, Roma 2019, pp. 240-245).

⁷⁶ Cfr. M. Benasayag, *La singolarità del vivente*, p. 47.

ad informazione immateriale, scorporata, trasferibile e potenziabile⁷⁷. Secondo questa visione sarebbe possibile “identificare con precisione le informazioni che caratterizzano un essere vivente, catturare l’insieme dei dati, e ricostruire quell’essere vivente su altre basi”⁷⁸. Così, “la modellizzazione del mondo tramite algoritmi si fonda sul dogma che tutto sia ‘algoritmico’, che la modellizzazione non costituisca, per l’appunto, un modello, ma la cosa stessa”⁷⁹.

È in tal senso che per Benasayag l’interazione tra organico e digitale è, al momento, non una – più desiderabile – ibridazione ma una fattuale colonizzazione a danno del vivente e delle sue concrete manifestazioni:

nel mondo discretizzato in *bits* d’informazione non c’è nessuna alterità, nessuna differenza, nessun pluralismo: se *tutto* è algoritmico, la realtà intera è riducibile agli *stessi* elementi semplici che la compongono. Ecco perché parliamo di *colonizzazione* algoritmica, quindi di un processo che nega l’alterità, come il colonialismo occidentale per cui i modi non-occidentali di stare al mondo, di vivere, di conoscere non erano da prendere in considerazione in quanto *altri* modi di esistenza, ma solo in quanto sbavature, in quanto rumore di fondo da normalizzare con la forza⁸⁰.

Lungi dall’invitare ad un rifiuto luddista delle tecnologie, Benasayag suggerisce, al contrario, di “partecipare a un’inversione di tendenza *all’interno dell’ibridazione stessa*”⁸¹ tra umano e tecnologia, non per “opporsi allo sviluppo di questa potenza” ma per “sperimentare nuovi modi per metabolizzarla, addomesticarla, integrarla organicamente”⁸².

In antitesi quindi a tali processi, che riducono la corporeità organica ad una dimensione da potenziare e, in ultima analisi, da superare poiché considerata intrinsecamente limitata, Benasayag propone di fare propria una prospettiva “allocentrica”⁸³. Questa sarebbe in grado, infatti, di riconoscere e di tutelare ogni singolarità vivente ed ecosistemica dalle distruzioni apportate

⁷⁷ Cfr. M. Benasayag, Teodoro Cohen, *Cinque lezioni di complessità*, p. 89.

⁷⁸ M. Benasayag, R. Meyran, *La tirannia dell’algoritmo*, cit., p. 47.

⁷⁹ M. Benasayag, Teodoro Cohen, *L’epoca dell’intranquillità*, cit., p. 39.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ivi, p. 42.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ivi, p. 23.

dal modello di produzione capitalista-neoliberista e dalle sue declinazioni tecnocratiche.

In questo contesto politico,

diventa allora necessario un cambiamento di percezione per pensare e agire dal punto di vista del vivente, non in quanto umani isolati. Se l'umano occupa un ruolo singolare d'interfaccia tra il pensiero simbolico e l'insieme del vivente da cui emerge il pensiero, il suo compito diventa di assumere questo ruolo orientandosi verso un punto di vista allocentrico, d'insieme.⁸⁴

Ciò che auspica Benasayag – forte anche della propria esperienza nelle guerriglie guevariste che hanno contribuito alla liberazione dell'Argentina dal regime dittatoriale di Videla⁸⁵ – è di “sviluppare dei focolai di disfunzionamento”⁸⁶ che rivendichino un'esistenza corporea e territoriale irriducibile al funzionamento utilitarista e tecnocratico della macroeconomia. Esempio emblematico di ciò sono le ZAD, *Zone à défendre*, terre occupate da cittadini francesi per opporsi alla costruzione di edifici che comporterebbero una devastazione territoriale senza apportare alcun beneficio concreto alla popolazione locale. Per Benasayag, gli *zadisti* “hanno creato un insieme estremamente territorializzato, che comprende umani, alberi, animali eccetera, all'interno del quale gli umani non sono gli unici soggetti e l'unico fine”⁸⁷; soprattutto, essi sono “un autentico esempio di democrazia attiva, un momento in cui le persone si immischiano, mettendo in gioco i loro corpi, di ciò che li riguarda”⁸⁸.

È evidente, ancora una volta, che una prospettiva allocentrica e sistemica non coincide con una visione ingenua ed irenistica della relazionalità:

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Cfr. M. Benasayag, *Malgré tout: contes à voix basse des prisons Argentines*, Maspero, Parigi 1980 (*Malgrado tutto. Percorsi di vita*, trad. di Cristiano Screm, Jaca Book, Milano 2023).

⁸⁶ M. Benasayag, R. Meyran, *La tirannia dell'algoritmo*, cit., p. 99.

⁸⁷ Ivi, p. 95-96.

⁸⁸ Ivi, p. 96.

pensare dalla parte del vivente non è un appello all'armonia ecologica globale nella quale, come dice la Bibbia, il leone e il bue mangeranno la paglia fianco a fianco [...] e nella quale non ci sarà più né male né distruzione. È al contrario attraverso l'assunzione della conflittualità propria del vivente che potremo farci carico della negatività della produzione del comune che si esprime in modo contraddittorio in molteplici situazioni⁸⁹.

Nell'ottica dell'epistemologo argentino, dunque, “non si resiste al neoliberismo, al disastro ecologico all'arbitrarietà politica se non attraverso azioni ristrette concrete, in situazioni singolari”⁹⁰ che si realizzano nell'organizzazione, qui e ora, “di corpi impegnati tra altri corpi, con livelli importanti di conflittualità che non potranno convergere in uno scontro globale con la minaccia globale”⁹¹. In questo senso, il singolo fine contingente di una comunità politica locale “non è che una forma dinamica che investe un obiettivo permanente e immanente che è la difesa della vita da parte del vivente”⁹².

Il fine operativo dell'idea di *Fitopolis* è, indubbiamente, quello di delineare un'auspicabile metamorfosi della città in grado di compensare e contrastare gli effetti della catastrofe ambientale in corso; la sua dimensione “permanente e immanente”⁹³ coincide però, più radicalmente, con una riarticolazione dei rapporti interni al campo biologico che ne colga le inscindibili interdipendenze e connessioni⁹⁴. Del resto, che l'implementazione di infrastrutture verdi, oltre ad essere benefica per la salute degli ambienti urbani, può costituire un sano veicolo di rianimazione sociale – e, dunque, di emancipazione e di giustizia – lo mostrano i successi dei corridoi verdi di Medellin. Tra i molteplici benefici apportati occorre segnalare la mitigazione degli effetti delle isole di calore, l'emergere spontaneo di specie animali ormai esiliate dagli ambienti urbani e, soprattutto,

⁸⁹ M. Benasayag, B. Cany, *Corpi viventi*, cit., p. 238.

⁹⁰ Ivi, p. 240.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Cfr. M. Benasayag, *La singolarità del vivente*.

il coinvolgimento di fasce della popolazione vulnerabili, rese socialmente attive nella manutenzione degli ambienti verdi⁹⁵.

Se risulta ormai probabile che in un futuro prossimo le comunità cittadine saranno inghiottite da megalopoli – se non da ecumenopoli – tecnocratiche, risulta più che mai urgente immaginare e pensare ambienti cittadini alternativi. Appare soprattutto vitale evitare, come accaduto nel secolo scorso, che gli appelli di chi avverte circa i rischi di una visione del mondo che recide le relazioni di interdipendenza tra umano e ambiente divengano ancora una volta, come hanno messo in luce Giuseppe Gembillo ed Annamaria Anselmo, delle *profezie di Cassandra*⁹⁶.

Fitopolis, indica dunque, in tal senso, un campo d'interazione operativo entro cui sperimentare dei rapporti inediti tra i molteplici vettori sociali che, richiamando alcune riflessioni di Benasayag⁹⁷, si relazionano, mossi dai propri tropismi, tramite dinamiche processuali e conflittuali di incontro-scontro in grado di lasciar emergere novità organizzative, equilibri dinamici, rapporti conflittuali, relazioni di interdipendenza. Con le sue numerose implicazioni etiche, sociali, politiche ed ecologiche, *Fitopolis* può consentire di assumere e di rinnovare, attraverso un riconoscimento al contempo pratico e teoretico, la relazione simbiotica che lega equilibri sociali ed equilibri naturali e di garantire, tramite una riorganizzazione delle comunità cittadine, emancipazione e giustizia sociale.

⁹⁵ Matheus Gouvea de Andrade, *The city that went green to keep cool*, BBC, 23 settembre 2023, <https://www.bbc.com/future/article/20230922-how-medellin-is-beating-the-heat-with-green-corridors> (consultato il 28 maggio 2025).

⁹⁶ Vd. Giuseppe Gembillo, Annamaria Anselmo, *Le cassandre della pandemia*, Le Lettere, Firenze 2020.

⁹⁷ M. Benasayag, A. Pennisi, *La inteligencia artificial no piensa (El cerebro tampoco)*, Prometeo, Buenos Aires 2023 (*ChatGPT non pensa (e il cervello neppure)*, trad. di Cristiano Screm, Jaca Book, Milano 2024, p. 113).