

## INDICE

## INTRODUZIONE

La doppia articolazione del condividere, *di Luigi Alici* p. 9

## PARTE PRIMA: PROSSIMITÀ, PARTECIPAZIONE, COMUNITÀ

Mondo della vita e bene condiviso, *di Antonio Pieretti* 41

Individuo e persona: alle radici della «prossimità», *di Giovanni Grandi* 67

Alterità e ospitalità, *di Roberto Bertoldi* 103

Città e cittadinanza, *di Carla Danani* 133

L'amore tra prossimità e fraternità, *di Donatella Pagliacci* 161

Le virtù tra «ethos» e «nomos», *di Valeria Gallucci* 191

## PARTE SECONDA: POLITICA, RELIGIONE, ETICA PUBBLICA

La dimora del sé. Bene comune e felicità individuale tra Platone e Aristotele, *di Enrico Peroli* 223

Sul carattere impolitico del moderno: Hobbes, Locke, Rousseau, <i>di Roberto Gatti</i>	p. 259
Individualismo, relazione, differenza, <i>di Gabriella Cotta</i>	297
Secolarizzazione e religione civile, <i>di Fabiola Mastrini</i>	325
Laicità e pluralismo religioso, <i>di Piergiorgio Grassi</i>	351
Democrazia, pluralismo e valori condivisi, <i>di Nevio Genghini</i>	377
Gli autori	403

PERCORSI

copyright © 2013 by Società editrice il Mulino, Bologna

*Studi promossi da*

FONDAZIONE CARDINALE GIACOMO LERCARO



ISTITUTO  
VERITATIS  
SPLENDOR

copyright © 2013 by Società editrice il Mulino, Bologna

*Volume cofinanziato dall'Istituto Veritatis Splendor, dal Miur e dall'Università di Macerata nell'ambito del programma di ricerca «Etica e forme di vita»*

FORME DEL BENE  
CONDIVISO

A CURA DI  
LUIGI ALICI

copyright © 2013 by Società editrice il Mulino, Bologna

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO



*In collaborazione con il Servizio nazionale della CEI per il progetto culturale*

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: [www.mulino.it](http://www.mulino.it)

ISBN 978-88-15-11988-9

---

Copyright © 2007 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito [www.mulino.it/edizioni/fotocopie](http://www.mulino.it/edizioni/fotocopie)

CARLA DANANI

## CITTÀ E CITTADINANZA

Il processo di urbanizzazione è in costante aumento a livello mondiale. Se nel 1975 era urbanizzato il 37% della popolazione mondiale, oggi lo è il 50% e le proiezioni dicono che si giungerà al 66% entro il 2025. La crescita è diseguale: se nel 2002 solo cinque delle dieci città più popolate del mondo erano città del Sud, si stima che nel 2015 saranno otto. In questo contesto, segnato dall'interdipendenza e da grandi migrazioni, la vita delle città si muove ambivalente tra mixofilia e mixofobia<sup>1</sup>: esse sono diventate un «concentrato di mondo» dove gli antichi strumenti di governo dell'interazione tra le alterità e le differenze non funzionano più<sup>2</sup>. Questo pone con urgenza, in modi nuovi, il tema della città: come forma di insediamento e modo dell'abitare dell'umano.

### 1. *Reinterpretare la cittadinanza*

La nozione di cittadinanza, e di diritti di cittadinanza, ha funzionato per molto tempo come idea strategica di emancipazione, in un movimento di progressiva estensione e promessa di inclusione che contrastano con la torsione esclusiva che oggi ha assunto. Metterne in luce

<sup>1</sup> Cfr. Z. Bauman, *Fiducia e paura nella città* (2004), trad. it. Milano, Mondadori, 2005, pp. 32-33.

<sup>2</sup> La città si delinea da un lato come zona di non incontri e di esitamento (cfr. A. Tosolini, *La filosofia e le scienze umane*, Torino, Loescher, 2006, pp. 43-78), e insieme come luogo di processi di tribalizzazione che danno vita a neo tribù (cfr. M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne* (1988), Milano, Guerini, 2004).

le tensioni e i limiti può favorire una elaborazione teorica più adeguata, anche grazie ad una riflessione sui suoi presupposti e quindi sulle sue potenzialità, incompiute seppur persistenti.

Il punto d'origine della recente fortuna del concetto di cittadinanza è uno scritto del sociologo inglese T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*<sup>3</sup>, dove la cittadinanza viene definita dal nesso «appartenenza e diritti»: «una forma di uguaglianza umana fondamentale, connessa con il concetto di piena appartenenza a una comunità».

Come ha osservato Zolo nella sua ricostruzione,

il problema della cittadinanza come attribuzione giuridico-formale dello *status* di cittadino, e cioè di titolare individuale di diritti entro la società politica, è [...] un problema moderno, che sorge nell'alveo delle grandi rivoluzioni borghesi e accompagna lo sviluppo del capitalismo industriale. In questo senso la nozione di «cittadinanza» si oppone anzitutto a quella di «sudditanza», per la quale l'individuo non è titolare di alcun diritto nei confronti dell'autorità politica che lo protegge, ma è soltanto destinatario di doveri e comandi<sup>4</sup>.

Quindi due ne sono gli elementi strutturali: da un lato la cittadinanza opera nell'ambito della sovranità dello Stato moderno, e cioè di una forma politica nazionale, territoriale, burocratica, dall'altro lo *status* di cittadino discende dalla rivendicazione della libertà individuale contro lo Stato. La nozione di cittadinanza sembra allora rinviare alle assunzioni individualistiche della teoria liberale classica: è l'individuo, e non la famiglia, non il ceto, o la specie umana, a essere «soggetto» di diritto. Sia dal punto di vista del diritto interno che da quello del diritto internazionale, a godere dei diritti di cittadinanza sono comunque soltanto i membri della comunità nazionale, e

<sup>3</sup> T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale* (1950), trad. it. Torino, Utet, 1976, p. 7.

<sup>4</sup> D. Zolo, *La strategia della cittadinanza*, in *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, a cura di D. Zolo, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 18.

questo li distingue da tutti gli altri: chi non è «cittadino» è «straniero», e la condizione dello straniero è disciplinata dalla legislazione interna dello Stato, a cominciare dalla concessione dei permessi di circolazione e di soggiorno, fino alle procedure di espulsione<sup>5</sup>.

Storicamente lo stock dei diritti di cittadinanza si è formato in questo contesto. Nell'uso che se ne è fatto, poi, «cittadinanza» è divenuta una vera parola d'ordine, presupposto dell'intero insieme dei diritti civili, politici e sociali. Come è stato osservato, questa amplificazione semantica si basa implicitamente sull'occultamento della dimensione dell'«appartenenza» ed ha come conseguenza la perdita di rilevanza del discorso intorno ai «diritti dell'uomo»: due questioni urgenti, che oggi emergono con prepotenza.

Dopo la fine della seconda guerra mondiale si è venuta formando quella che viene chiamata «modernità societaria»<sup>6</sup>: la società si costituì in grado di determinare con (relativa) certezza l'esercizio del potere, l'appartenenza a una comunità culturale, la distribuzione delle risorse economiche e dei ruoli sociali. Tale architettura si reggeva da un lato sullo spirito nazionalistico alimentato dalla memoria della guerra, dall'altro sulla speranza che il futuro potesse essere migliore e, inoltre, sui sistemi di *welfare* che arrivarono a far coincidere sicurezza personale e sviluppo istituzionale. Perfino il conflitto si produceva tra gruppi e posizioni ben definite e distinte. Ma l'universalismo economico e l'egualitarismo democratico, che a poco a poco hanno cominciato a farsi strada all'interno di contesti spaziali ben delimitati, quelli nazionali, hanno generato due effetti imprevisi: si sono affermate istanze individualistiche che, attivate dallo stesso sviluppo economico e civile, sono entrate in contrasto con l'aspirazione a costruire un contesto omogeneo, capace di deter-

<sup>5</sup> Cfr. D. Zolo, *La strategia della cittadinanza*, cit., pp. 19-20.

<sup>6</sup> Per queste considerazioni cfr. M. Magatti, *Il potere istituyente della società civile*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

minare visioni del mondo e modi di comportamento condivisi. Inoltre, il rafforzamento dell'idea di uguaglianza ha finito per erodere le basi della legittimità del sistema di autorità, ivi compresa quella istituzionale. In sostanza, i successi del modello societario ottenuti nel periodo post-bellico hanno modificato le aspettative individuali fino al punto da renderle divergenti dalle esigenze di riproduzione dell'ordine istituzionale esistente. I termini pensati come costitutivi della cittadinanza, «diritti» e «appartenenza», sembrano allora trovare difficoltà a mediarsi: si è cittadini in quanto si appartiene a quella realtà che detiene la sovranità, oppure si è cittadini perché si dispone, in quanto «esseri umani», di caratteri che non derivano da quella sovranità ma che si traducono in diritti di fronte ad essa?

Ma ci sono anche altre emergenze, che mettono in questione i presupposti della cittadinanza. Pierre Bourdieu, nel 1997, ha dato a un lavoro il titolo *Oggi la precarietà è dappertutto*, sostenendo che essa «assilla le coscienze e gli inconsci»<sup>7</sup>. La fragilità di ogni punto di riferimento concepibile e l'incertezza endemica riguardo al futuro influenzano nel profondo non solo coloro che ne sono già stati colpiti, ma anche tutti coloro che non possono essere sicuri che i prossimi colpi li mancheranno. I teorici francesi parlano di *precarité*, i tedeschi di *Unsicherheit* e *Risikogesellschaft*, gli italiani di incertezza, gli inglesi di *insecurity*: il fenomeno di cui tutti questi termini cercano di dare conto è l'esperienza combinata dell'insicurezza dei diritti, della sussistenza, dell'incertezza riguardo alla durata e alla stabilità di posizione, della vulnerabilità

<sup>7</sup> P. Bourdieu, *Oggi la precarietà è dappertutto* (1998), in Id., *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista*, trad. it. Milano, Reset, 1999. Uno dei fenomeni che caratterizzano quel «nuovo disordine mondiale» che è detto «globalizzazione», e che ha un effetto autenticamente rivoluzionario, è la svalutazione dell'ordine in quanto tale: i processi sembrano dotati di moto proprio, spontanei e imprevedibili, privi di postazioni di controllo e di addetti alla pianificazione, per non parlare dei responsabili dei risultati complessivi.

del corpo, della persona, della proprietà, della comunità. Quel che è più grave, in questo fenomeno, è che la radicale vulnerabilità e precarietà che caratterizzano la situazione ne sono, insieme, effetto e causa. Infatti «le persone che si sentono insicure, che diffidano di ciò che il futuro potrebbe riservare loro e che temono per la propria sicurezza personale, non sono veramente libere di assumersi i rischi che l'azione collettiva comporta»<sup>8</sup>, costituiscono cioè un grande impedimento ai rimedi collettivi. Gli affanni e le pene private non si sommano, e non riescono a cementarsi in cause comuni. Il fenomeno funge di per sé, almeno a breve termine, non solo come moltiplicatore di malessere personale, ma anche come strumento di depotenziamento del conflitto sociale.

Inoltre nelle nostre città, fortemente caratterizzate dall'insistenza sull'autenticità individuale, che mette anche in crisi l'appartenenza, e insieme strutturalmente segnate dalla precarietà che pone in discussione la certezza dei diritti, arrivano oggi, da aree continentali in difficoltà, masse in lotta per l'acquisto delle «cittadinanze» pregiate dell'Occidente. Si tratta di una sfida radicale, che mette alla prova la nozione marshalliana di cittadinanza: tende infatti a far esplodere sia gli elementi – considerati ovvi, e quindi impensati – della costituzione «prepolitica» della cittadinanza, sia i processi sociologici di formazione delle identità collettive, sia infine le stesse strutture dello stato di diritto<sup>9</sup>.

Oltre ai garantiti, che a causa dei processi di precarizzazione diffusa e strutturale si sentono però sempre meno garantiti, aumenta il numero di quelli che stanno «fuori» o che sono tenuti «fuori». Nella modernità il conflitto sociale, che si è articolato intorno ai diritti di cittadinanza in modo egualitario per tutti, in un mondo di scelte ricche e varie, aveva fatto sì che la stragrande maggioranza,

<sup>8</sup> Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale* (1999), trad. it. Milano, Feltrinelli, 2000, p. 13.

<sup>9</sup> Cfr. D. Zolo, *La strategia della cittadinanza*, cit., p. 42.

nella parte di mondo cosiddetta «occidentale», ad un certo punto raggiungesse un'esistenza ragionevolmente confortevole, *chances* di vita che genitori e nonni avevano potuto solo sognare. Ma ora non solo non si è sicuri che i tempi buoni dureranno, si teme di perdere ciò che si è acquisito, e tutti sono potenziali nemici: si cominciano perciò a segnare delle frontiere che lasciano qualcuno fuori, e si avanzano ragioni di ogni tipo per tracciarle.

È, per usare la terminologia di Dahrendorf<sup>10</sup>, una barriera di *entitlements*, quella che si eleva, cioè di ciò che conferisce alle persone una legittima pretesa di accesso alle cose (*entitlements* sono i diritti, e in generale gli strumenti di accesso ai beni, socialmente definiti). *Entitlements* sono i biglietti di ingresso, che aprono porte che non sono a disposizione di tutti: *provisions* sono tutta la serie di scelte, materiali e immateriali, che possono essere aperte dagli *entitlements*. Ciò che oggi non si vuole è che questi biglietti vengano distribuiti a tutti. Aumenta così il numero di coloro che non hanno, o ritengono di non avere, nessuna posta in gioco in questa società: e in un senso molto serio la società non ha, o ritiene di non avere, bisogno di loro. Molti, tra quelli che «stanno dentro», vorrebbero semplicemente che questi sparissero dalla circolazione. E quelli che si trovano in questa posizione lo sanno. Ma chi non ha una posta in gioco all'interno della società, non si sente vincolato dalle sue regole.

In questo contesto una reinterpretazione della cittadinanza diventa ineludibile, anche se c'è chi, come Luigi Ferrajoli, sostiene la necessità di superare questa parola d'ordine, ormai legata alla sovranità degli Stati nazionali, e di distinguere i diritti del cittadino dai diritti della persona; egli ritiene che solo i diritti politici vadano riconosciuti come diritti pertinenti alla cittadinanza e, soprattutto, che i diritti della persona non vanno appiattiti sugli

<sup>10</sup> Cfr., e non solo per la terminologia, R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità* (1988), trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1989.

altri. Mentre propone una classificazione che distingue diritti civili, diritti politici, diritti di libertà e diritti sociali, Ferrajoli solleva la questione di due diritti di libertà, quello di residenza e quello di circolazione, che sono oggi riservati ai soli cittadini e non invece, come ritiene che dovrebbe essere, a tutte le persone<sup>11</sup>.

Ciò da cui è urgente prender le mosse è la questione dell'appartenenza, lasciata indecisa dalla definizione di Marshall: se la cittadinanza preceda o segua la comunità, «se sono i cittadini che fanno la comunità politica o se è questa a produrre la cittadinanza»<sup>12</sup>. Francesco Viola, ad esempio, riabilita la cittadinanza mettendo in discussione la distinzione fra diritti dell'uomo e diritti del cittadino, e proponendo di interpretare il cittadino come l'uomo stesso in quanto appartenente a una comunità politica: «il cittadino è l'uomo che non solo è un agente morale, ma accetta di esserlo, se ne assume il carico, accetta la libertà e le sue responsabilità e, se del caso, lotta per essa»<sup>13</sup>. In questa prospettiva l'appartenenza viene ripensata nel senso per cui «appartengono alla società politica tutti coloro che contribuiscono a edificarla in diverso modo»<sup>14</sup>. L'effettiva cooperazione è considerata qui tanto importante quanto le memorie e le tradizioni. Ciò consente a Viola non solo di dire che il concetto di cittadinanza non viene messo fuori gioco da una società multietnica, ma anche che «in una società democratica la cittadinanza precede l'organizzazione politica, così come il corpo politico precede lo Stato»<sup>15</sup>.

Si deve comunque registrare l'ambivalenza della cittadinanza anche sotto un altro aspetto: pur reinterpretata al di

<sup>11</sup> L. Ferrajoli, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, cit., pp. 263-292; egli osserva anche che, quanto ai diritti sociali, essi di solito sono parte della persona e parte del cittadino.

<sup>12</sup> F. Viola, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 100.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 102.

fuori delle dicotomie della modernità tra individuo e Stato, essa produce disuguaglianza, in un modo che minaccia la sua stessa dimensione formale<sup>16</sup>. Ci sono dei diritti, infatti, – come la libertà negoziale, la libertà di stampa, la libertà di associazione e la libertà di iniziativa economica e finanziaria – che sono dotati di spiccata capacità acquisitiva: a certe condizioni, cioè, il loro esercizio produce potere politico, economico e comunicativo a vantaggio dei titolari. Certo bisogna riconoscere che solo una minoranza di soggetti è in grado di disporre degli strumenti (politici, economici, organizzativi) necessari per sfruttare le proprietà acquisitive di questo tipo di diritti. Lo squilibrio si crea, in particolare, fra i soggetti forti come le organizzazioni dotate di maggiore potere organizzativo e rivendicativo (i partiti, i sindacati, le imprese economiche e finanziarie, le professioni), le associazioni che non occupano posizioni strategiche, e la grande maggioranza dei cittadini.

Per assicurare la garanzia dei diritti di cittadinanza, quindi, oggi non sembrano sufficienti i diritti di libertà (la cosiddetta libertà negativa), ma è diventata essenziale l'autonomia individuale (la libertà positiva), compresa la capacità dei cittadini di controllare riflessivamente gli stessi processi di formazione delle loro preferenze politiche<sup>17</sup>. Bisogna concentrarsi sulle strutture e sui processi sociali che producono i modi di distribuzione, oltre che su questi ultimi, e fare attenzione al fatto che la capacità delle persone di partecipare attivamente alla determinazione delle proprie azioni e di sviluppare ed esercitare le proprie abilità e competenze è condizionata non solo dagli schemi prevalenti di distribuzione della ricchezza, ma dal linguaggio, dai simboli, dalle norme e regole con cui vengono mediate le interazioni sociali e le stesse capacità di essere attori di processi decisionali. La «cittadinanza» viene insomma a configurarsi come una pratica che ha

<sup>16</sup> Cfr. D. Zolo, *La strategia della cittadinanza*, cit., p. 28.

<sup>17</sup> Cfr. Id., *Il principato democratico*, Milano, Feltrinelli, 1992, capp. IV e V.

due facce: deve garantire la pluralità differente – il godimento di una serie di diritti che proteggono la vita privata e le scelte individuali e garantiscono la libertà «negativa», ed ha un'aura attivistica che corrisponde al diritto/dovere di partecipazione politica alla definizione e tutela dei diritti.

Ci sono, inoltre, anche nuovi diritti, quelli che Bobbio chiama diritti della terza e della quarta generazione<sup>18</sup>, che rispondono a interessi profondamente sentiti ma che è difficile definire nella forma di diritti soggettivi da inserire nell'ambito della cittadinanza: si tratta dell'interesse dei cittadini a vivere in un ambiente non inquinato e non minacciato dalla distruzione nucleare, e dei diritti connessi a quegli effetti della manipolazione genetica che possono minacciare l'integrità fisica e psichica degli individui, o addirittura della specie.

Se a proposito di questi ultimi più esplicito e più forte sembra il riferimento a qualcosa di «comune», che viene rivendicato come ultimamente inappropriabile, si può osservare che comunque, allorché di diritti e di doveri – di qualsiasi specie siano – si può parlare, ciò implica sempre il riferimento ad un orizzonte di comunanza come condizione di possibilità della stessa determinazione. La riscoperta della cittadinanza può allora coincidere, come sostiene anche Vertova<sup>19</sup>, con una rinascita dell'idea di comunità e con un rinnovato interesse per i problemi connessi all'appartenenza alla società e ai fenomeni di inclusione e di esclusione sociale. Deve trattarsi di una reinterpretazione della cittadinanza e della comunità così come si sono affermate nella modernità: c'è

<sup>18</sup> Cfr. N. Bobbio, *Letà dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, capp. XIV-XV.

<sup>19</sup> Cfr. F.P. Vertova, *Cittadinanza liberale, identità collettive, diritti sociali*, in *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, cit., p. 168-170. In Italia Giuliana Zincone ha proposto di usare lo strumento «cittadinanza» per studiare i processi di democratizzazione e per costruire una classificazione delle democrazie dal punto di vista dei cittadini: cfr. G. Zincone, *Due vie alla cittadinanza: il modello societario e il modello statalista*, in «Rivista italiana di scienza politica», 19, 1989, 2.

infatti la necessità di fare i conti con la presenza, nelle nostre città, di numerose comunità di immigrati non assimilati ai valori sociali e culturali occidentali, che chiedono il riconoscimento della loro identità culturale e, a volte, anche un regime giuridico speciale. Ciò esige che ci si misuri con la messa in questione dell'interpretazione liberale, universalistica e individualistica, della cittadinanza, ma tuttavia non significa cedere alla soluzione semplicistica di adeguarsi a moltiplicare riconoscimenti identitari per un numero sempre maggiore di gruppi. Si deve anche prendere coscienza di un aspetto trascurato e «arricchire il concetto di cittadinanza sociale fino a comprendere in essa la dimensione “simbolica”, quella cioè che assicura la cittadinanza anche ai diversi simboli (abbigliamento, alimentazione, ritualità, calendario...) che appartengono alle antropologie dei differenti abitanti della città»<sup>20</sup>.

## 2. *La città: stare insieme tra estranei*

L'universalismo giuridico che rimanda alla singolarità individuale, ed ha in ciò il proprio nucleo morale, ha liberato l'individuo dai vincoli e dalle dipendenze imposti dalle precedenti organizzazioni comunitarie; le sue battaglie per i diritti hanno portato a grandi risultati. L'ottica del diritto dell'individuo, tuttavia, oggi non è più sufficiente: lo si coglie quanto più i diritti individuali (di contratto e di mercato) si affermano. Peraltro la tutela giuridica (individuale) ha funzionato bene in una situazione di rapporti di potere definiti e costituiti, e di relazioni industriali «nazionali», mentre oggi la delocalizzazione del potere, la sua progressiva extraterritorialità e depoliticizzazione in favore della dimensione economico-finanziaria, la rendono del tutto insufficiente. I diritti di cittadinanza, insomma, non possono più essere pensati nella prospettiva di diritti puramente individuali: essi implicano, ad

<sup>20</sup> A. Tosolini, *Città*, Bologna, Emi, 2006, p. 57.

esempio, un'attribuzione di risorse, materiali ed immateriali, che a propria volta innesca un conflitto che non può essere che collettivo, riguardante la forma del potere e della convivenza.

D'altra parte la libertà individuale e il riconoscimento della differenza, come ha osservato Charles Taylor, possono articolarsi solo nel contesto di una dimensione di relazione: infatti le cose assumono importanza solo contro uno sfondo d'intelligibilità, chiamiamolo un orizzonte<sup>21</sup>, e sbarrare la porta alle richieste provenienti dall'esterno dell'io significa precisamente sopprimere le condizioni della rilevanza, distruggere la condizione a cui l'ideale dell'autenticità può essere realizzato. D'altra parte l'antropologia ha insegnato, per usare le parole di Honneth che fanno riferimento anche al lavoro di Georg Herbert Mead, che «la libertà dell'autorealizzazione dipende da presupposti che non sono a disposizione del singolo, poiché egli riesce ad acquisirli solo con l'aiuto del suo partner nell'interazione»<sup>22</sup>.

Un discorso vero di tutela degli individui deve articolarsi in un discorso vero, e nuovo rispetto alle forme antiche, circa la forma della convivenza. Proporre l'orizzonte della convivenza non vuol dire affermare una qualsiasi priorità di qualche ovvia idea della comunità. Oggi, piuttosto, si tratta di raccontare in modo nuovo il significato di che cosa sia comunità: non si fronteggiano solo differenze di opzioni individuali all'interno di una forma di vita omogenea, ma un pluralismo di forme di vita eterogenee all'interno del medesimo quadro politico-territoriale. Parlare allora genericamente di comunità induce nell'ambiguità, e ci si ritrova a dover fare i conti con tutte le difficoltà messe in luce da Shyla Benhabib a proposito

<sup>21</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità* (1991), trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1999<sup>2</sup>.

<sup>22</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), trad. it. Milano, Il Saggiatore, 2002, p. 203, ma cfr. anche Id., *Il dolore dell'indeterminato* (2001), trad. it. Roma, Manifestolibri, 2003; e G.H. Mead, *Mente, Sé e Società* (1934), trad. it. Firenze, Barbera, 1966.

delle rivendicazioni comunitaristiche e delle politiche dell'identità/differenza<sup>23</sup>. Non si può continuare a mantenere in campo questo termine, perciò, senza due chiare avvertenze: gli individui appartengono a diverse comunità contemporaneamente<sup>24</sup>, e noi non disponiamo di una classificazione ontologica o gerarchica dei gruppi cui gli individui appartengono, sulla base della quale possa dirsi che un gruppo rappresenta meglio degli altri un'espressione più autentica dell'individualità del singolo. Ogni affermazione totalizzante di una appartenenza culturale che trascuri questo fatto irrigidisce falsamente le contrapposizioni<sup>25</sup>.

Le città sono sempre state lo scenario in cui si sono rappresentate le differenze di una società. Il *milieu* urbano non è l'ambiente della comunità omogenea e pacificata, è strutturalmente sede di contaminazioni, di conflitti, di rischi. Tuttavia la città è anche un potente integratore territoriale, essa esiste, per così dire, in quanto sa darsi delle proprie regole interne con le quali reagisce agli stimoli esterni. Le città non sono un semplice agglomerato di edifici, e sono, nei loro edifici, il simbolo delle relazioni sociali integrate: sede del tempio, del mercato, del tribunale, della scuola. Prodotto della terra e prodotto del tempo, sono insieme fatti naturali e opere d'arte, sono contemporaneamente uno strumento materiale di vita collettiva ed un simbolo di comunanza di scopi e di consensi: «la città nel suo significato integrale è quindi un plesso geografico, un'organizzazione economica, uno sviluppo di istituzioni, un teatro di azioni sociali ed un simbolo estetico di unità collettiva»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale* (2002), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2005.

<sup>24</sup> Cfr. A. Sen, *Identità e violenza* (2006), trad. it. Roma-Bari, Laterza, 2006.

<sup>25</sup> Cfr. anche F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

<sup>26</sup> L. Mumford, *La cultura delle città* (1938, 1966), Torino, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 476-477.

In esse si manifestano i vantaggi dell'agglomerazione (meno costi, più opportunità), e sono i luoghi dove più densi e più intensi sono i rapporti di relazione tra gli agenti economici. Sono nate per la soddisfazione dei bisogni (massimizzazione dell'utilità), ma moltiplicano pure le occasioni per l'appagamento della dimensione relazionale (che è, anche, un fatto di gratuità). Storicamente è stato prevalentemente nella città che i diseredati hanno trovato un qualche riscatto: esso ha assunto prima la forma della consolazione, secondo i connotati dell'elemosina, poi quella istituzionale delle «opere di misericordia», spesso religiose ma talvolta anche laiche<sup>27</sup>, infine quella degli «ammortizzatori» delle diverse forme di *welfare state*. Non solo per gli aspetti materiali, ma anche per quelli culturali e le opportunità di socializzazione allargata, la città si offre come grande occasione. E, insieme, essa crea discriminazioni, emarginazioni.

Certo le situazioni sono diverse tra i continenti, gli stati e, anche, all'interno dello stesso paese: i dati della banca mondiale, a proposito delle urbanizzazioni nel mondo, rilevano che nei paesi a più basso reddito la popolazione che sta in città cresce di più che nei paesi ad alto reddito. Ma tutte le città oggi, per i processi di globalizzazione, sono diventate società multiculturali e frammentate. Se i presupposti dell'organizzazione della città moderna, che si forma tra Rinascimento e XIX secolo, sono stati l'ordine, la gerarchia, la razionalità, l'efficienza, l'identità come appartenenza a gruppi sociali dati, come controllo, come regolazione, ben diversi appaiono quelli che sottendono alla costruzione della città contemporanea. Il moderno affidò ad Haussman – prefetto di Parigi e grande urbanista – il compito di rappresentare la nascente società borghese, e la grande Parigi fu all'altezza di quella intenzionalità forte, di quel progetto urbano e insieme sociale (i grandi *boulevards* servivano anche ad

<sup>27</sup> Sul rapporto povertà-carità-città vanno ricordate le ricerche di Cipolla e Geremek.

impedire le barricate) di ordine, di razionalità, di continuità, di espressione di tutto ciò che quella società prometteva di essere<sup>28</sup>.

Nella città contemporanea viene a rappresentarsi il frammento: è una «città frattale»<sup>29</sup>. Tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio del decennio successivo, dopo anni di progressiva scomparsa del mondo contadino, di rapido inurbamento, di concentrazione pressoché totale della forza lavoro nelle maggiori aree urbane, una grande crisi urbana, economica e culturale, ha investito il mondo occidentale, assumendo le forme di una perdita di coesione dei grandi aggregati sociali – a partire dalla classe operaia urbana, e di una grande trasformazione di valori e di istituzioni – a cominciare dalla famiglia: «la prosperità e la privatizzazione spezzarono ciò che la povertà e la collettività nei luoghi pubblici avevano saldato»<sup>30</sup>. Nel tessuto della città coesistono ormai infinite subculture,

qualche volta nella reciproca indifferenza, più spesso nello scontro anche aspro che nasce dalla competizione sull'uso delle risorse esistenti e possibili. Subculture che, a differenza del passato, non hanno una base sociale o di classe, e neppure una base territoriale nella divisione sociale dello spazio [...]. La città sembra quindi avere perso anche i suoi confini mentali, trasformandosi da luogo unitario (anche se dinamico e dialettico) in un accatastamento di luoghi culturali insieme coesistenti e irrelati [...] forse si assiste oramai ad una disintegrazione di fatto della città come luogo collettivo, sostituito appunto dalla somma di molti luoghi individuali, di molte reti d'uso indipendenti delle persone e dei gruppi<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. B. Secchi, *Città moderna, città contemporanea e loro futuri*, in G. Dematteis et al., *I futuri della città. Tesi a confronto*, Milano, Angeli, 1999, p. 50.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>30</sup> J.E. Hobsbawm, *Il secolo breve* (1995), trad. it. Milano, Rizzoli, 1997, pp. 340 s.

<sup>31</sup> Cfr. G. Paba, *Luoghi comuni. La città come laboratorio di progetti collettivi*, Milano, Angeli, 1998, p. 23.

Sono cambiati i modi di uso del tempo e dello spazio, e anche questo ha cambiato la città, nei suoi spazi e nelle sue relazioni. Oggi, ad esempio, orari e luoghi di lavoro non sono più comuni, standardizzati come nella città industriale, i tempi di vita sono calendari mutanti e caotici, che ad esempio non distinguono più in modo consuetudinario la fruizione del giorno e della notte. I tempi dedicati agli spostamenti sono così cospicui e i servizi dei trasporti diventano modi di abitare e non solo modi di muoversi. Pensiamo, ad esempio, alle trasformazioni che hanno subito le grandi stazioni ferroviarie: una volta punti di transito sporadico, oppure di partenza o di arrivo solo per andare da qualche altra parte, oggi luoghi abituali, di frequentazione anche quotidiana, punti anche di incontro, cui si chiedono servizi e comfort sempre più diversificati. La città come organismo civico organico e coeso sembra esplosa. Ma essa corre dei rischi: di congestione (troppo traffico, costi temporali troppo alti) e di alienazione (acuirsi della povertà, della solitudine).

Non si può pensare a politiche di riduzione delle negatività che cerchino, semplicemente, di assecondare gli effetti: si rischia di rafforzare la causa anziché incidere su di essa. Il problema del traffico, ad esempio, non lo si risolve semplicemente aumentando strade e parcheggi, né quello della solitudine organizzando impianti telematici di soccorso o di comunicazione. Si tratta, piuttosto, di recuperare e reinterpretare le ragioni dello «stare insieme» tra estranei, le radici di una comunanza in cui si è in gioco prima di averla scelta, e che si annuncia, nel suo stato di malattia, nei problemi dell'aria, dell'acqua, della terra, gli elementi che costituiscono la vita umana.

### 3. *Le pietre che raccontano*

La città è sempre stata il centro diretto di incontri, di scambi, di contaminazioni, e si è ritenuto che proprio questo fosse l'elemento determinante per l'incremento delle innovazioni. Ciò presupponeva l'esistenza di luoghi

in cui tutto ciò poteva avvenire: l'*agorà*, il foro, la piazza. L'enorme sviluppo degli strumenti per la comunicazione a distanza sembra aver rotto il tradizionale nesso fra spazi pubblici e comunicazione<sup>32</sup>. E tuttavia: gli esseri umani vivono in luoghi, non possono che essere sempre in un qualche posto, da qualche parte.

Fino a tutto il Cinquecento la prospettiva è quella che trova espressione nel trattato di Botero che avvia la moderna riflessione teorica sulla natura urbana: «Città s'adimanda una radunanza d'huomini, ridotti insieme per vivere felicemente»<sup>33</sup>. Ma nel Settecento l'idea di città registra un evidente e straordinario rovesciamento: passa a significare non più gli uomini ma le cose, le case. E la definizione della città si trasforma in quella dell'*Encyclopédie*: un «insieme di più case disposte lungo le strade e circondate da un elemento comune che di norma sono mura e fossati». C'è però la possibilità di una terza definizione di città, dinamica: la città come gigantesco simbolo che serve alla memoria e alla conoscenza, un complesso di segni per mezzo dei quali gli abitanti, attraverso la partecipazione fisica ai riti, s'identificano con un comune passato<sup>34</sup>, oppure con un presente costruito insieme. Come

<sup>32</sup> Cfr. J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy* (2000), trad. it. Milano, Mondadori, 2000, il quale sostiene che è lo stesso concetto di spazio ad essere oggi messo in discussione, e con esso il concetto di cittadinanza legato alla dimensione territoriale: «lo spostamento dall'ambito geografico al cyberspazio, dal capitalismo industriale a quello culturale, dalla proprietà all'accesso, è destinato a provocare un radicale ripensamento del contratto sociale» (p. 20); «nell'economia delle reti [...] dove l'integrazione in una relazione è il cardine attorno a cui ruota l'organizzazione delle attività, la libertà ha un significato [...] differente: inclusione e accesso – non autonomia e possesso – sono gli indici più importanti della libertà dell'individuo» (p. 319). La cittadinanza si riconfigura allora come diritto di accesso ad un sistema di relazioni che mettono l'essere umano in condizione di vivere pienamente la vita.

<sup>33</sup> G. Botero, *Delle cause della grandezza delle città*, 1598, p. 329, citato da F. Farinelli, *Geografia*, Torino, Einaudi, 2003.

<sup>34</sup> Per queste considerazioni cfr. F. Farinelli, *Geografia*, cit., p. 150, che cita J. Rykwert, *L'idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico* (1976), trad. it. Milano, Adelphi, 2002, p. 226.

spiega Rykwert<sup>35</sup>, parlando della città romana, a proposito dei due principali assi ortogonali su cui era impiantata: il cittadino sapeva che percorrendo il *cardo* camminava in parallelo all'asse intorno a cui ruotava il sole, e passeggiando sul *decumanus* sapeva di stare seguendo il corso di quest'ultimo. La città era uno strumento di decifrazione del significato del cosmo, e tale certezza faceva sentire il cittadino intimamente inserito in esso.

Ogni città è insieme struttura fisica e immagine mentale, biosfera e semiosfera, intrecciate, interconnesse, distinguibili per comodità di analisi. Balzac definiva a suo tempo Parigi «città di centomila romanzi»<sup>36</sup>, e così si può dire che «Firenze o Pietroburgo, Palermo o Samarcanda sono certamente una specifica organizzazione materiale della città, sono anche una struttura specifica della quotidianità e delle relazioni sociali, ma sono anche il racconto di se stesse; sono luoghi fisici e urbanistici peculiari, ma anche luoghi mentali e culturali, “mondi secondari” di parole e di narrazioni»<sup>37</sup>. Le città sono pietre che raccontano e racconti che si fanno pietra.

Il problema delle città contemporanee è che ha preso il sopravvento la dimensione funzionalistica e utilitaria, sono diventate «città degli oggetti»:

sono diventate sempre più l'ufficio di smistamento di appalti e di beni finanziari alle imprese, da un lato, e centri di erogazioni di sussidi, assistenza, alloggi popolari, ecc. dall'altro. La città si è ridefinita come territorio economico, come sistema di connessioni funzionali tra industrie e terziario, in una complementarietà produttiva in grado di facilitare la propagazione della forma «merce»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. J. Rykwert, *L'idea di città*, cit., pp. 229 e 246.

<sup>36</sup> H. de Balzac, *Ferragus* (1883), trad. it. Torino, Einaudi, 1973, p. 5.

<sup>37</sup> G. Paba, *Luoghi comuni*, cit., p. 70.

<sup>38</sup> P. Barcellona, *Città, soggetti e diritti di cittadinanza oggi*, in *Città e diritti di cittadinanza*, a cura di F. Totaro, Milano, Angeli, 1990, pp. 40-41.

La città è così diventata «agglomerato urbano». Il tipo di uso dello spazio collettivo, commerciale o al più turistico, è il primo riflesso della mercificazione: si può tentare di appropriarsene, come fanno le famiglie che trascorrono le domeniche al centro commerciale o i gruppi di giovani che si danno appuntamento nel parcheggio, ma significa cercare in un posto ciò che esso non può dare.

Tuttavia, anche nella sua paradossalità di spazio collettivo «venduto» e fruito privatisticamente, secondo la logica del profitto e del consumo, la città della terza rivoluzione commerciale dichiara la propria natura di luogo eminente di strutturazione di relazioni sociali; come ogni città, esiste perché gli esseri umani vivono di relazioni e cercano i modi per realizzarle al meglio: certo, a seconda del modello di vita di cui dispongono ed a cui si ispirano. La qualità delle relazioni si riflette in modo concretissimo nel tipo di città che costruiamo: da un lato l'esperienza umana trasforma in immagine la forma costruita, dall'altro le immagini trovano espressione nelle forme spaziali con le quali organizziamo il mondo.

Le città si ammalano quando la patologia deturpa ciò che è comune: per eccesso o per difetto. Molto c'è da riflettere su cosa sia, oggi, ciò che va ripreso come «comune». Pietro Barcellona ritiene che la città della terza rivoluzione commerciale sia quella che porta a compimento la missione di liberazione degli individui da ogni vincolo comunitario. Egli sostiene che «distrutto ogni spazio specifico, ogni linguaggio speciale, dissolta ogni forma di appartenenza stabile e duratura a una classe, a un ceto, a un partito o a un'idea, la città è divenuta un puro sistema di oggetti e strutture funzionali e, correlativamente, di individui isolati che si muovono in tutte le direzioni senza altra meta che non siano i flussi del consumo e dello spettacolo»<sup>39</sup>. La città postmoderna vede quindi l'individuo libero da ogni vincolo o condizionamento ideologico,

<sup>39</sup> P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, p. 33.

senza mete o scopi: ma sembra proprio questa, nella prospettiva di Barcellona, la condizione per far rinascere la speranza; egli sostiene infatti che «far valere la differenza significa rivendicare una nuova determinazione dello spazio dell'incontro, una nuova definizione del comune spazio: l'unico spazio per una comunità di diversi è la terra di nessuno, senza appropriazione-confini-regola»<sup>40</sup>.

Ciò che è comune sembra potersi affermare solo a condizione della negazione di ciò che è singolare: ma in modo diverso da ciò che si era conosciuto come la contrapposizione tra il pubblico e il privato, il comune e il proprio, il collettivo e l'individuale. Perché a ciò che è «comune» non sembra qui concesso di affermarsi come alcunché di positivo. Richard Rorty invece, che pure registra la distruzione della *polis* e di ogni possibile riferimento alla comunità insediata, rinviene nella figura del «liberale ironico» la nuova possibilità di rifondare il principio di solidarietà: egli è «colui per il quale la solidarietà nasce dall'immedesimarsi con la vita altrui, nelle sue particolarità e non dal divenire consapevoli di qualcosa di anteriormente condiviso»<sup>41</sup>. In lui il «noi» diventa così una costruzione, non una scoperta, una costruzione che consiste nel «saper togliere importanza a più e più differenze tradizionali (di tribù, religione, razza, usi e simili) in confronto alla somiglianza nel dolore e nell'umiliazione»<sup>42</sup>.

Ma forse l'alternativa tra il riferimento a qualcosa di anteriormente condiviso e lo sguardo su ciò che è costruito è mal posta. Giorgio Agamben, ne *La comunità che viene*, afferma:

se gli uomini, invece di cercare ancora una identità propria nella forma ormai impropria e insensata dell'individualità, riuscissero [...] a fare del proprio esser-così non una identità e

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 118-119.

<sup>41</sup> R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia* (1989), trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 218.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 221.

una proprietà individuale, ma una singolarità senza identità, una singolarità comune e assolutamente esposta – se gli uomini potessero, cioè, non esser-così, in questa o quella identità biografica particolare, ma essere soltanto *il* così, la loro esteriorità singolare e il loro volto, allora l'umanità accedrebbe per la prima volta a una comunità senza presupposti e senza soggetti, a una comunicazione che non conoscerebbe più l'incomunicabile<sup>43</sup>.

È questa una comunità che non concerne in alcun modo un'essenza, e quindi inessenziale, perché l'averluogo, il comunicare delle singolarità nell'attributo dell'estensione, non le unisce nell'essenza, ma le sparpaglia nell'esistenza. Su questa linea anche le riflessioni di Jean Luc Nancy, per il quale «comunità» è un concetto caduco perché «è ormai chiaro che la *comunità* in quanto idea di un *essere comune* intimo, sostanziale e proprio, in quanto effettività di un *oggetto* comune, non è che la proiezione dell'ontologia del "Soggetto" per lo più accompagnata da illusioni nostalgiche o profetiche»<sup>44</sup>. Dopo *La comunità inoperosa*, dove ciò di cui si parla, appunto, è «una comunità che non mette in opera alcuna comunità», Nancy ha così continuato a far slittare il proprio lessico in direzione dell'«essere-in-comune», dell'«essere-insieme», della «spartizione», per arrivare all'«essere-con» o al puro e semplice «con», osservando che «tutto questo insieme di piccoli fenomeni linguistici testimonia comunque di qualcosa: e cioè di una penuria di parole e di pensiero per ciò di cui è questione, il co-»<sup>45</sup>.

Non si deve dimenticare, comunque, che comune significa anche «volgare» (*vulgus*, folla) e «banale». Heidegger, pur insistendo sul «mit-», ha alzato un'ombra di

<sup>43</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990, p. 44.

<sup>44</sup> J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1986), trad. it. Napoli, Cronopio, 2003, p. 9; ricordiamo che Derrida rifiuta di parlare di comunità preferendo, ad essa, l'amicizia.

<sup>45</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* (1996), trad. it. Torino, Einaudi, 2001, p. XXI.

svilimento e di sospetto, di disprezzo aristocratico sul comune: il «si» o *Man/man* a seconda che lo si consideri soggetto sostantivato o impersonale, è comunque inautentico. Il fenomeno del co-esistere, di un coesistere di cui si viene a fare esperienza come qualcosa di essenziale, ad esempio, già nell'«ovvietà» della nascita e del linguaggio, può invece essere un tema promettente per una riflessione che riproponga l'interrogativo su ciò che è comune.

*L'ego sum* si dà fin dall'inizio come un *ego-cum*, un apparire con e ad altri. C'è un esistere-con che precede l'etica e la politica: comunità ineludibile. Secondo Nancy il proprio di questa «comunità» si rivela nella inappropriabilità di ciò che è comune: qualcosa di comune che costituisce, ma resta indisponibile. Si è detto che così viene messo in luce il carattere infinitamente finito dell'esistenza, da Nancy come da altri che hanno collocato la riflessione sulla comunità all'interno dell'orizzonte epocale tracciato dal nichilismo<sup>46</sup>. Ma l'indisponibilità a sé, l'ina-

<sup>46</sup> Cfr. R. Esposito, *Nichilismo e comunità*, in *Nichilismo e politica*, a cura di V. Vitiello, R. Esposito e C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2000, che fa riferimento alla propria riflessione sulla «*communitas*», la comunità del dono; ma ricordiamo anche la «comunità che viene» di Agamben, la «comunità inconfessabile» di Blanchot, la «comunità di coloro che non hanno comunità» di Bataille. Esposito, in *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998, osserva che mentre le filosofie comunitarie e neo-comunitarie legano l'idea di comunità a quella di appartenenza, di identità, di proprietà, il concetto originario di comunità ha un significato affatto differente. Rintracciando l'etimologia del latino *communitas*, che deriva da *munus*, che significa «ufficio», «legge», «dono» (e, a differenza di *donum*, non il dono che si riceve ma il dono che si dà per corrispondere a un debito precedente), egli sostiene che, piuttosto che da una appartenenza, i membri della comunità sono vincolati da un dovere di reciproco dono, che li spinge a sporgersi fuori di sé. L'idea di comunità, così, esprime un'espropriazione, e può essere avvertita come una minaccia per l'identità individuale, perché espone ciascuno ad un contatto con l'altro da sé. Alla categoria di «comunità» Esposito associa quella di «immunità»: ad essa legata da un rapporto di indissolubilità contrastiva. Nella sua accezione giuridica, come in quella bio-medica, immunità ha il significato di esenzione, di protezione. Esposito sostiene che se la preoccupazione autoprotettiva non appartiene solo alla nostra epoca, questo disposi-

propriabilità, la precedenza inaggirabile della relazione sembrano anche squarciare l'orizzonte del finito, articolare le sue pieghe come aperture alla precedenza trascendente di un'origine, che indica un destino. La comunità originaria cui si può pensare, allora, non è sostanza, dato, essenza configurabile in una fissa rappresentazione identitaria: essa non può mai essere presente totalmente a se stessa, rinvia insieme a ciò che agli esistenti dà l'esistenza ed a quel che da essi viene costruito.

#### 4. *Lo spazio della politica*

Se la crisi della città è la crisi della comunità, per la sua ripresa di vitalità non si può che contare su una riconfigurazione della convivenza. Ciò implica, tra le altre cose, una reinterpretazione di ciò che significano confini, limiti, regole, rispetto all'originario esistere che è l'essere accolti, ospitati nell'esistenza, esistenti – e cioè esposti – in un non-proprio, in cui «altri» non è né amico né nemico, ma anch'egli originariamente un ospitato, in un *cum* che istituisce la regola dell'ospitalità<sup>47</sup>.

tivo si è andato però estendendo fino a diventare il punto di coagulo, reale e simbolico, dell'intera esperienza contemporanea (i ripiegamenti localistici, con le loro derive, possono essere spiegati allora come rigetti immunitari della contaminazione globale). Tuttavia, osserva, l'immunità è necessaria a proteggere la nostra vita, ma se portata oltre una certa soglia finisce per negarla, in una contraddizione terribile: ciò che salvaguarda il corpo individuale e politico – l'evitare la circolazione e l'affacciarsi fuori di sé – è anche ciò che ne impedisce lo sviluppo. L'ossessione immunitaria, afferma, corrisponde alla sindrome monoteistica, alla logica dell'Uno-Tutto, all'intenzione di unificare il mondo in base al proprio punto di vista: questa è la posta metafisica; alla quale, quindi, si accompagna la necessità di un profondo rinnovamento delle nostre categorie filosofiche, linguistiche, antropologiche, per pensare e praticare il mondo come unità di differenze, per pensare l'unità delle differenze come ciò che tiene insieme il mondo.

<sup>47</sup> In questa prospettiva ricordiamo le pagine di E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1971), trad. it. Milano, Jaca Book, 1980, riferite alla dimora, pp. 155-177: «a casa propria come in una terra d'asilo».

La politica è quella articolazione della spaziatura e della prossimità che ha preso il nome di diritti, giustizia, equa distribuzione, che riguarda appunto le relazioni al «ciascuno», al «terzo», tra i «tutti». Il legame politico non è il legame dell'amore e dell'amicizia intima, anche se qualcuno usa l'espressione «amicizia politica»: chi sta di fronte non è il tu, ma appunto colui che viene designato dal pronome «ciascuno», pronomi impersonali, ma non anonimo. La politica non esaurisce tutta la convivenza, e questo dichiara il suo limite, cui deve strettamente attenersi, ma riguarda le condizioni di possibilità generali della convivenza stessa. La relazione al *terzo*, altrettanto primitiva della relazione al *tu*, è la base della mediazione istituzionale, cioè del rapporto all'altro che non si offre nel suo volto, nella sua voce, l'altro che semplicemente esiste, prima di ogni qualificazione. Il «ciascuno» non è il «si» anonimo di Kierkegaard e Heidegger, «è una persona distinta ma la raggiungo solo attraverso i canali delle istituzioni»<sup>48</sup>, «l'altro resta senza volto, senza per questo rimanere senza diritti»<sup>49</sup>.

Il diritto è uno strumento per garantire una base di mutuo riconoscimento alle persone, prima di qualsiasi attribuzione di qualità significativa alle loro relazioni. D'altra parte, come osserva Ricoeur, «senza reciprocità – o, per usare un concetto caro a Hegel, senza riconoscimento – l'alterità non sarebbe quella di un altro da sé, ma l'espressione di una distanza indiscernibile dall'assenza»<sup>50</sup>. E, tuttavia, la reciprocità è carica di un suo paradosso: è una *prossimità* che si realizza a patto di una distanza in-

<sup>48</sup> P. Ricoeur, *La persona* (1992), trad. it. Morcelliana, Brescia, 1997, p. 43. Ricordiamo, tra i contributi «politici» di Ricoeur, *Il prossimo e il socius* (1955), in *Storia e verità*, trad. it. Lungro di Cosenza, Marco, 1994; *Etica e politica* (1983), in *Dal testo all'azione*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1989; *Il tripode etico della persona* (1990), in *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, a cura di A. Danese, Roma, Edizioni Dehoniane, 1991; *Il giusto* (1995), trad. it. Torino, Sei, 1998; *Sé come un altro* (1990), trad. it. Milano, Jaca Book, 1993.

<sup>49</sup> P. Ricoeur, *La persona*, cit., p. 47.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 42.

sormontabile, ovvero una *distanza* che non sta senza relazione. Ne deriva, intrinseca, la possibilità del conflitto: che non può essere relegato solo a patologia della relazione, ma va accettato come parte della sua sostanza, e articolato quindi in modalità non distruttive ma coerenti con quella reciprocità stessa dalla cui paradossalità esso sorge. Questo è il compito della politica: mentre garantisce una base di riconoscimento, fornire le regole per un conflitto non distruttivo. Compito fondamentale e insieme parziale, che lascia ad altre dinamiche, poi, di sostanziare ancora la molteplice ricchezza del con-vivere, che con esse si articola, si confronta.

Hannah Arendt, per esprimere «la condizione di pluralità che risulta dall'estensione dei rapporti interumani a tutti coloro che il faccia a faccia fra l'*io* e il *tu* lascia fuori a titolo di terzi»<sup>51</sup>, fa ricorso alla nozione di *spazio pubblico*. Si tratta appunto di quel vivere insieme di una comunità storica che è irriducibile alle relazioni interpersonali: perché sia spazio di accoglienza, e possa fornire reciproco riconoscimento, esso deve essere spazio condiviso; non ci sono alternative: se non è partecipato non è spazio davvero «pubblico». La partecipazione è la modalità di articolazione che va di pari passo con la condizione di eguale dignità e di eguale titolarità al bene comune della convivenza<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Così P. Ricoeur, *Il giusto*, cit., p. 28, facendo riferimento a H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana* (1958), trad. it. Milano, Bompiani, 1998; la Arendt ritiene che ci sia una connessione tra distruzione sistematica dello «spazio pubblico» e totalitarismo.

<sup>52</sup> Nonostante tutta l'importanza che può essere riconosciuta alle reti telematiche, la città dell'informazione non esaurisce lo spazio pubblico, e non è esente da ambivalenze. Cfr. M. Castells, *Forma della città e gruppi sociali* (1989), trad. it. Pisa, Plus – Pisa University Press, 2006, pp. 205-206, per il quale *informational city* combina nella sua struttura segregazione, diversità e gerarchia, presentandosi come «città duale»: «il dualismo strutturale porta, allo stesso tempo, alla segregazione spaziale e alla segmentazione spaziale, approfondisce la differenziazione tra il livello superiore della società informazionale e il resto dei residenti locali, l'infinita segmentazione e il conflitto ricorrente tra le molteplici componenti del lavoro ristrutturato e destrutturato [...].

È felice, il riferirsi della Arendt allo *spazio*, perché esso riguarda la convivenza in modo essenziale: è costitutivo del nostro modo di essere esistenti. Infatti, come dice Merleau-Ponty, la comprensione del mondo che abitiamo passa inevitabilmente attraverso il fatto che «il nostro campo percettivo è fatto di “cose” e di “vuoti tra le cose” [...] dapprima vedo come cose degli insiemi che non ho mai visto muoversi: delle case, il sole, dei monti [...]. Se ci mettessimo a vedere come cose gli intervalli fra le cose, l'aspetto del mondo [...] muterebbe sensibilmente»<sup>33</sup>. Lo spazio non è, per l'essere umano, ciò in cui si trova, come un oggetto può trovarsi in una scatola: la vita, piuttosto, consiste originariamente di questa relazione con lo spazio, ha bisogno dello spazio per svilupparsi. Merleau-Ponty cerca di comprendere il nostro corpo stesso, nella sua spazialità, come forma originaria di ogni altra spazialità: il corpo come la matrice di ogni altra esperienza dello spazio esistente, non come se fosse solo uno strumento attraverso cui lo spazio viene esperito, ma quale spazio esperito esso stesso, lo spazio esperito più originario, secondo la cui immagine vengono compresi tutti gli altri spazi<sup>34</sup>.

La politica non può non misurarsi con la questione dello spazio, e non solo perché il controllo dello spazio (insieme al controllo del tempo, del simbolico, della produzione) è una delle poste in gioco del potere: ma perché essa si dispone nello spazio e ne dispone, lo rappresenta

L'universo sociale di questi mondi differenti è caratterizzato anche dalla diversa esposizione ai flussi di informazione e ai modelli di comunicazione. Lo spazio dello strato superiore è usualmente connesso alla comunicazione globale e a vasti reticolati di scambio, è aperto a messaggi ed esperienze che abbracciano il mondo intero. Dall'altra parte dello spettro, reticolati locali segmentati, spesso su base etnica, si fondano sulla propria identità come unica risorsa per difendere i propri interessi e, in definitiva, la propria esistenza [...].

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 50.

<sup>34</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., e anche Id., *L'occhio e lo spirito* (1961), trad. it. Milano, SE, 1989.

nel pensiero e lo struttura e lo riproduce nella realtà<sup>55</sup>. Come afferma Carlo Galli, «la spazialità (implicita) della politica è anche la politicità (esplicita) dello spazio»<sup>56</sup>. Esistere significa sempre esposizione e collocazione in un *cum*, originario e – di volta in volta – storicamente e geograficamente concreto: allo spazio gli esseri umani danno forma e, a propria volta, è anche vero che le forme dello spazio segnano con la propria impronta gli esseri umani e le loro relazioni. Questa connessione di spazio e politica oggi emerge con più immediata evidenza proprio nelle città: ad esempio, come crisi e difficoltà, nei problemi di congestione e di inquinamento, che non possono trovare soluzioni individuali, e persino nei vani tentativi di difendersi dall'insicurezza erigendo recinzioni, separazioni, nuovi ghetti.

Se *ex-sistere* è con-vivere, abitare insieme la Terra, e questo *cum*- si offre come il patrimonio più comune, la politica deve elaborare regole di «spartizione» condivise: infatti, come sostiene Habermas, solo se ci si può intendere come gli autori di ciò cui ci si assoggetta, ci si può riconoscere come liberi. Costruire regole condivise si-

<sup>55</sup> Prendiamo, a titolo esemplificativo, quanto dice a proposito dello skyline di Manhattan J. Rykwert, *La seduzione del luogo. Storia e futuro della città* (2000), trad. it. Torino, Einaudi, 2003, p. 273: «i grattacieli costruiti prima del 1914 e degli anni Venti, quando cioè il sogno [americano] era “a disposizione” di tutti, avevano una caratteristica in comune: le larghe basi su cui si ergevano le loro torri erano porose, attraversate da spazi semipubblici e commerciali di vario genere. I loro atrii d'ingresso, talvolta sontuosi, fatti apposta per essere esibiti al pubblico, avevano quindi un accesso dalla strada, più o meno evidente: in un certo senso costituivano le estensioni abbellite e decorate dell'edificio. Al contrario, i rampicanti a “punta di matita” spuntati su tutta l'area di Manhattan negli anni Novanta sorgono bruscamente dal marciapiede, pur disponendo in certi casi di qualche negozio al piano terra. I loro ingressi possono essere eleganti, ma sono comunque minacciosamente sorvegliati. Il messaggio che sembrano trasmettere, a proposito del sogno americano, è che oggi chi lo vuole sognare deve essere abbastanza ricco da dormirci sopra».

<sup>56</sup> C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 13.

gnifica quindi condividere il potere di costruirle: il tema nuovo della partecipazione non è più riducibile alle dinamiche di costruzione del consenso. Le pratiche di condivisione, peraltro, sono rafforzative di ciò che è comune: la partecipazione riesce a costruire il soggetto sociale più di quanto lo presupponga<sup>57</sup>. Nonostante le contraddizioni e le tensioni, proprio le città, in questa prospettiva partecipativa, stanno diventando attori politici sempre più importanti: promuovendo processi di *governance* sempre più accentuati che richiedono la condivisione della società civile, adottando innovazioni tecnologiche importanti per affrontare le criticità nel campo dell'energia, dei servizi, dei rifiuti, facendo forti investimenti nel loro capitale culturale. È ragionevole avere fiducia e speranza<sup>58</sup>, e fiducia e speranza vanno costruite.

<sup>57</sup> O, almeno, «può» farlo, in quanto diverse possono essere le logiche della partecipazione. Ci permettiamo qui di rinviare al nostro *Nuovi ruoli delle municipalità nel governo partecipato del territorio, in Il territorio non è un asino. Voci di attori deboli*, a cura di M. Bertocin e A. Pase, Milano, Angeli, 2006, pp. 69-94.

<sup>58</sup> Cfr., ad esempio, le esperienze riportate in *Città attrattori di speranza. Dalle buone pratiche alle buone politiche*, a cura di L.F. Girard e N. You, trad. it. Milano, Angeli, 2006.

copyright © 2007 by Società editrice il Mulino, Bologna