

## L'uomo, la città e il suo progetto

Il presente contributo intende rispondere alla domanda sul progetto di senso che la città rappresenta; ci si chiede, infatti, se sia ancora possibile, nell'età della crisi dei grandi racconti, pensare che la città sia capace di convogliare in sé i milioni di volti e di storie dei suoi abitanti. La risposta si articolerà in diversi momenti: inizialmente si cercherà, a partire dal pensiero di Heidegger, di far emergere quale sia il *proprium* dell'abitare, mostrando tuttavia i limiti della grammatica speculativa heideggeriana nel momento in cui si deve tener conto dell'elemento cittadino dell'abitare. Se con Joachim Ritter si cercherà di comprendere la città sulla base del suo progetto di conciliazione nei confronti delle scissioni della storia, è soprattutto in Paul Ricœur che si troverà un approccio comprensivo al problema del vivere insieme all'interno della città, rifiutando l'idea che la città sia diventata ormai 'impossibile' come progetto di senso.

### 1. *Abitare come tratto essenziale dell'umano*

Nel costante tentativo di riuscire a riconoscere la proprietà dell'umano, prescindendo da un'iniziale configurazione animale o da un'analogia divina, Martin Heidegger rinviene fin da *Sein und Zeit* il proprio della costituzione fondamentale dell'esserci nell'abitare. L'essere-nel-mondo, che in quanto visione unitaria di tutti i momenti strutturali dell'esistenza accompagna ogni articolazione esistenziale dell'ente che noi siamo, viene chiarito, infatti, a partire dall'abitare. Lo stare tra gli enti del *Dasein* non può essere confuso con quello di una cosa: la libreria è davanti alla scrivania secondo il modo dell'essere-dentro; entrambi, scrivania e libreria, sono nello studio, ossia all'interno di uno spazio, secondo forme categoriali che contraddistinguono l'essere delle cose entro lo spazio universale. Le cose in definitiva, nel loro essere semplicemente sostanziali, sono contenute nel mondo. Io, invece, non sono un corpo presente nello spazio; il mio è un in-essere secondo deter-

minazioni esistenziali, per cui non sono dentro l'università come scrivania e libreria, ma il mio in-essere si configura come un abitare, un soggiornare, un avere familiarità con il luogo<sup>1</sup>. Queste prime differenziazioni offrono una decisiva chiarificazione del rapporto che l'ente-uomo ha con il mondo che lo circonda: l'uomo non è mai nel mondo, ma lo *abita*, così che, nonostante il titolo del trattato ponga al centro la relazione tra l'essere e il tempo, la spazialità dell'uomo non riveste affatto una dimensione di minore rilevanza. In tal modo viene alla luce in modo evidente la dimensione costitutiva del rapporto con spazio e tempo dell'ente-uomo, che lo condiziona in maniera originaria come abitante di luoghi secondo parametri non universali, come accade per le cose, ma tramite un'apertura comprensiva della modalità in cui gli enti gli vanno incontro. Come è stato opportunamente scritto, la relazione tra essere e dimorare si dimostra il terreno unitario, anche metodologico, a partire da cui si sviluppa l'intera analitica esistenziale<sup>2</sup>, e per questo motivo la «mondità» del mondo, ossia la sua fenomenicità, è strettamente connessa alla significatività di ciò che incontriamo nel mondo stesso.

La cifra ontico-ontologica del nostro essere si mostra come una continua motilità, sia da un punto di vista temporale – perché l'esserci è sempre davanti a sé, in virtù della preminenza dell'estasi temporale del futuro – ma anche da un punto di vista spaziale, poiché l'esserci ha «una essenziale tendenza alla prossimità»<sup>3</sup>. Il *Dasein* si sposta nello spazio prendendosi cura di ciò che gli si presenta innanzi e sempre con una fiducia che lo orienta nel muoversi nel mondo, ossia nel non sorprendersi nel trovarsi tra gli enti. La velocizzazione frenetica della vita, ossia del muoversi dell'uomo nel mondo, a cui si assiste soprattutto a partire dal Novecento, corrisponde per Heidegger proprio a questa volontà di portarsi in prossimità delle cose nel mondo nella modalità di un «ampiamiento», ma anche di una «distruzione» dell'ambiente quotidiano. Benché questa puntualizzazione di Heidegger venga formulata nel linguaggio 'neutro' dell'analitica dell'esserci, è evidente che l'ermeneutica della quotidianità fa riferimento ad una serie di giudizi molto critici sulla modalità in cui la vita pubblica spossa il sé del *Dasein* delle proprie possibilità<sup>4</sup>.

L'abbandono del paradigma estatico-orizzontale dell'analitica di *Sein und Zeit* non provoca un ridimensionamento del fenomeno dell'abitare,

<sup>1</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993, §12.

<sup>2</sup> Cf. A. FABRIS, *Heidegger e l'Ethos dell'abitare*, in A. ARDOVINO (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, Guerini, Milano 2003, pp. 111-126.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 105.

<sup>4</sup> Cf. G. BOLLENBECK, *Eine Geschichte der Kulturkritik von J.J. Rousseau bis zu G. Anders*, Beck, München 2007, pp. 235 ss.

semmai una rotazione nell'osservazione del fenomeno, che non viene più visto a partire dalla comprensione dell'esserci delle cose del mondo, ma dal darsi stesso degli enti. Sono soprattutto i saggi contenuti nella raccolta *Vorträge und Aufsätze* quelli in cui Heidegger medita sul soggiorno dei mortali sulla terra, utilizzando approcci che paiono di primo acchito paradossali. Il primo lo troviamo nel saggio *Costruire, abitare, pensare*, dove l'abbrivio di tutto il discorso (tenuto di fronte ad una platea di architetti) è il capovolgimento della relazione tra fine e mezzo, universalmente condivisa, instaurantesi tra abitare e costruire. Heidegger afferma, invece, che non si costruisce per abitare, ma si abita per costruire.

Cercando di chiarire innanzitutto che cosa significhi il verbo costruire [*bauen*], Heidegger segue – senza esplicitarlo – quanto indicato dai fratelli Grimm nel loro vocabolario: nella sua radice gotica il verbo tedesco traduce οἰκεῖν, abitare; ma se il latino *habitare* proviene direttamente da *habere*, il tedesco *bauen* deriva dal verbo essere, *ich bin du bist*. Dunque colui che 'costruisce' essenzialmente 'è' nel modo dell'abitare. Il linguaggio porta tracce evidenti di un tratto essenziale dell'umano, cui non si presta dovuta attenzione: l'opera di costruzione dell'uomo è fondamentalmente un essere nel senso di abitare. Ma l'ausilio filologico dei Grimm prosegue, dal momento che Heidegger prende due significati espressi da verbi latini per chiarire ancora meglio il significato di *bauen*, significati apparentemente distanti, e tuttavia assimilabili l'uno all'altro: *colere* e *aedificare*. Il primo verbo ha, tra i molteplici significati, quelli dell'aver cura, dell'adornare, ma anche di frequentare un luogo, di abitarlo; mentre *aedificare* ha il senso di erigere, ma anche di fondare una città. Heidegger ritiene dunque che, per comprendere appieno la portata essenziale dell'abitare, sia necessario capovolgere il rapporto causa effetto tra costruire e abitare, perché il costruire è già sempre un abitare. Sul tronco portante di tale significato si innestano le due ulteriori possibilità di accezione, aver cura ed edificare.

Il fatto che di per sé ogni costruire sia già un abitare è tuttavia continuamente trascurato, perché ovvio, perché abituale, perché siamo portati a dimenticare l'essenziale. L'essenziale dell'abitare è proprio la doppia possibilità che l'uomo ha di soggiornare nel mondo, tra le cose che crescono da sé – le possibilità del *colere*, dell'aver cura, della custodia<sup>5</sup> – e quelle che

<sup>5</sup> *Genesi* 2,15 nella versione dei LXX recita: «καὶ ἔλαβεν κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ὃν ἔπλασεν καὶ ἔθε τοὺς ἄνθρωπον ἐν τῷ παραδείσῳ ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν» (Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse). In latino: «Tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso Eden, ut operaretur et custodiret illum». Da notare che la traduzione in tedesco di Lutero contiene proprio il verbo *bauen* nel senso di coltivare: «Und Gott der Herr nahm den Menschen, und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn baute und bewahrete».

vengono da lui costruite, ossia dell'adeguata edificazione. Stare al cospetto delle cose viventi o costruite avviene, però, entro il dispiegarsi della quadratura [*Geviert*], l'unione dei quattro, terra-cielo-mortali-divini. La quadratura può apparire una delle figurazioni esoteriche di Heidegger, ma indica solamente un plesso di rimandi significativi che si stagliano come punti cardinali per comprendere l'esperienza fondamentale dell'essere dell'ente da parte dell'uomo. La comprensione di uno di questi elementi si connette essenzialmente a quella degli altri, dando luogo ad una chiusura o a un ampliamento dello spazio significativo entro cui di volta in volta appaiono gli enti, inclusi gli uomini stessi. L'abitare si manifesta, allora, come la sintesi di questo momento di concretizzazione spazio-temporale, in cui l'uomo articola di volta in volta l'ampiezza comprensiva dell'essere dell'ente, nel susseguirsi delle epoche della storia dell'essere.

Partendo da tale presupposto non è più lecito comprendere lo spazio seguendo la priorità di una determinazione universale, disincarnata e quindi de-mondizzata. Il nostro muoverci in una città è determinato essenzialmente da cose edificate, che definiscono luoghi e delimitano spazi. L'esempio portato da Heidegger per chiarire tale aspetto è ancora paradossale: è il ponte che, riunendo le due rive del fiume, 'raccolge' i quattro della quadratura; potremmo dire che il ponte crea una eco-logia, raccogliendo gli spazi, dando luogo a un ordinamento dello spazio abitato fatto di paesaggio attorno ad un fiume. Se restiamo fedeli alla comprensione della natura umana a partire dall'abitare, allora spazio e tempo non possono venire intesi originariamente come forme pure della sensibilità, ma come determinazioni derivanti dal soggiornare nei luoghi da parte dell'uomo nella sua storia: «Gli spazi che percorriamo, concessi e ordinati quotidianamente da luoghi, e l'essenza di questi luoghi si fondano in cose della specie delle *costruzioni*. Se stiamo attenti a queste relazioni tra luogo e spazi, tra spazi e spazio, allora acquisiamo un sostegno per riflettere sul rapporto tra uomo e spazio»<sup>6</sup>. Riflettendo su questa citazione, vediamo che Heidegger, contrariamente a quello che comunemente si ritiene, è ben consapevole che l'opera umana, ossia gli artifici delle costruzioni sono gli elementi portanti dell'aprirsi degli spazi, per rendere i luoghi di volta in volta abitabili. E tuttavia questa consapevolezza, che potremmo porre in relazione con la citazione di *Essere e tempo* evidenziata precedentemente sull'ampliamento o distruzione del mondo ambiente, non lo conduce a considerare questo movimento il *proprium* dell'abitare umano, come si evince da un altro saggio contenuto nella medesima raccolta.

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Bauen Wohnen Denken*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1997<sup>8</sup>, p. 151 (corsivo mio).

Il saggio in questione prende il titolo da un verso di Hölderlin, secondo cui l'uomo abita la terra in maniera 'poetica', affermazione anche questa spiazzante e paradossale. Ancora una volta il vocabolario dei Grimm offre un valido aiuto per decrittare l'utilizzo ermeneutico che Heidegger propone di questo verso: *dichten* viene dal verbo latino *dictare* e per comprenderne il significato è necessario immaginare l'azione in cui si annotava quanto si riceveva con animo colmo di spirito, oppure se ne dava lettura in forma esortativa. Non si abita dunque 'poeticamente' in virtù di un arbitrio artistico-letterario, ma grazie all'attenta e capace riscrittura di quanto ricevuto. Certamente non è possibile approfondire qui, a partire da tali considerazioni, quale sia l'essenza della poesia intesa come *Dichtung* per Heidegger, ma è chiaro che essa non è affatto comprensibile entro una prospettiva letteraria, tanto meno estetica.

Ma il motivo per cui è la 'dettatura poetica' a donare la possibilità dell'abitare, su cui solo successivamente interviene l'opera di arricchimento prodotta costantemente dall'uomo nella sua storia, Heidegger lo fonda sulla capacità della *Dichtung* di riuscire a dimensionare il framezzo tra terra e cielo entro cui gli enti appaiono. È il 'poetare' che dona la possibilità di abitare perché esso è misurare in maniera eminente, poiché con il poetare si dà la misura che permette l'abitare, ossia lo stare in mezzo alla manifestazione degli enti, che renderà possibile quindi coltivare la terra ed erigere edifici<sup>7</sup>.

Il dimensionamento continuo del 'fra' tra terra e cielo è un segno manifesto dell'accezione cinetica della comprensione dell'abitare, e tale accezione emerge con forza ancora maggiore nel momento in cui il dettato poetico viene posto da Heidegger in stretta relazione con lo scorrere dei fiumi. Nell'interpretazione dell'inno *Der Ister* di Hölderlin leggiamo infatti: «Il fiume 'è' la località che regge il soggiornare dell'uomo sulla terra, e perciò lo determina verso ciò a cui appartiene e dove è di casa. Il fiume lo porta e lo conserva in ciò che è proprio»<sup>8</sup>. Ancora una volta l'affermazione di Hei-

<sup>7</sup> «L'uomo non abita in quanto si limita a organizzare il proprio soggiorno sulla terra sotto il cielo, prendendosi cura, come contadino, di ciò che cresce, e nel contempo erigendo edifici. Di tale costruire [*Bauen*] l'uomo è capace solo se egli già costruisce nel senso del poetante prender-misure. L'autentico costruire accade in quanto vi sono dei poeti, uomini che prendono la misura per l'architettura, per la disposizione strutturata dell'abitare». (M. HEIDEGGER, «...*dichterisch wohnet der Mensch...*», in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 196). Sulla bocca del *Dichter* di Heidegger, proprio perché ripete un dettato, potremmo porre la frase di Proverbi 8, 27: «Quand'egli disponeva i cieli io ero là; quando tracciava un circolo sulla superficie dell'abisso», utilizzata come esergo da M.M. Olivetti nel suo importante lavoro *Il tempio simbolo cosmico. La trasformazione dell'orizzonte del sacro nell'età della tecnica* (Abete, Roma 1967), che qui possiamo solo menzionare. È proprio tale dettatura poetica che dimensiona il framezzo tra terra e cielo, riuscendo a disegnare l'orizzonte del sacro.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, a cura di W. Biemel, GA vol. 53, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984, p. 23.

degger gioca con il paradosso, poiché il luogo dell'abitare è mostrato all'uomo dal carattere di transitorietà del fiume, dal suo essere continuamente di passaggio, dal dover fare i conti sempre con una estraneità del fiume stesso. Questo è propriamente il carattere del fiume, quello di essere transitorio e contemporaneamente di evidenziare una località. In queste lezioni inoltre Heidegger sottolinea l'analogia tra la dettatura poetica e lo scorrere del fiume: entrambi tendono a rendere familiare ciò che invece è spaesato, ma «l'abitare stesso, in quanto essere-di-casa, è il farsi-di-casa di un essere-spaesato»<sup>9</sup>.

Quest'ultima analogia tra fiume e poetare getta una luce chiarificatrice sullo 'stile' dell'abitare che Heidegger individua come propriamente umano, ossia 'autentico'. Pur fatta salva la continua motilità in cui tale fenomeno accade, l'abitare autentico avviene essenzialmente in forma bucolica, e la radura in cui si eventualizza l'essere non si dà in città, ma appunto nel bosco, o nei sentieri di campagna. Estranee alla *Lichtung* rimangono dunque la piazza, il mercato, l'*agorà*, attestando così l'incapacità di Heidegger di dare valore allo spazio pubblico, limitandosi esclusivamente alla manifestazione comunitaria del disvelamento dell'essere<sup>10</sup>. Vale allora anche per Heidegger quanto scriveva Walter Benjamin: «Dalla fine del secolo scorso, essa [la filosofia] ha compiuto una serie di tentativi per impossessarsi della 'vera' esperienza, in contrasto con quella che si deposita nella vita regolata e denaturata delle masse civilizzate. Si usa raccogliere questi tentativi sotto il concetto di filosofia della vita. Essi non muovono, naturalmente, dalla vita dell'uomo in società, ma si richiamano alla poesia, o meglio ancora alla natura, e alla fine, di preferenza, all'epoca mitica»<sup>11</sup>.

## 2. La città come progetto dell'umano

Entro tale angolatura interpretativa la posizione di Heidegger appare dunque anti-socratica, poiché rifiuta l'idea che la vita in società possa essere il 'luogo' in cui alberga la *Lichtung*, la verità dell'essere, se non in forma impropria. Socrate, invece, è il filosofo che, condotto quasi con raggiro da Fedro in campagna, prega l'amico di ricondurlo in città, perché è solo tra gli

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>10</sup> Su questi aspetti di critica ad Heidegger si veda l'illuminante saggio di P. SLOTERDIJK, *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung*, in *Non siamo stati ancora salvati – Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, pp. 36 ss.

<sup>11</sup> W. BENJAMIN, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 90.

uomini che sente di poter imparare qualcosa<sup>12</sup>. Va a Joachim Ritter il merito di aver evidenziato questo duplice fronte della filosofia nei confronti della vita cittadina: se da una parte vi è la figura del primo grande filosofo che si è interessato al sapere nella città attraverso il confronto con gli artigiani i mercanti e i politici, dall'altra c'è il fronte di coloro che possono ben essere rappresentati da Nietzsche (con il suo disprezzo per Socrate ed il socratismo<sup>13</sup>) e dal suo Zarathustra. Il profeta dell'eterno ritorno è, infatti, colui che, trovatosi per caso – anch'egli! – dinanzi alla grande città, si imbatte in un uomo chiamato «la scimmia di Zarathustra», perché ne imitava dentro la città l'intonazione ed i temi del discorrere. Costui invita Zarathustra a sputare sulle sue porte e a tornare indietro; la città non è luogo per grandi pensieri, ma per frequentatori di bettole dello spirito, le cui sciacquature si riversano sulla carta stampata dei giornali; gli abitanti sono infermi che cercano calore nell'acquavite e affetti da opinioni pubbliche. Ma Zarathustra così parlò:

Mi disgusta questa grande città, non soltanto questo folle. Qui e là non c'è nulla da migliorare, nulla da peggiorare.

Guai a questa grande città! – Vorrei già scorgere la colonna di fuoco in cui essa brucia! [...]

Ma a te, folle, do come congedo questo insegnamento: dove non si può più amare, là si deve *passare oltre!*<sup>14</sup>.

Joachim Ritter riconosce in questo disprezzo per la vita cittadina un modello di pensiero che ha condizionato e formato un vero e proprio fronte di *Kulturkritiker*. È soprattutto nel saggio *La grande città* che egli mostra come l'idea del progresso civilizzato, che trionfalmente presentava i propri successi alle esposizioni universali di fine Ottocento, avesse lasciato il posto ad un sentimento d'angoscia nei confronti del futuro, che non appariva più gravido di successi grazie alla modernizzazione<sup>15</sup>. Tutte le speranze che si erano accese mostravano all'inizio del Novecento il loro volto illusorio, celante una realtà in cui il progresso scientifico e quello tecnico conducevano gli uomini

<sup>12</sup> «Perdonami, carissimo! Io sono uno che ama imparare. La campagna e gli alberi non mi vogliono insegnare niente; gli uomini della città, invece, sì» (PLATONE, *Fedro*, 230 d3 ss., versione di G. Reale, Ruscioni, Milano 1999).

<sup>13</sup> Per un approfondimento dell'interpretazione della figura di Socrate da parte di Nietzsche si vedano i saggi di K. PESTALOZZI, *L'agone di Nietzsche con Socrate*, e di G. CAMPIONI, *Il Socrate monstrum di Friedrich Nietzsche*, entrambi contenuti in E. LOJACONO (a cura di), *Socrate in Occidente*, Le Monnier, Firenze 2004.

<sup>14</sup> F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, DTV, Berlin 1999, p. 225.

<sup>15</sup> Cf. J. RITTER, *Die große Stadt*, in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt 2003, pp. 341-354.

verso un'esistenza non considerabile più umana. L'evidente disillusione veniva a creare uno iato angosciante tra umanità e civilizzazione, incarnato dalle patologie della grande città (demonicità della tecnica, spersonalizzazione, massificazione, neutralità delle relazioni). Heidegger rientrerebbe nella schiera di quei pensatori che, come lo Zarathustra di Nietzsche, procedono oltre la città, con l'intento di lasciarsi alle spalle la civilizzazione. A giudizio di Ritter Heidegger descriverebbe, come già Spengler alcuni decenni prima, la storia di un tramonto, della decadenza del pensiero che diviene ormai tecnica e calcolo. Rispetto alla nientificazione dell'ente, prodotto dall'età della tecnica, la salvezza può darsi esclusivamente in un luogo remoto, tramite un pensiero che rimanda a campi e a boschi, a radure e a pastori<sup>16</sup>. Heidegger insomma sarebbe colui che legge in maniera negativa la civilizzazione, accompagnato in questo giudizio da Ernst Jünger con la sua figura del ribelle che prende la via della foresta, e da Klages con l'esaltazione del mondo pelasgico.

La filosofia di Ritter è mossa, invece, dalla volontà di eludere sia la deriva oggettivistica, operata dal positivismo e dal sociologismo, sia il rifugio soggettivistico, proprio dell'esistenzialismo e dello spiritualismo, per sfuggire alla contrapposizione tra tecnica e spirito, civilizzazione e cultura, e così evitare che la reificazione del mondo conduca a una fuga nell'interiorità. Da qui l'interesse per la filosofia dello spirito oggettivo di Hegel, per l'importanza data dal filosofo svevo alla realizzazione della libertà umana nelle istituzioni e all'universalizzazione della stessa nella società civile. Hegel è per Ritter il filosofo della rivoluzione francese, colui che ha fatto proprio il principio rousseauiano della libertà come motore della storia umana<sup>17</sup>. Una libertà, però, che non va considerata una potenzialità, ma deve essere vista sempre nella sua realizzazione storica, vale a dire nella modernità, nell'universalità del diritto e nella cittadinanza entro lo Stato. Con occhi hegeliani Ritter legge anche la filosofia di Aristotele, di colui che per primo ha compreso che la realizzazione della felicità della natura umana può avvenire solo entro i confini della *polis*. Aristotele non giungerebbe alle sue conclusioni attraverso una riflessione sulla natura umana, ma dalla constatazione della sua realizzazione: «Egli comprende concettualmente la città nella sua vita civile come la realtà in cui tutto ciò che l'uomo può essere secondo impianto e possibilità della natura giunge alla

<sup>16</sup> Per una confutazione di tale interpretazione 'soteriologica' mi permetto di rimandare a V. CESARONE, *L'umanesimo nella povertà dell'umano, quale 'salvezza'?*, in V. CESARONE – A. HILT – H. ZABOROWSKI (a cura di), *La questione dell'umanesimo – oggi*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 147-162.

<sup>17</sup> Cf. J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, in *Metaphysik und Politik*, cit., pp. 183-233.



sua realizzazione»<sup>18</sup>. La *polis*, intesa come città fondantesi sulla libertà, si afferma come il luogo in cui l'uomo diventa effettivamente quello che è, liberatosi dallo stato di natura a favore di una vita civile. Ecco, allora, che la stessa filosofia non può che crescere in un alveo 'etico', in cui il vero si compie attraverso l'appartenenza alla città, che significa appartenenza alla propria natura. Questa unione tra essere-uomo e città appartiene a tutta la tradizione spirituale europea, secondo Ritter, ed è possibile riconoscere in tale tradizione il volgersi di Socrate alla città così come la dottrina aristotelica dell'uomo inteso come 'natura cittadina'.

Con la modernità questa idea ha abbandonato il terreno della vecchia Europa, per innalzarsi a protagonista della storia mondiale: la civilizzazione moderna ha trasformato la libertà di pochi in patrimonio di tutti, rendendo così i vecchi ordinamenti politici e sociali sorpassati. Ma proprio l'assurgere della società degli uguali a protagonista della storia ha portato alla scissione con la tradizione storica: «Il futuro posto nella sua uguaglianza non ha alcuna continuità con gli ordinamenti storici nel passato. L'essere storico e l'essere sociale dell'uomo vengono divisi. Ciò che sta insieme nell'esistenza umana viene scisso. Il passato storico è senza futuro nella società, la società senza passato storico»<sup>19</sup>. Questa perdita unità viene ricercata per vie uguali e contrapposte da parte dei teorici del progresso e dei cantori della caduta come Heidegger, entrambi cercherebbero, infatti, di ricondurre ad unità la natura umana attraverso la riduzione a non-essere di uno dei due lati della scissione. Il tentativo di liquidare il passato storico procede da tutte le teorie che vedono nel progresso la via per il definitivo affrancamento dell'uomo dai ceppi della natura e della storia, per giungere a quello stadio ultimo in cui ci si libererà del passato<sup>20</sup>. L'altro fronte è rappresentato invece da coloro che vedono nella via del soggetto l'unica possibilità di salvezza dell'essere uomo rispetto alla dissoluzione nella società di massa. Se è vero, per Ritter, che queste forme di vita soggettiva spirituale (religiose, estetiche, storiche, esistentive) hanno il compito di salvaguardare il patrimonio storico che rischia di dissolversi, tali tentativi mostrano tutta la loro impotenza quando cercano di contrapporsi alla società civile, rifugiandosi in luoghi illusori, ossia non reali, quali la natura con le sue foreste, montagne e campi arati. Ritter arriva a descrivere questi posti in cui custodire l'umanità dell'uomo *ortlos*, privi di luogo, che vuol dire, nella sua accezione, privi di sto-

<sup>18</sup> J. RITTER, *Die große Stadt*, cit., p. 350.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 351.

<sup>20</sup> A questo fronte possono essere iscritte tutte le filosofie della fine della storia, come specifica uno dei più illustri esponenti della cosiddetta *Ritterschule*, ODO MARQUARD, nel suo *Apologie der Bürgerlichkeit*, in *Philosophie des Stattdessen*, Reclam, Stuttgart 2000, pp. 94-107.

ria. È infatti il processo storico reale che consente, di volta in volta, una conciliazione tra le due negazioni, attraverso il lavoro ermeneutico che proprio le istituzioni sociali hanno il compito di portare avanti nella città.

### 3. *La città nella crisi del progetto*

In definitiva l'interpretazione di Ritter della città va letta come un profondo elogio della vita cittadina compresa a partire dall'inscindibilità tra progetto dell'umano essere-se-stesso e progetto della città: l'uno non può fare a meno dell'altro. Ma l'orizzonte comprensivo del progetto stesso si trasforma completamente a partire dall'entrata in crisi della modernità, ossia dalla messa in mora della filosofia della storia da parte della postmodernità. In quello che può considerarsi un manifesto programmatico, Jean François Lyotard ritiene inefficaci tutte quelle immagini del legame sociale che cercano di progettare un ordine del vivere insieme partendo da approcci funzionalistici o critico-ermeneutici. Le grandi narrazioni sono in decomposizione e con esse anche l'opera di progettazione di un *ordo novum* propria alla modernità. «Da questa decomposizione delle grandi narrazioni [...] deriva ciò che alcuni analizzano come dissoluzione del rapporto sociale e passaggio delle collettività sociali allo stato di una massa composta di atomi individuali»<sup>21</sup>. Se l'unità speculativa che regge il racconto legittimante delle istituzioni socio-politiche è ormai in frantumi, se non appare più possibile far legittimare ad un meta-soggetto dal punto di vista universale-speculativo la progettualità attraverso le narrazioni, allora è chiaro che la città, come tentativo di rispondere alle angosce proprie dell'abitare, diviene ormai un progetto impossibile, perché impossibile è la stessa pretesa progettuale<sup>22</sup>.

Rispetto a questa evidente crisi la proposta di Paul Ricoeur prova a ricomporre la tensione atomizzata e atomizzante ad unità, evidenziando il possibile ordinamento della vita pubblica all'interno della città a partire dal godimento individuale di beni e servizi. Due sono i fuochi principali attorno a cui ruota la sua riflessione sull'abitare, la questione dell'abitare nella città

<sup>21</sup> J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 32.

<sup>22</sup> Due sono le matrici di questo processo di delegittimazione delle grandi narrazioni secondo Lyotard, da una parte lo sviluppo tecnologico che dopo la II guerra mondiale ha spostato l'accento sul mezzo piuttosto che sul fine dell'azione, quindi il rinnovato sviluppo del capitalismo liberale «che ha liquidato l'alternativa comunista e valorizzato il godimento individuale di beni e servizi» (*Ivi*, p. 69). Su questa scia si pone la riflessione di J.L. NANCY, per il quale la città ha svelato ormai la sua natura transitoria (cf. *Lontano la città*, Lithos, Roma 2016, p. 49 segg.).

secolare, quindi la questione del rapporto tra abitare e figurazione sia memorativa che progettuale.

Per la prima riflessione il filosofo francese prende spunto e discute criticamente un lavoro pubblicato negli Stati Uniti a metà degli anni Sessanta, *The Secular City*, del teologo battista Harvey Cox<sup>23</sup>. Innanzitutto è necessario riuscire a cogliere le «possibilità» offerte dalla grande città, che trasformano in maniera essenziale la modalità in cui in essa è dato abitare. Ricœur ne individua quattro: moltiplicazione, astrazione ed estensione della relazione e degli scambi; mobilità accelerata; organizzazione concentrata; immagine che la città ha di sé<sup>24</sup>. Non è possibile seguire qui puntualmente le sue analisi, ma è importante soffermarsi su alcuni elementi essenziali per evidenziare il carattere positivo del 'progetto-città', nonostante la schiera dei suoi contemporanei denigratori. L'anonimato delle relazioni umane, ad esempio, che per Heidegger e molti altri rappresentava il trionfo dell'impersonalità, viene letto come la possibilità offerta al *socius* di entrare a far parte di relazioni politicamente «autentiche», dato che non tutte le relazioni possono trovare allocazione in una ecologia fondata sul rapporto io-tu. Alla stessa maniera il processo di motilità continua, proprio della vita cittadina, pur provocando spaesamento – la vituperata *Heimatlosigkeit* – contemporaneamente rappresenta occasione di de-familiarizzazione, intesa come possibilità di flessibilità ed accoglienza, soprattutto verso coloro che hanno subito tale processo di sradicamento in seguito a violenze e soprusi<sup>25</sup>. Un ul-

<sup>23</sup> Cf. HARVEY COX, *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968. Per un adeguato approccio al testo è bene ricordare la distinzione dell'autore tra secolarismo e secolarità, se il primo significa fare a meno delle figure mitizzanti e sacralizzanti che hanno relazione con la natura e con il potere (l'opera di secolarizzazione diremmo noi, che secondo Cox inizia in ambito religioso con il Primo Testamento), la secolarità (altrimenti detta laicismo) è la volontà di chiusura ideologica e dogmatica, che conduce ad intolleranza. Se da una parte la secolarizzazione è il processo storico per il quale in maniera irreversibile la società e la cultura vengono liberate da tutele religiose e metafisiche, il secolarismo viene utilizzato dall'autore per indicare una concezione del mondo chiusa, che assomiglia in questo atteggiamento ad una vera e propria religione. Il secolarismo in definitiva appare essere una sorta di ostacolo al processo di liberazione della secolarità (cf. *Ivi*, p. 21). Il testo in cui P. Ricœur discute le tesi di Cox è *Urbanizzazione e secolarizzazione*, in *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricœur*, Città Aperta, 2008, pp. 81-97.

<sup>24</sup> È bene sottolineare che tali caratteristiche erano state splendidamente evidenziate e descritte dal sociologo Georg Simmel in una conferenza dal titolo *Die Grossstädte und das Geistesleben* (in *Brücke und Tür*, Koehler, Stuttgart 1957, pp. 227-242), che non è possibile qui approfondire. Molto giustamente Carla Danani dedica a Simmel parte del suo studio (*Abitanti, di passaggio*, Aracne, Roma 2013, pp. 25 ss.), in quanto egli avrebbe compreso che «la dimensione spaziale si configura [...] come condizione e simbolo dei rapporti sociali».

<sup>25</sup> *Making Heimat. Germany, Arrival Country* è stato il titolo del padiglione tedesco e del rispettivo catalogo per la XV Biennale di Architettura di Venezia del 2016. Un titolo che si apre con un apparente ossimoro: come può costituirsi una 'nuova' o 'seconda' *Heimat*, un nuovo *ambiente natale* (per utilizzare una felice traduzione del poeta Zanzotto)? Proprio attraverso l'utilizzo di quelle possibilità 'artificiali' che sono nelle mani degli uomini, era la risposta che offriva il padiglione.

timo aspetto importante da segnalare è quello della città come immagine. Tale rappresentazione della città – si pensi a Babilonia o Gerusalemme, Atene o Roma, Parigi o Berlino – rende in maniera icastica l'essenziale ideazione artificiale del progetto cittadino: la città è sempre portatrice di senso, poiché è la determinazione concreta di uno spazio attraverso l'idea di un luogo comune, connotata da un'identità condivisa. La città è sempre la realizzazione del progetto umano, anche nei suoi elementi mostruosi e orrendi (Auschwitz)<sup>26</sup>. Certamente il fenomeno-città ha anche altrettanti aspetti 'deietivi', che lasciano intravedere le sue patologie: l'anonimato può essere anche una via non per emergere, ma per perdere lo stesso spazio privato<sup>27</sup>; la perdita di un centro può provocare, invece che accoglienza, indifferenza e cinismo; l'artificialità della città può favorire la creazione di un progetto prometeico fine a se stesso, sradicato rispetto alla storia e quindi privo di memoria.

Proprio sulla memoria verte una ulteriore lettura di Ricœur della città, con cui intendiamo concludere la nostra esposizione. Per giungere a questa angolatura interpretativa è necessario ricordare il parallelismo proposto da Ricœur tra narrativa ed architettura, che è in sintesi la connessione tra durata e durezza, tra tempo e spazio. Ebbene Ricœur esamina tale analogia distinguendo tre stadi di figurazione, quello della prefigurazione, quello della configurazione e quindi della rfigurazione. Se nel primo stadio si ha la posizione tetico-narrativa della propria identità, dello spazio individuale come figurazione originaria di ogni abitare, la configurazione descrive l'elemento di *intreccio* proprio delle narrazioni, che si tessono attorno ad un ordito per produrre un'unità di senso, determinante al contempo una *intellegibilità* dei racconti: tutti questi elementi vanno a creare nel tempo una continua intertestualità, e le identità narrate, così come le costruzioni cittadine, crescono all'interno di un tessuto già formato e che concorrono ad infittire, non solo nella concordanza, ma anche nella discordanza, se non nell'opposizione<sup>28</sup>. Il significato dell'analogia tra architettura e narrativa va connesso, inoltre, al rifiuto di qualsiasi formalismo concettuale che si picchi di stabilire universalmente i bisogni degli abitanti delle città<sup>29</sup>, ma anche dell'opposizione della

<sup>26</sup> Sul senso, come elemento inevitabilmente connesso all'abitare, si veda E. GARLASCHELLI – S. PETROSINO, *Lo stare degli uomini*, Marietti 1820, Genova-Milano 2012, p. 22 ss.

<sup>27</sup> A tal proposito appare illuminante quanto scriveva la Arendt: «Ma l'eclissi di una sfera pubblica comune, così decisiva per la formazione di un uomo-massa solitario e così pericolosa, perché favorisce la tendenza a estraniarsi dal mondo tipica dei moderni movimenti ideologici di massa, cominciò con la perdita molto più tangibile del possesso privato di una porzione di mondo». (H. ARENDT, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2000, p.190).

<sup>28</sup> Cf. P. RICŒUR, *Architettura e narrativa*, in *Leggere la città*, cit., pp. 55-71.

<sup>29</sup> Ricœur si riferisce agli esponenti della cosiddetta «Architettura moderna», Mies van der Rohe e

dimensione cittadina a favore di una fuga verso la natura. Abitare la città significa costantemente mettere in opera una risposta, se non addirittura una reazione al costruire, attraverso una metabolizzazione abitativa del progettuale geometrico, che a sua volta edifica su di una spazialità propria a ciascun individuo:

Abitare come *replica* del costruire. Come la ricezione del testo letterario comporta un tentativo di lettura plurale, di approccio paziente all'intertestualità, così l'ambiente ricettivo e attivo implica una rilettura attenta dell'ambiente urbano, un riapprendimento continuo della giustapposizione degli stili, e quindi anche delle storie di vita di cui recano traccia tutti i monumenti e gli edifici. Fare in modo che queste tracce non siano soltanto dei resti bensì delle testimonianze riattualizzate del passato che non è più ma che è stato, fare in modo che l'esser-stato del passato sia salvaguardato nonostante il suo non-essere-più: è quanto può la «pietra» che dura<sup>30</sup>.

Ricœur, dunque, descrive il costruirsi continuo di uno spazio vissuto che si dà una figurazione a partire dai 'posti' che i corpi in carne ed ossa occupano, per rendersi intellegibile attraverso le costruzioni architettoniche e le misurazioni geometriche che vengono però continuamente superate a favore di uno spazio iper-geometrico, quello della *oikoumene*<sup>31</sup>.

#### 4. Per una conclusione

L'abbrivio della nostra riflessione è stato la concezione di Heidegger dell'abitare come elemento costitutivo dell'umana esistenza, ma si è anche mostrato che, seguendo il suo cammino, appare problematica la comprensione dello spazio pubblico cittadino. La questione dell'abitare, infatti, non può essere scissa da una visione 'politica', ossia da una precisa configurazione della vita cittadina. In questo senso il progetto dell'abitare, per quanto metafisicamente deprecato da parte del pensiero decostruzionista, presenta una dimensione che, al di là di una pretesa di riunione della molteplicità degli elementi in una metanarrazione, va considerato come il continuo ridiscutere

Le Corbusier, con i loro discepoli. Per un chiarimento degli obiettivi di questo movimento modernizzante si veda L. BENEVOLO, *La città nella storia d'Europa*, Laterza, Roma-Bari, p. 202 ss.

<sup>30</sup> P. RICŒUR, *Architettura e narritività*, in *Leggere la città*, cit., p. 70.

<sup>31</sup> Cf. P. RICŒUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003, p. 215. Franco Riva nella sua introduzione a *Leggere la città* sottolinea che «la lettura della città costruita si trova immersa in una pluralità di interpretazioni che vanno lasciate vivere nella loro pluralità» (*Decostruzione o narrazione? Paul Ricœur e la città postmoderna*, in P. RICŒUR, *Leggere la città*, cit., p. 32).

i modi, ossia lo spazio ed il tempo, del vivere comune includente all'interno di una *polis*.

A partire da ciò la *ibridizzazione* del vivere cittadino, rinvenuta attraverso la neutralizzazione di legami includenti/escludenti, rispetto ad una vagheggiata dimensione autentica della contrada heideggeriana, apre a molteplici possibilità. In quanto *scelta*, che l'ecologia del villaggio a dimensione io-tu non offre, rende possibile la vita democratica in uno spazio pubblico. In quanto segno di *astrazione* la città è il portato più evidente di quella immediatezza-mediata che contrassegna la natura umana<sup>32</sup>, la prova maggiore della possibilità di creare artificio da parte dell'uomo. La città è, in quanto *motilità*, non solo spostamento continuo, ma riprogettazione secondo la creazione di uno spazio utopico, aperto all'accoglienza. Proprio per la sua artificialità la città è *rimemorazione*, non esclusivamente attraverso la custodia dei monumenti, ma grazie a una continua ermeneutica dei luoghi.

Al di là, quindi, di decostruzionistiche rinunce a volontà progettuali, la città rimane una costante fucina di senso, anche grazie all'ausilio delle nuove tecnologie<sup>33</sup>. In definitiva riteniamo che il senso vada sempre supposto come motore motivazionale del vivere insieme nella città, se la città ne è priva, allora essa è in pericolo: «La città è fondamentalmente in pericolo, [...] la sua sopravvivenza dipende da noi»<sup>34</sup>, sta agli studiosi, anche ai filosofi e ai teologi, rendere esplicito questo senso<sup>35</sup>.

Virgilio Cesarone

Università degli Studi «G. d'Annunzio» di Chieti-Pescara

virgilio.cesarone@unich.it

<sup>32</sup> Cf. H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 344 ss.

<sup>33</sup> La progettazione delle città oggi passa soprattutto attraverso programmi di sviluppo digitale finalizzati a rendere le città sempre più *smart*, intelligenti. Si veda a tal proposito l'agenda di sviluppo di INEA (Innovation and Networks Executive Agency) dell'Unione Europea per le *Smart Cities and Communities* per il 2020, a cui si connette l'Agenda Digitale Italiana dell'Agenzia per l'Italia Digitale del Governo Italiano (un ringraziamento all'ing. G. Guidotti per queste segnalazioni).

<sup>34</sup> P. RICŒUR, *La città è fondamentalmente in pericolo – la sua sopravvivenza dipende da noi*, in *Leggere la città*, cit., p. 77.

<sup>35</sup> L'esempio più calzante per rispondere a tale questione è il lavoro dello storico dell'architettura REYNER BANHAM che nell'opera *Los Angeles. The Architecture of Four Ecologies* (Penguin Press, London 1971) riesce a rinvenire un progetto comprensivo attorno a cui si muove e si sviluppa una città altrimenti fuori da ogni schema interpretativo come L.A. (un ringraziamento all'arch. A. Mammarella per avermi segnalato quest'opera). Sicuramente degno di una riflessione, che non è possibile svolgere qui, è il fatto che ad oggi tra le dieci città più popolate del mondo non ce ne sia alcuna europea o statunitense. Ritenere che questo dato sia una dimostrazione del tramonto dell'idea aristotelica di città, intesa come luogo in cui l'umano trova la propria realizzazione, significherebbe ricadere in un logocentrismo occidentale: il senso di città come Shanghai, Karachi o Lagos attende di venire 'scoperto'.