

Sergio Caruso

Per una nuova filosofia della città: la città dell'altro

Sommario:

§1. Filosofie della città.- §2. Una filosofia della disperazione: Oswald Spengler.- §3. Una filosofia della speranza: Ernesto Balducci.- §4. Umanizzare la città, ovvero: radure nella foresta.- §5. Psicologia urbana: Mitscherlich e la città come “interlocutore” nel mondo interno.- §6. *Gated communities* e città biopolitica nella *airbag society*.- §7. Personalità postmoderna: le nuove contraddizioni.- §8. La città perfetta del *bungee jumper*.- §9. A quale prezzo?- §10. La questione delle periferie.-

Filosofie della città

La città come luogo del coesistere: la città dell'altro. Una questione che, al di là delle contingenze politico-amministrative, al di là degli aspetti *stricto sensu* urbanistici, può essere esaminata sotto profili diversi: psicologico, sociologico, storico, etico. Profili in teoria distinti, ma nella pratica passibili d'integrazioni diverse e tutti necessari, oggi più che mai. Abbiamo bisogno di capire e, per capire, di rimettere a fuoco le categorie. Abbiamo bisogno di una “filosofia della città” come tavola rotonda fra prospettive diverse.

La filosofia della città nasce con Simmel [1903], al massimo livello possibile. Ma la “nervosità moderna” che suscitava l'interesse di Simmel, e poco dopo di Freud, ha cambiato natura: non dipende più solo dalla sovrastimolazione del singolo; ha piuttosto a che fare col risentimento dei gruppi.

Nell'ampia riflessione di Simmel erano congiunti un approccio sociologico e una sensibilità psicologica. Basta pensare all'educato disinteresse del *blasé* (tipo urbano per eccellenza) come difesa contro l'eccesso di stimoli che la città impone. Basta pensare al denaro come *forma di relazione anonima* fra gli individui. Nelle pagine di Max Weber [1922] invece è la prospettiva storica che prevale, ed è nella storia (ma specialmente nella storia economica) che la sociologia urbana ricerca e mette alla prova le sue tipologie. Sulle sue orme, anche Toynbee (uno storico), Mumford (un architetto) e per certi aspetti Lefebvre (un filosofo) affideranno la sociologia urbana alla storia; ma questa loro storia assume connotazioni sempre più filosofiche e, diversamente da Weber come pure da Simmel, la fenomenologia che se ne ricava è sempre più carica di valori e disvalori.

Al massimo livello di astrazione speculativa, poi, la filosofia della città assume caratteristiche storico-metafisiche, che possono non piacere, ma che non possono essere ignorate. Se non altro perché proprio gli autori che prediligono questo livello sono quelli dove troviamo più significative anticipazioni delle questioni odierne.

Una filosofia della disperazione: Oswald Spengler

Due esempi: Oswald Spengler ed Ernesto Balducci. Due riflessioni sul futuro della città come luogo tipico della decadenza (Spengler), del mondo globalizzato (oggi). Difficile immaginare due posizioni più diverse: espressione l'una del *Pessimismus* mitteleuropeo negli anni a cavallo della Grande Guerra ed espressione, l'altra, di una fede che non si arrende. I due condividono, si capisce, certe analisi delle caratteristiche che la grande città e la vita metropolitana di fatto presentano (analisi che Spengler, ancora fra i primi, rielabora sulla base di Simmel e che Balducci, col soccorso di Mumford e Toynbee, riceve ed aggiorna); condividono anche - col gusto profetico di pensare in grande - un certo spirito "apocalittico". Ma per tutto il resto le prospettive sono antinomiche, nel senso proprio che obbediscono a "leggi" diverse. Nello spengleriano *Tramonto dell'Occidente* [1918-22] l'apocalisse prossima ventura non è che la fine di una civiltà agonizzante: nelle grandi città massificate già muore l'anima dell'Occidente. Nell'opera di Balducci, risalente agli anni ottanta-novanta, l'Occidente è chiamato piuttosto a rinnovarsi, a deporre le sue alterige [*La terra del tramonto*, 1992]; la «situazione apocalittica» in cui versa non è tanto una fine inevitabile quanto un possibile inizio [*Il terzo millennio*, 1981]; e le grandi città non sono solo la tomba dell'«anima faustiana» ma anche e soprattutto la culla dell'«uomo planetario» [1985].

Cerchiamo di capire meglio.

La città antica nasce come *luogo delle sicurezze*, nel duplice senso di "stare al sicuro" da ogni potenziale nemico (al riparo delle mura) e di "essere sicuro" dei propri valori (al riparo di una identità condivisa). Ciò che sta al di là delle mura, la *ingens silva*, è "radicalmente altro" (è "natura" vs. "cultura", è "nemico" vs. "amico") ed è vissuto da ogni cultura come *informe* a cospetto delle forme riconoscibili della vita "civile". La città senz'anima della tarda modernità - così la vede Oswald Spengler - capovolge tale vissuto. Amorfa come le masse che l'abitano, dimentica delle proprie radici come i nomadi che liberamente la traversano, la metropoli diviene essa stessa una *ingens silva*: una foresta pietrificata e (come dirà un certo cinema) una «giungla d'asfalto»; insomma, un luogo dove *tutti* finiscono col trovarsi *stranieri*, senz'altra misura comune se non il denaro. In ciò simili le une alle altre, le *metropoli* s/misurate della tarda modernità si fanno *cosmopoli* - come già fu per Alessandria, come già fu per Roma alla vigilia della fine. Folle d'individui irrelati, mosse solo dall'interesse e preda potenziale di abili demagoghi. E proprio in tale trasformazione Spengler legge un destino di morte: quello che incombe su tutte le civiltà che non hanno più niente di originario da esprimere.

Una filosofia della speranza: Ernesto Balducci

Per Spengler (che detesta tutte le prospettive universalistiche: cristianesimo, liberalismo e socialismo in eguale misura) l'emergere del cosmopolitismo è motivo di disperazione. Per Balducci al contrario proprio in ciò sta la speranza. E' la prospettiva cosmopolitica dell'«uomo planetario»: un tipo antropologico-morale affatto inedito, una forma nuova del Sé che nasce - direbbe Jung - dall'integrazione del *Senex* col *Puer*. E' questa una prospettiva che non teme le mescolanze e che cresce, dunque, di pari passo col rispetto delle differenze culturali e dei diritti umani. I diritti del singolo e i diritti dei popoli vanno anzi

concepiti, rispetto alla “cosmopoli”, come un primo e un secondo piano, senza cui non saremmo in grado di edificare il terzo.

L'universalismo balducciano poggia qui ancora una volta, a mio avviso, su una base “personalista e comunitaria”. La “comunità”, però, non vi appare più come punto d'arrivo, ma come condizione e immagine di uno stadio ancora superiore, il quale pare avere a che fare piuttosto con le esigenze di sopravvivenza della specie che non con le esigenze di potenza dello Stato.

Un ruolo tutto particolare compete, in questa visione, a quelle specialissime comunità che sono le città. “Gli Stati passano, le città restano”. Le città sono per Balducci, come per La Pira, le più vere custodi della storia dei popoli, delle loro memorie, delle loro speranze. Le naturali custodi anche e specialmente della pace, perché sono quelle predestinate a soffrire le più aspre conseguenze della guerra. Le naturali custodi, infine, della differenza, perché niente come una città costituisce un luogo d'incontro fra diversi e perché le città stesse, come gli individui, possono manifestare una comune vocazione di pace avendo alle spalle storie affatto diverse. Le comunità locali più che gli Stati, e per essi le oligarchie che li governano, sono considerate da quest'ultimo Balducci come il terreno dove può fiorire il nuovo sentimento della cosmopoli.

C'è in Balducci - inutile nasconderselo - una certa qual idealizzazione della “comunità” in generale e della “città” in particolare. I popoli sono comunità astratte, le città comunità concrete. Perciò, proprio nelle città (con i loro amministratori), più che nei popoli (con i loro governi), egli confidava - come La Pira - quali naturali alleate di ogni politica di pace e immagine vivente della comunità universale. Non è però che egli non vedesse quanto nel presente può esservi di conflittuale, di violento, di degradato e degradante nella vita metropolitana. Anzi, precisamente per questo egli ha ritenuto che proprio là dove le *sfide* di ogni tipo si fanno più gravi (l'immigrazione, la miseria materiale e morale degli emarginati, il conflitto di culture, la violenza quotidiana, l'inquinamento delle coscienze morali e l'inquinamento dell'ambiente fisico), proprio là e solo là possano nascere *risposte* all'altezza dei tempi.

«La sfida delle città» è per l'appunto il titolo della relazione di Balducci all'omonimo convegno fiorentino, realizzato a Firenze dalla rivista *Testimonianze* nel dicembre 1987. Un convegno, poi riunito in volume [aa.vv. 1988], dove si parlò di tante cose: delle città come “martiri” (cioè “testimoni” per eccellenza) della guerra; delle città-simbolo che fungono da memoria dell'umanità e monito perenne (Auschwitz, Hiroshima), ma anche per altri versi da segno di contraddizione (Gerusalemme e Assisi); del delirante disegno totalitario di annientare le città in quanto fonte di corruzione (il caso di Phnom Penh sotto Pol Pot); delle città che resistono (Varsavia, Manila); dell'opposizione fra «città-tenda» e «città-carcere» (ne parlò Giovanni Michelucci); dell'*anima* delle città (Giuseppe De Rita) e delle loro *carni lacerate* (Laura Conti).

Affiora, in questa esaltazione del ruolo planetario delle città, una ostinazione - giova ripetere - riconoscibilmente lapiriana. Va pur detto, però, che rispetto alle matrici lapiriane il pensiero di Balducci - un prete - subisce qui una significativa laicizzazione. Infatti, non s'insiste più di tanto sulla speciale sacralità di alcuni luoghi (Gerusalemme, Roma) né sulla misteriosa vocazione di alcune città (Mosca, Firenze) cui competerebbe nel piano della Salvezza un ruolo privilegiato. Al contrario, la vocazione a prefigurare un *éthos* cosmopolitico sembra riguardare le città in quanto tali, tutte le città in quanto crocevia, e nasce *in rebus ipsis* (al limite, dalle stesse situazioni di degrado).

Ci sono poi, a parte La Pira, altre influenze riconoscibilmente all'opera nell'ultimo Balducci: mi riferisco di nuovo ad Arnold Toynbee e a Lewis Mumford. Alla sociologia della storia del primo Toynbee risale infatti lo schema sfida-risposta; allo stesso Toynbee [1970] e a Mumford [1961] risalgono invece quelle osservazioni, per così dire, di storia naturale della città, che descrivono l'evolvere della *eopolis* nella *pólis*, di questa nella metropoli e poi nella megalopoli, fino all'alternativa odierna - che alla megalopoli drammaticamente si pone - tra farsi *kosmópolis* o farsi *nekrópolis*.

Umanizzare la città, ovvero: radure nella foresta

Allora: a chi dare ragione? A chi, come Spengler, vede nella grande città il luogo della decadenza inevitabile oppure a chi, come Balducci, vede in essa il luogo dove la disperazione può tramutarsi in speranza? Sul piano morale non c'è dubbio: meglio il secondo. Ma sul piano analitico, la faccenda è più complessa. In verità, nessuna delle due prospettive ci soddisfa oggi completamente. Le pagine spengleriane sulla foresta pietrificata, traversata da nomadi affatto estranei gli uni agli altri, hanno una densità concettuale che manca in Balducci. Ma Spengler scrive ben prima della globalizzazione: la metropoli da lui descritta è ancora la capitale relativamente omogenea di uno Stato nazionale, che rassomiglia più alla Berlino di Benjamin [1955] che non alle città-mondo di oggi; i suoi "nomadi" non sono poi così nomadi rispetto all'individuo postmoderno, e l'estraneità che li affligge non è nulla rispetto a quella che oppone il migrante al nativo. Rilette oggi, le sue descrizioni della città si direbbero peccare di ottimismo! Per contro, Balducci scrive negli anni ottanta-novanta, quando i processi di globalizzazione sono partiti: le città da lui descritte sono già luoghi dove «le tribù della terra» sono *obbligate* a sperimentare impensate forme di coesistenza [Balducci 1991] e, per quanto parentetici siano i suoi auspici, egli sa quali sono i problemi. Il limite del suo pensiero riguarda semmai le soluzioni auspiccate; per meglio dire, le condizioni da esse presupposte, a volte circolarmente indistinguibili dal fine. Mi riferisco in particolare alla presenza di un'antropologia immaginaria: all'evocazione dell'uomo come sarebbe bello che fosse, anziché dell'uomo come realmente si manifesta.

La «città interetnica», su null'altro fondata che sulla dignità della persona umana, è stata di recente riproposta da un altro filosofo politico, Giuseppe Limone; ma, forse, con un pizzico di realismo in più e con maggiore consapevolezza epistemologica. Egli ci mette in guardia contro il rischio di confondere la città interetnica con una mitica città degli angeli. Il buonismo o, come diceva già Pascal, l'«angelismo» non porta da nessuna parte ed è, spesso, solo un espediente moralistico cui la coscienza ricorre per negare l'esistenza di quelle differenze che, nel profondo, non siamo capaci di riconoscere [Limone 2005, pp. 2-3]. Né sosia né mostro, l'altro dev'essere semplicemente un concittadino: fornito di pari diritti, *ma anche di pari doveri*. Solo così la dignità della persona può corrispondere alla bella definizione che Limone ne dà: «il sacro còlto nei limiti della ragione». Del resto, la «città interetnica» non può essere solo un *fatto giuridico*. Essa presuppone (e siamo ben lungi dall'aver realizzato tali condizioni) che esistano *luoghi fisici e spazi sociali* in cui il vissuto delle persone, di tutte le persone, possa venire alla luce ed essere liberamente espresso, anziché restare clandestino nell'ombra. Avremo bisogno pertanto, nel ripensare la città, di una peculiare «prosemica» e di una peculiare «tachiemica» per accordare fra posizioni e ritmi del vivere urbano; onde progettare con cognizione di causa quei luoghi fisici e quegli spazi sociali di cui il cittadino ha bisogno per essere compiutamente persona [ivi, pp. 40-43].

Questi luoghi e questi spazi (non è più Limone che scrive) potremmo concepirli come “radure” nella foresta di pietra della grande città; momenti di splendore dell'Essere, *Lichtung* nel senso di Heidegger [1936-46], finalmente raggiungibili dopo tanti «sentieri interrotti» [1950]. Non si tratta dunque di sognare una città perfetta per un uomo immaginario; si tratta soltanto d'immaginare una città un po' più sulla misura di coloro che ci stanno. Come taluni fautori della qualità della vita oppongono al *fast food* lo *slow food*, così talune riflessioni in materia di città oppongono alle *fast towns* le *slow towns*.¹ Può parere riduttivo, ma non lo è affatto; e dio sa quanto gioverebbe a ridurre tensioni e inimicizie. A condizione, s'intende, che quelle “radure” non divengano un giardino privato e, come lo *slow food*, un lusso aggiuntivo di pochi privilegiati.

Naturalmente, queste prospettive non avrebbero senso né sarebbero perseguibili, se non fossero sostenute da tutta una cultura della città, che non può esaurirsi nel sentimento dei valori perenni, ma deve include una serie di categorie aggiornate: sociologiche e (per non ricadere nell'antropologia immaginaria) anche psicologiche. Perché né la città odierna né i cittadini sono più quella di solo quarant'anni fa. Di una cultura siffatta, nessuna filosofia della città può fare a meno, se vuol essere un po' incisiva.

Ci soffermeremo adesso, per concludere, su due tematiche-chiave fra le molte possibili: la psicologia della città, le nuove periferie.

Psicologia urbana: Mitscherlich e la città come “interlocutore” nel mondo interno

Non sono poi tanti coloro che si sono occupati della città in chiave principalmente psicologica. Il vecchio libro di Willy Helpach [1935] sulla “denaturazione” dell'*homo metropolitanus* risente fortemente dei *clichés* dell'epoca e, per quanto poco amato dal nazismo, non è del tutto esente da inquietanti ambiguità. Ma sopra tutto, nonostante le qualifiche dell'autore, non è una riflessione genuinamente psicologica.

Alexander Mitscherlich è uno dei pochi psicoanalisti che abbiano fatto oggetto la città di una riflessione specifica e approfondita. Nel *Feticcio urbano* [1965] egli non si limitava a denunciare la quantità di elementi depressogeni murati nelle architetture grige delle nostre città, con ciò rivendicando la funzione terapeutica della bellezza contro gli effetti patogeni della banalità. Egli rivendicava per ognuno la possibilità di vivere la città come “propria”, cioè - diremo così - come *potenziale interlocutore nel mondo interno*: qualcuno o qualcosa capace di “tenere compagnia” e con cui intrattenere un muto colloquio. Ciò che Mitscherlich spiegava esser possibile solo per le “città configurate”, non per quelle agglomerate o reticolari; perché solo le prime sono percepibili come un oggetto intero, assimilabile a un *alter ego* e, come tale, termine di *sentimenti complessi*. Per contro, le città “agglomerate” e quelle “reticolari” si pongono piuttosto - diremo così - come estensioni dell'Es o del Superio. Esse infatti non possono fornire che *emozioni caotiche*, alquanto primitive, e *prescrizioni persecutorie*, solidificate nell'ossessiva monotonia delle forme. Per rafforzare queste diagnosi, Mitscherlich dialogava con le nozioni di “biotopo” e di “psicotopo” desunte da un grande architetto come Richard Neutra, originalmente sviluppandole in termini psicodinamici; e ciò, per richiamare alle loro responsabilità tanto gli architetti quanto gli urbanisti, ma sopra tutto gli amministratori.

¹ Cfr. www.cittaslow.stratos.it

Sono indicazioni, queste di Mitscherlich, largamente valide ancor oggi; anzi, oggi più che mai. Perché solo quando la città sia passibile di reintroiezione come oggetto ideale e parte dell'Io, solo quando può divenire un oggetto comune nel mondo interno e un termine d'identificazione affettiva da tutti condiviso, solo allora i residenti escono dalla condizione di "folla solitaria" per divenire un gruppo e potenzialmente una comunità. Certo, per i residenti di vecchia data, tali da generazioni, la storia della famiglia e le memorie personali sono già naturalmente iscritte nello spazio urbano e nelle sue tradizioni; ed è più facile per loro vivere la città come "propria". Ma per i *newcomers*, per i cittadini di prima generazione, specie se di poche lettere o di cultura diversa, la città ha molto più a che fare con la memoria procedurale che con quella esplicita, ed è sopra tutto l'aspetto complessivo e l'articolazione degli spazi che conta (anche sul piano affettivo).²

Del resto su questi temi lo stesso Mitscherlich tornerà qualche anno dopo [1971] per enfatizzare il possibile contributo di una psicologia sociale d'ispirazione analitica alla progettazione urbana.

Gated communities e città biopolitica nella "airbag society"

Secondo James Hillman, analista junghiano, viviamo in una *airbag society*, dove la funzione principale delle istituzioni - provvide madri, alquanto autoritarie - consiste nella riduzione e possibilmente nell'azzeramento del rischio: ogni tipo di rischi a carico dei cittadini. E ciò con una serie di misure che vanno dall'assicurazione obbligatoria all'idea, seriamente proposta, di stampigliare su ogni confezione di dolcetti e patatine che, come le sigarette, "nuoce gravemente alla salute". Tutto bene, se ciò non manifestasse un delirio di controllo onnipotente e non comportasse, in pratica, una infantilizzazione dei cittadini: esposti giorno e notte al vigile controllo degli apparati: messi in uno stato di minorità perenne e sempre meno padroni delle loro risorse (non solo economiche) e del loro stile di vita.

Non solo. Per quanto sia possibile perfezionare certi dispositivi della convivenza così come si migliora il rendimento di una macchina (e proprio in ciò consiste quella che Lyotard chiama «legittimazione performativa», tipica della società post-ideologica), tuttavia i rischi, come l'entropia, non sono completamente eliminabili. Pertanto, l'eliminazione dei rischi va di pari passo con la loro esternalizzazione, cioè con *l'esportazione del rischio nell'ambiente circostante* se non anche, caso estremo, con *l'esclusione dal sistema dei soggetti a rischio* (si pensi alla proposta, che già trova applicazione in qualche paese, di escludere dalle cure del sistema sanitario i fumatori) o dei soggetti supposti tali (si pensi all'esclusione degli omosessuali dal novero dei potenziali donatori di sangue). Il che comporta - si badi bene - di rilevare e archiviare disposizioni e preferenze di tutti i cittadini, magari "per il loro stesso bene". E' questo che una serie di autori - come Foucault in Francia, come Esposito e Bazzicalupo in Italia - chiamano la biopolitica postmoderna, fondata su una serie di controlli anche più penetranti di quelli imposti dalle classiche forme del potere moderno.

Che cosa ci dobbiamo aspettare dall'affermarsi di tali tendenze? Probabilmente (A) la costituzione di *spazi esclusivi per soggetti sicuri* (cioè sicuramente affidabili), ovvero la costituzione di nuove forme di privilegio: principalmente affidate alla riorganizzazione armata di spazi circoscritti, piuttosto che allo *status*. Ciò che gli urbanisti chiamano *gated*

² Interessante a tale riguardo la riflessione di un altro studioso tedesco, Gert Siewert (Univ. di Berlino), «L'immigrazione: gruppi etnici nei contesti urbani della Germania Federale», relazione al convegno *Città nuova, nuova città*, promosso dal Festival dei Popoli (Firenze, 25-28 novembre 1986).

communities: tutto il contrario - è triste ammetterlo - delle accessibili “radure” di cui abbiamo parlato. E per contro (B) la costituzione di una estesa «città biopolitica», evoluzione postmoderna e tecnologica di quella *Polizei* da cui nasce in età moderna il diritto amministrativo come normazione della vita urbana. La città biopolitica, sorveglianza capillare di ogni corpo vivente entro una certa area, si presenta già oggi - scrive Andrea Cavalletti [2005] - come un apparato di controllo in parte reale in parte immaginario, «che mira a catturare la moltitudine escludendo ogni spazio di fuga». Dispositivo spaziale, coesteso alla città, ma anche mitologico (esteso fin dentro le coscienze), contro cui l'a. chiama a una «defezione assoluta».

Personalità postmoderna: le nuove contraddizioni

Ma ciò non basta ancora. La faccenda si complica ulteriormente, perché agli aspetti sociologici si aggiungono quelli psicologici; e ciò comporta l'emergere di nuove contraddizioni. Infatti, nelle società postmoderne del mondo ricco sta emergendo un tipo umano e, per dirla con Fromm, un tipo di «carattere sociale» relativamente inedito: molto simile alla personalità narcisistica e con caratteristiche essenzialmente adolescenziali [Caruso 1987]. In particolare, fra i tratti di quella che un allievo di Fromm, Rainer Funk [2005], chiama ormai «personalità postmoderna» ci sono: (a) una notevole insofferenza per ogni senso di colpa e (b) quell'orientamento comportamentale che si chiama *sensation seeking*, caratterizzato da un'alta soglia di stimolazione e da un alto livello di stimolazione ottimale. Tutto il contrario del *blasé* metropolitano descritto da Simmel!

La prima contraddizione nasce dunque fra la tendenza diffusa a rifiutare ed eludere ogni senso di colpa, da un lato, e la ricerca di nuovi privilegi dall'altro. Vogliamo vivere al sicuro in uno spazio esclusivo, ma non vogliamo in alcun modo sentirci perciò colpevoli di escludere chicchessia!

Fingere di essere comunque infelici, molto più infelici degli “altri”, può essere a tal fine una eccellente soluzione. Se non fosse che, a forza di fingere, si finisce con l'essere infelici per davvero. Pur di non sentirsi colpevole, l'individuo garantito e “incluso” della città odierna si sta incredibilmente e stupidamente convincendo di essere più infelice degli “esclusi”. E' la versione postmoderna del “buon selvaggio”; ed è un atteggiamento che ci permette, oltre tutto, di difendere in maniera più aggressiva i nostri privilegi.

La seconda contraddizione nasce invece dalla collocazione del *sensation seeker* in una *airbag society*. Per l'ovvia ragione che la ricerca di sensazioni forti comporta di solito l'assunzione di rischi forti, ciò che le istituzioni e tutta l'organizzazione della vita non permettono. Come fare, dunque? Una possibile soluzione sta nella realtà virtuale, cioè nella produzione di sensazioni finte accompagnate da rischi puramente immaginari. Però, attenzione: “realtà virtuale” non è qui solo quella dei *videogames* di ultima generazione, da giocare con un casco collegato a un computer. *Realtà virtuale è ogni esperienza pianificata nel dettaglio*: come i viaggi *all inclusive*, perfettamente organizzati dalle agenzie turistiche per permettere a tutti di visitare un paese “esotico” (con qualche brivido, ma senza rischi effettivi). Realtà virtuale è, in prospettiva, la trasformazione della vita intera in una serie di esperienze pianificate, in *una sorta di perenne “turismo” che ognuno possa fare nella sua stessa città*. Ciò comporta la trasformazione delle città in altrettante Disneyland, cioè in un «non-luogo» - da intendere però in un senso sottilmente diverse da quello teorizzato da Marc

Augé.³ Infatti, mentre un aeroporto è praticamente indistinguibile da ogni altro, nelle città così trasformate le differenze possono sussistere - anzi, devono sussistere - ma solo per finta e, per così dire, tra virgolette. In esse il *genius loci* sopravvive sì, ma in gabbia; e solo per essere mostrato, come allo zoo. Avremo così, a Firenze, una “Firenze” che *simula* Firenze; a Venezia, una “Venezia” che simula Venezia; a Bangkok, una “Bangkok” che simula Bangkok. E così via. E laddove il *genius loci* non fosse localmente forte e vitale, come a Venezia o a Bangkok, lo si potrà costruire artificialmente a partire dagli ingredienti disponibili. Magari con le tecniche sempre più diffuse del *city promoting*, intese a fare di ogni toponimo un marchio (*brand*) e se possibile un mito.

Un processo siffatto di trasformazione è già cominciato; ma sbaglieremmo a credere che esso riguardi solo le città d'arte e i luoghi esotici, tradizionali mete del turismo internazionale. L'ipotesi qui sostenuta è che tale processo possa riguardare qualunque città e qualunque luogo del mondo. E non solo per coloro che *passano*, ma anche per coloro che ci *stanno*. E' l'ipotesi della trasformazione della vita stessa in turismo. E' - per dirla con Paul Virilio - una sorta di «democrazia delle emozioni» fondata sulla «stupefazione delle masse» e su un paradossale «individualismo di massa» [Virilio 2004, p. 42]. E' la città di Spengler portata alle estreme conseguenze: una città dove *tutti* sono “stranieri” [Resta 1999], e non solo gli uni rispetto agli altri, ma ognuno rispetto alla città stessa. Purché qualche agenzia garantisca un giro guidato!

La città perfetta del bungee jumper

Le contraddizioni si risolvono pertanto con la trasformazione del *sensation seeker* in *bungee jumper*: quello che “si butta”, ma solo con l'elastico ben assicurato alla cintura. Ben sicuro di non esporre a rischi veri né il corpo né l'anima, egualmente al riparo dal *panico* e dalla *colpa*.

Bungee jumpers. Così Guglielmo Pispisa, in un romanzo d'esordio significativamente intitolato *Città perfetta* [2005], chiama la generazione dei trentenni d'oggi: quelli che «amano i cibi genuini, ma pretendono di trovarli al supermercato. Preferiscono il revival alle idee originali e sopportano la verità solo se camuffata da un cerone d'ironia» [Wu Ming 2005]. La stessa generazione di quei maschi sfigati e imbranati (un tipo emergente della comicità televisiva) che si rendono simpatici ironizzando sulla loro sfiga e sulla loro imbranataggine, ma, così facendo, minimizzano ogni sentimento e relativizzano ogni giudizio nel momento stesso in cui sentono e giudicano. A questo genere di pubblico si rivolge, nel romanzo di Pispisa, un immobiliare del futuro prossimo, Lorenzo Morgan, che reclamizza con astuzia postmoderna la sua *gated community*. Talmente sofisticata è la campagna di promozione che la Città Perfetta ironizza su se stessa, mette in guardia contro i propri difetti, avverte i potenziale acquirenti che - nonostante il prezzo - *non* si tratta di un posto che garantisca ai

³ Augé [1992, trad.it. p. 73] definisce *non-lieu* qualunque spazio che «non può definirsi né identitario, né relazionale, né storico». Ricadono sotto questa definizione le infrastrutture del trasporto veloce (autostrade, stazioni, aeroporti), gli stessi mezzi di trasporto (automobili, treni, aeroplani), i supermarket, le grandi catene alberghiere dove gli interni e la stessa qualità del servizio sono indistinguibili da una città all'altra, ma anche altri luoghi di passaggio e di provvisoria dimora che non possono essere intesi né vissuti come vere “residenze”: campi-nomadi, campi-profughi, centri di accoglienza etc. Lussuosi o miserabili che siano, i *non-lieux* sono spazi per eccellenza “anonimi”, ma - paradossalmente - nell'accedere a tale anonimato si viene richiesti di fornire prove della propria identità personale (documenti, carte di credito) e di sottoporsi ad accurate forme di sorveglianza e controllo (telecamere, percorsi obbligati).

residenti una vera felicità. Come non riconoscersi in un messaggio del genere? D'altronde, per selezionare gli acquirenti, a tutti viene somministrato un test di personalità. Non solo per meglio garantire la sicurezza interna della nascente "comunità", ma anche per esonerare ciascuno da qualsivoglia senso di colpa (in ordine ai privilegi che acquisisce) e come per dirgli "tu non potevi stare che qui".

A quale prezzo?

Il prezzo di tali "soluzioni" è alto, sia per chi può beneficiarne - al riparo di qualche Claustropolis [Virilio 2004], circondata da una Disneyland bene organizzata - sia per gli esclusi.

Per i primi - i privilegiati, che nelle società postindustriali dell'Occidente non sono necessariamente la minoranza - il prezzo sta nella degradazione dei sentimenti in emozioni, dei giudizi in stereotipi. Perché ciò che è semplice può essere meglio programmato e meglio tenuto sotto controllo. La loro sarà forse una città "eccitante", ma non capace di "tenere compagnia" (come quella auspicata da Mitscherlich).

Per i secondi, gli esclusi, si preparano (a fianco delle forme consuete di emarginazione economica ed alienazione sociale) forme inedite di emarginazione ed estraneazione, che, paradossalmente non escludono un certo protagonismo. Perché *gli emarginati*, specie se "indigeni", *fanno colore!* Sono così "pittoreschi", così "esotici", che la gente prende l'aereo per venirli a vedere. E' per es. il caso di Salvador de Bahia, studiato da Maurizio Memoli [2005]: una città dove quote rilevanti della popolazione, essenziali per quel che viene definito un "progetto-immagine" dal chiarissimo intendimento turistico-commerciale, vengono progressivamente estromesse dalla *civitas* (dagli spazi della cittadinanza attiva) e perfino emarginate dall'*urbs* (dagli spazi fisici della città) per essere confinati in una sorta di riserva indiana, aperte alle visite del turista. E' dunque possibile - quando tutta la città viene pensata in funzione del turismo - risultare "stranieri" in casa propria. Ed "esotici" nel luogo nativo, come bestie allo zoo.

Per tutti congiuntamente, privilegiati ed emarginati, inclusi ed esclusi, il prezzo da pagare è poi quello, naturalmente, del controllo stringente su tutto e su tutti: la democrazia biopolitica (nella migliore ipotesi) come novella *Polizei* e solo possibile *management* della «città-panico» di Paul Virilio [2004]. Perché - ricordiamocene - non ci sono solo gli emarginati pittoreschi e le periferie-Disneyland; ci sono anche gli emarginati furiosi e le periferie dove neppure il tassista vorrebbe andare.

Dobbiamo proprio rassegnarci - si chiede Zygmunt Bauman - al fatto che le città, da naturale *spazio del conflitto*, divengano veri e propri *teatri di guerra* dove "amici" e "nemici" si mescolano, si dividono, si fronteggiano? Dove il confine fra un quartiere l'altro funge da prima linea? «Sebbene prendano molte forme diverse, e i loro *designers* si sforzino di assimilarle al panorama della città - "normalizzando" lo stato di emergenza nel quale i residenti drogati di sicurezza si trovano a vivere ogni giorno - le trincee fortificate e i bunker destinati a separare e tenere lontani gli estranei, sbarrando loro l'accesso, stanno diventando rapidamente uno dei tratti più visibili della città contemporanee» [Bauman 2003].

E dobbiamo proprio rassegnarci - seconda domanda - al fatto che la sola alternativa a tutto ciò sia una specie di turismo interno alla città stessa? Inteso che, nelle città medie del nostro continente, tale "turismo" non è solo quello dell'incluso che fa un giro guidato nel ghetto degli esclusi, ma anche e più spesso viceversa: quella crociera attraverso il centro

cittadino che bande di ragazzi provenienti dalle periferie più emarginate periodicamente si concedono. Senza peraltro scendere mai dalla nave-crociera (cioè senza distaccarsi mai dalla banda stessa).

La questione delle periferie

Del resto “periferia” non è solo un concetto geografico. Sempre più le periferie divengono l’anti-città [Boeri 2005]. Per tante ragioni.

Acutamente nota Gabriele Romagnoli [2005] che, anche dal punto di vista simbolico, tutto congiura perché le periferie risultino sotto ogni profilo *subalterne*: in America, prosternate e come in adorazione della verticalità del Centro; in Europa, ridicolizzate da nomi che evocano improbabili chimere (come la Falchera di Torino, il Pilastro di Bologna, lo Zen di Palermo) o esistenze inguaribilmente anonime d’interesse solo burocratico (come il complesso 112 di Aubervilliers); per non parlare degli edifici che le compongono, cui vengono imposte strambe denominazioni che nulla hanno a che fare con l’idea di casa (come il Virgolone, il Treno, l’Astronave). E come dovrebbe sentirsi chi vive in un’Astronave se non circondato da alieni? E come dovrebbe esser visto quando ne esce, se non un alieno egli stesso?

Poco dopo la rivolta delle *banlieues* parigine nel novembre 2005, Timothy Garton Ash ha scritto un bell’articolo, assai pensoso, sulle ragioni della violenza che alligna fra gli emarginati. Secondo il sociologo inglese, le ragioni non vanno tanto cercate nel degrado materiale delle periferie urbane (che non sono a Parigi peggiori che altrove) ma nella peculiare contraddizione delle politiche d’integrazione tradizionalmente proposte dalla Francia e, per essa, da un gruppo di tecno-burocrati particolarmente sprezzante. La maestà dello Stato per costoro (che se ne erigono a custodi) non ha da “riconoscere” nessuno, se non i singoli cittadini. Come osserva Alain Duhamel [2003], «l’unica comunità che la Francia riconosce è la comunità nazionale».

Integrazione, entro questa prospettiva, non può voler dire che assimilazione. Una proposta terribilmente ambivalente, perché chiede all’individuo di presentarsi denudato di tutte le identificazioni che nella sostanza lo costituiscono e lo proteggono, senza offrirgli in cambio null’altro che una qualifica formale: la soddisfazione di essere un “cittadino francese”. Inoltre, quando «l’ascensore sociale si guasta» e quelli del piano terra sono obbligati a «fare le scale» (come recita il titolo di un autore marocchino che Garton Ash cita), succede che qualcuno abbia le chiavi del vano-scale e qualcuno (indovinate chi) non ce le abbia. Nasce allora la convinzione di essere *divenuto* - o magari *nato* - francese per nulla; la disperazione di non essere più né carne né pesce; la nostalgia delle identificazioni perdute. Come sempre, lo spirito di rivolta nasce non tanto dalla durezza contingente delle condizioni materiali di vita (gli immigrati italiani o irlandesi negli Stati Uniti sono stati anche peggio), ma dalle promesse inadempite, dalle aspettative tradite. Nasce, la rivolta, dalla deludente sensazione che la Francia e lo Stato nazionale, pomposamente evocati come soggetto storico-universale e garante della pari dignità, siano solo l’espressione ideologica di una casta e la personificazione degli interessi consolidati. Paradossalmente, al di là delle singole delusioni, al di là delle inevitabili frustrazioni, sarebbero proprio la retorica dell’assimilazione e l’enfatica solennità del progetto complessivo - “sarete niente meno che francesi” - a generare, in Francia assai più che in Gran Bretagna, la sensazione di essere stati “imbrogliati”. Anzi,

peggio: la sensazione di non avere “voce” e non potere mai averla. Come infanti che non possono crescere o muti cui mai sarà concesso di parlare.

Gli incendi del complesso 112 di Aubervilliers (senza volerli in alcun modo giustificare) vanno intesi proprio così: come l'unico *grido* possibile di chi non ha *voce*. E poco hanno a che fare con le condizioni economico-sociali delle periferie parigine, valutate secondo criteri tradizionali; ancor meno con le caratteristiche strutturali dell'edilizia popolare in quell'area. Così considerato, il problema non è tanto economico, non è tanto urbanistico: è “culturale”. Secondo Garton Ash [2005], l'Europa assume in ciò un ruolo importante; è una matrice di soluzioni possibili (benché non sia facile ancora vedere quali). Proprio perché l'identità europea è sotto un certo aspetto più debole delle identità nazionali, sarà più facile per i migranti identificarsi come euro-marocchini o euro-turchi piuttosto che “francesi” di origine marocchina o *Gastarbeiter* in prestito dalla Turchia. Infatti l'Europa, meno propensa a concepire la cittadinanza in termini di tutto o nulla come fanno gli stati nazionali, sarà più tollerante di quanto essi non siano verso il *trattino* e, paradossalmente, più capace di assimilare perché meno *pretende* di farlo.

A qualcuno, leghisti in testa, non piacerà (e infatti, contro la loro ideologia di partenza, i leghisti si ritrovano oggi ad essere gli estremi ed estremisti paladini dello Stato nazionale, massime geloso delle sue prerogative). Ma piaccia o non piaccia, chi rifiuta la *città dei diversi* finirà col trovarsi una *città di alieni*.

Sergio Caruso, ordinario nella Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” dell'Università di Firenze, insegna Filosofia della scienze sociali (nel corso di laurea in Sociologia), Filosofia sociale (nel corso di laurea magistrale in Sociologia) e Psicologia della comunicazione (nel corso di Laurea in Media&Giornalismo).

Referenze bibliografiche

- AA.VV., Atti del convegno *La Sfida delle città* (Firenze, 19-20 dicembre 1987): fascicolo monografico della rivista *Testimonianze*, Firenze 1988.
- ASH, T. Garton, «Periferie. Dove cominciano rabbia e paura», *La Repubblica*, 11 novembre 2005, p. 55.
- AUGE⁷ M., *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Ed. Le Seuil, Paris 1992. Trad.it. *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera 1993¹, 2005¹⁰.
- BALDUCCI E., *Il terzo millennio. Saggio sulla situazione apocalittica*, Bompiani, Milano 1981
- BALDUCCI E., *L'uomo planetario*, Camunia, Brescia 1985 (poi, riv., Ed. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole 1990)
- BALDUCCI E., *Le tribù della terra. Orizzonte 2000*, Ed. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1991.
- BALDUCCI E., *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, Ed. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1992.
- BAUMAN Z., *City of Fears, City of Hopes*, University of London, 2003. Trad.it. *Fiducia e paura nella città*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- BENJAMIN W., *Städtebilder* [comp. 1925-30], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955. Trad.it. *Immagini di città*, Einaudi, Torino 1971.
- BOERI S., «Arcipelago delle anti-città», *Domenica*, supplem. del *Sole/24 Ore*, 13 novembre 2005, p. 41.
- CARUSO S., «Personalità narcisistica e società dell'informazione», in: Maisetti Mazzei F. (a c. di), *Psicoanalisi Arte Persona*, Angeli, Milano 1987: pp. 297-347.
- CAVALLETTI A., *La città biopolitica*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- DUHAMEL A., *Le desarrois français*, Plon, Paris 2003.
- FUNK R., *Ich und Wir. Psychoanalyse des modernen Menschen*, DTV, München 2005.
- HEIDEGGER M., *Nietzsche* [1936-46], Adelphi, Milano 1994.
- HEIDEGGER M., *Holzwege* [1950]. Trad.it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

- HILLMAN J., *The Soul's Code: in Search of Character and Calling*, Random House, New York 1996. Trad.it. *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, Adelphi, Milano 1997.
- LIMONE G., . «La persona come nuovo alfabeto di senso nel villaggio dei diversi», in: Sorrentino S. (a c. di), *Diversità e rapporto fra culture. Per un approccio interdisciplinare*, Aracne, Roma 2005. Anche on line: <http://www.ernestopaolozzi.it/file/ospiti/limone.pdf>
- MEMOLI M., *La città immaginata. Spazi sociali, luoghi, rappresentazioni a Salvador de Bahia*, Angeli, Milano 2005.
- MITSCHERLICH A., *Die unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1965: Trad.it. *Il feticcio urbano*, Einaudi, Torino 1968.
- MITSCHERLICH A., *Thesen zur Stadt der Zukunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971. Trad.it. *La città del futuro*, Sugarco, Milano 1978.
- MUMFORD L., *The City in History: its origins, its transformations and its prospects*, New York 1961. Trad.it. *La città nella storia*, tre voll., Bompiani, Milano 1963¹, 1994.
- PISPISA G., *La città perfetta*, Einaudi, Torino 2005.
- RESTA C., «Stranieri nella metropoli», *Anterem (Eterotopie)*, 58, 1999, pp. 81-84. Anche on line: http://www.geofilosofia.it/metropolis/Resta_stranieri.html
- ROMAGNOLI G., «Nell'astronave dei nuovi alieni», *La Repubblica*, 11 novembre 2005, p. 57.
- SIMMEL G., *La metropoli e la vita dello spirito* [1903], Armando, Roma 1998.
- TOYNBEE A., *Cities on the Move*, Oxford University Press, Oxford/London 1970. Trad.it. *La città aggressiva*, Laterza, Bari 1972.
- VIRILIO P., *Ville panique. Ailleurs commence ici*, Éd. Galilée, Paris 2004. Trad.it. *Città panico, L'altrove comincia qui*, Cortina, Milano 2004.
- WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922. La sezione dedicata alla storia delle comunità urbane sta pure in trad.it. a sé stante: *Economia e società*, vol. V: *La città*, a c. di Wilfried Nippel, Donzelli, Roma 2003.
- WU MING, «La Città Perfetta esiste. Come il suo cavallo di Troia», *Il Venerdì di Repubblica*, 30 settembre 2005, pp. 88-89.