

SAGGIO

Filosofia della smart city: la cura del luogo e il luogo della cura*

VALENTINA ANTONIOL

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

UMBERTO MARZO

*Università degli Studi di Bari Aldo Moro***Abstract**

Al centro di questo saggio vi è il tema della relazione tra essere umano e luogo. Sulla base di un'originale prospettiva filosofica ed etico-politica, che tiene conto di alcune importanti ricerche di Sennett, Heidegger, Casey, Spinoza, Foucault, viene esaminato il progetto delle *smart-cities* e il mutamento del rapporto tra le città e coloro che le abitano e attraversano. Proprio sulla scorta di queste riflessioni, è riconosciuta la necessità di confrontarsi non solo con gli studi che si occupano del luogo come oggetto della cura, ma anche di quelli che si interrogano sulle modalità in cui il luogo stesso può influenzare la vita, la politica e la società. L'assunto che guida l'intero contributo è infatti il seguente: non si possono dare "città-intelligenti", senza una "partecipazione-intelligente" e senza la presa in carico dei bisogni dei "cittadini intelligenti".

Parole chiave: filosofia politica della *smart city*, città intelligenti, partecipazione, cura di sé, cittadinanza

English version

At the centre of this essay is the theme of the relationship between human being and place. On the basis of an original philosophical and ethical-political perspective, which takes into account some important research by Sennett, Heidegger, Casey, Spinoza and Foucault, the smart-cities project and the changing relationship between cities and those who inhabit and pass through them are examined. On the basis of these reflections, it is recognised that there is a need to confront not only those studies that deal with place as an object of care, but also those that question the ways in which place itself can influence life, politics and society. In fact, the assumption guiding the entire contribution is the following: there can be no 'smart-cities' without 'smart-participation' and without addressing the needs of 'smart citizens'.

Keywords: smart city political philosophy, smart cities, participation, self-care, citizenship

* La struttura generale e i contenuti dell'articolo sono stati pianificati e discussi insieme da entrambi gli autori. Tuttavia, Umberto Marzo ha scritto specificatamente le sezioni 1 e 2, mentre Valentina Antoniol ha scritto le sezioni 3 e 4.

1. L'essere umano e il luogo

Il tema del rapporto tra essere umano e luogo è stato già affrontato in diversi ambiti filosofici. In particolare, si è spesso posto l'accento sulla loro interdipendenza, sottolineando la necessità da parte del primo di prendersi cura del secondo. Queste riflessioni risultano ancora oggi centrali per comprendere il funzionamento e le prospettive connesse a un progetto innovativo e attuale quale quello delle *smart cities*, e cioè “città intelligenti” che utilizzano tecnologie digitali per prendersi cura dei cittadini o, meglio, dei *city-users*. Più precisamente, riconosciamo l'importanza di riappropriarci della questione in termini filosofici, nonché etico-politici. Un'analisi di tale fenomeno richiede, infatti, la consapevolezza di essere di fronte non solo a un'evoluzione della città, ma anche del mutamento nel rapporto tra la città e coloro che la abitano e attraversano.

Inizialmente, il rapporto tra essere umano e luogo si configurava perlopiù come un atto di sopravvivenza, necessitando il primo di prendersi cura del secondo in quanto da esso dipendeva la propria sussistenza. In *Essere e tempo*, Martin Heidegger affronta l'argomento da un'interessante prospettiva ontologica, introducendo il concetto di ‘preoccupazione’ come elemento centrale nella comprensione della relazione tra l'essere umano e il mondo circostante. Heidegger sviluppa questa nozione per sottolineare che l'uomo si rapporta al mondo in modo intrinsecamente coinvolto e attivo, poiché è nel mondo che egli trova le risorse e i mezzi necessari per la sua esistenza autentica. Al contempo, tale coinvolgimento attivo va oltre la mera interazione meccanica con l'ambiente; esso implica, infatti, una profonda dimensione esistenziale che riflette la preoccupazione di ciascuno per la propria vita e la sua relazione con il mondo circostante (Heidegger, 2015). Nella prospettiva di Heidegger, l'uomo è essenzialmente «essere-nel-mondo» (*in-der-Welt-Sein*) (*ivi*, p. 72). Questa concezione suggerisce che l'essere umano non esiste in un isolamento astratto, ma è sempre immerso nel contesto del mondo. Il mondo, per Heidegger, non è un semplice sfondo passivo o un insieme di oggetti inanimati; piuttosto, è il luogo in cui si svolge la nostra esistenza e dal quale traiamo le risorse necessarie per la nostra sopravvivenza e realizzazione. Questo coinvolgimento attivo è evidenziato altresì dalla nozione di «cura» (*Sorge*) che denota la preoccupazione profonda dell'essere umano per il proprio essere nel mondo (*ivi*, pp.

276-ss). La 'cura', in Heidegger, non si limita quindi a una cura pratica delle necessità materiali (pur essendo queste importanti). Anzitutto, essa implica una cura esistenziale, ossia un'attenzione consapevole per la propria esistenza e autenticità. Ciò significa che l'essere umano, attraverso la sua preoccupazione, è chiamato a prendersi cura non solo delle risorse naturali, ma anche della propria esistenza in quanto parte integrante di questo mondo. Questo coinvolgimento attivo implica pertanto la responsabilità nei confronti del mondo e delle generazioni future, richiedendo una gestione e una preservazione delle risorse naturali che vanno oltre il mero utilitarismo.

Altrettanto rilevanti risultano le riflessioni di Edward S. Casey (1993) il quale, da un punto di vista fenomenologico, sottolinea che l'essere umano si relaziona al luogo non solo attraverso l'esperienza sensoriale diretta, ma anche attraverso l'incorporazione delle sue caratteristiche nel tessuto stesso della nostra identità. Tale approccio esula ancora una volta dalla mera utilità pratica e si inserisce al centro della definizione stessa dell'essere umano. Dunque, nell'opera di Casey emerge chiaramente la centralità dell'esperienza nella nostra relazione con il luogo. Egli afferma, infatti, che siamo costantemente coinvolti in un dialogo esperienziale con l'ambiente circostante, un dialogo che oltrepassa la percezione sensoriale e coinvolge la totalità del nostro essere (*ivi*, pp. 55-ss). Questa interazione si manifesta appunto nell'incorporazione delle caratteristiche del luogo nella nostra identità. I luoghi che frequentiamo, le loro atmosfere, i loro paesaggi, diventano parte integrante della nostra esistenza, contribuendo alla formazione delle nostre memorie. Da una prospettiva filosofica, la riflessione di Casey si richiama quindi non solo all'aspetto ontologico (heideggeriano) del rapporto tra essere umano e luogo, ma anche alla fenomenologia di Husserl e Merleau-Ponty, i quali sottolineano l'importanza dell'esperienza fenomenologica nella costituzione della relazione tra essere umano e mondo. Tuttavia, Casey va oltre queste analisi, enfatizzando altresì il ruolo cruciale dei luoghi specifici (ossia i luoghi materiali) nella definizione del nostro essere. Questi luoghi non sono semplici sfondi passivi, ma diventano il contesto stesso in cui si sviluppa la nostra esistenza e in cui si radica il nostro senso di appartenenza (*ivi*, pp. 72-73).

Tali indagini risultano particolarmente rilevanti per la nostra riflessione. Alla luce di quanto sino a qui esaminato, si comprende infatti che la relazione tra essere umano e luogo definisce un processo di costante interscambio: l'essere umano cura il luogo per la propria sussistenza, il luogo restituisce elementi specifici per la cura dell'essere umano.

2. Prescrivere vs. cooperare, i due modelli di *smart city*

Con l'evoluzione delle tecnologie digitali e lo sviluppo di città intelligenti, il rapporto tra l'essere umano e il luogo ha subito una trasformazione significativa. Anthony Townsend (2013) è stato uno dei primi a teorizzare il fenomeno delle *smart cities*, evidenziando come tale progetto tecnologico-urbano stia gradualmente ridisegnando la nostra relazione con il luogo al fine di ottimizzarne l'efficienza e migliorare la qualità della vita dei *city-users* attraverso l'uso di sensori, dispositivi, piattaforme, IA. Questo significa che il luogo stesso inizia a prendersi cura dell'essere umano, fornendo servizi avanzati e risposte alle necessità quotidiane: «*Linked up via the Internet, these devices are being stitched together into a nervous system that supports the daily lives of billions in a world of huge and growing cities. Invisibly, they react to us, rearranging the material world in a flurry of communiqués*» (Townsend 2013, p. xii). La tecnologia arriva dunque a guidare la gestione delle risorse, la mobilità, la sicurezza e molte altre sfaccettature della vita urbana, sollevando però importanti domande sul controllo e sulla *privacy*.

In questo nuovo contesto, il rapporto tra l'essere umano e il luogo può essere ambivalente. Proprio sulla scorta di tale ambivalenza, Sennett (2018) sottolinea le implicazioni etiche e sociopolitiche delle città intelligenti, tanto da far emergere una distinzione cruciale tra due diversi modelli di *smart city*, cui corrispondono due visioni contrastanti su come la tecnologia debba essere integrata nella pianificazione urbana. In *Costruire e abitare*, l'autore distingue tra *smart city* chiusa (o prescrittiva) e *smart city* aperta (o cooperativa). La prima si caratterizza per l'accento posto sull'efficienza tecnologica e sulla centralizzazione del potere decisionale. In questa tipologia, le autorità centrali o le entità private accumulano una vasta quantità di dati provenienti dai *city-users* e dall'ambiente circostante, determinando una sorta «di *Googleplex* su ampia scala, popolato da individui

toquevilliani» (ivi, p. 181). Questi dati vengono quindi analizzati e utilizzati per ottimizzare i servizi e risolvere le problematiche urbane. Tuttavia, questa centralizzazione del controllo solleva gravi problemi relativi alla *privacy* e alla democrazia. Infatti, la raccolta massiccia di dati può comportare una sorveglianza indiscriminata dei cittadini, minandone le libertà collettive e individuali. Inoltre, una gestione centralizzata potrebbe altresì escludere i cittadini dai processi decisionali, con conseguente diminuzione della partecipazione democratica e una paradossale costruzione di individui sempre più isolati nella loro auto-rappresentazione online, così come teorizzati dal filosofo Byung-Chul Han (2015; 2016; 2021).

Dall'altro lato, invece, «la *smart city* cooperativa elabora e comunica l'informazione ad altri gruppi» (Sennett, 2018, p. 187), ponendo un forte accento sulla partecipazione dei *city users* e sulla decentralizzazione del processo decisionale. In una *smart city* aperta, i dati sono accessibili al pubblico e vi è un impegno attivo a coinvolgere i cittadini nella raccolta, nell'analisi e nell'utilizzo di tali dati per migliorare la qualità della vita nella città intelligente. Questo modello può promuovere la trasparenza, l'*accountability* e l'inclusione nella pianificazione urbana. I *city users* diventano quindi veri e propri partner nella costruzione delle loro città, contribuendo attivamente a progetti volti al miglioramento dell'ambiente urbano e all'efficienza dei servizi.

Proprio sulla scorta di questa differenziazione proposta da Sennett, occorre indagare ulteriormente le potenzialità insite nello sviluppo delle cosiddette *smart cities* aperte, al fine di inserirci in uno spazio di discussione ancora poco esplorato. Più precisamente, si tratta di prendere atto della necessità di analizzare la dimensione filosofica di strutturazione di tali progetti urbani, a partire dall'assunto secondo il quale non si possono dare "città-intelligenti", senza una "partecipazione-intelligente" e senza la presa in carico dei bisogni dei "cittadini intelligenti".

3. *Smart participation*

Parlare di "partecipazione-intelligente" o, per coerenza rispetto al tema di indagine, di "*smart participation*", significa riconoscere che un modello di rete

aperta e cooperativa prevede l'impiego di infrastrutture digitali pubbliche al fine di praticare la democrazia. Più precisamente: tali tecnologie, le quali si avvalgono dell'utilizzo di dati digitali – la cui estrazione è assicurata per gran parte dalle attività dei *city users* – devono essere considerate come dei mezzi fondamentali per garantire l'esercizio democratico della partecipazione e il miglioramento del benessere collettivo. La posta in gioco è dunque, innanzitutto, quella di definire il legame tra partecipazione democratica e bene comune. Secondariamente, si tratta di indagare il modo in cui tale connessione possa essere assicurata dall'impiego della tecnologia, sviluppata a partire da e per i *city users*.

Tali affermazioni necessitano evidentemente di un opportuno inquadramento concettuale. Nello specifico, il riferimento alla concezione spinoziana della democrazia assoluta o, più propriamente, a un esempio di traduzione contemporanea di tale questione, può fungere da modello ideale e ispirazione per tale indagine. Chiaramente, non abbiamo qui lo spazio per entrare in maniera approfondita nell'analisi dell'argomento. Tuttavia, ci basti brevemente ricordare che, secondo Baruch Spinoza, la ricerca dell'utile da parte degli esseri umani non può che essere subordinata alla rinuncia, da parte di ciascuno, al proprio diritto su tutte le cose, che si concretizza con l'uscita dallo stato di natura. Che fine fa dunque, secondo il filosofo olandese, questo diritto individuale su tutto? Esso non viene trasferito a un sovrano, a un Leviatano – come previsto ad esempio da Hobbes –, ma alla collettività di cui ognuno è parte. La potenza della moltitudine determina, infatti, il diritto del governo (Spinoza, 2010, cap. III, 2, pp. 1649-1650). È dunque solo attraverso questa cessione del proprio diritto – definita mediante la sottoscrizione di un patto sociale, sempre revocabile, qualora non venga più garantito l'utile comune – che si entra nello stato civile e si raggiunge la costituzione dello Stato. E qual è la miglior forma di governo al fine di garantire il rispetto della libertà e l'utile comune (che in fondo è proprio quello che oggi chiamiamo bene comune)? È la tipologia «del tutto assoluto» (*ivi*, cap. XI, 1, p. 1779), vale a dire la forma di governo democratica. Come afferma Spinoza: sarebbe «contrario al dettame della ragione sottomettersi completamente all'altrui giudizio» (*ivi*, cap. III, 6, p. 1653) e, in effetti, in democrazia, non si cede il proprio diritto naturale in modo così definitivo da non essere nemmeno più consultati (Spinoza, 1980, pp. 384-385).

Si tratta a questo punto di comprendere in che modo possano esserci utili le analisi spinoziane, con riferimento alla *smart participation*, ossia partecipazione democratica messa in atto attraverso l'utilizzo delle tecnologie digitali. *Mutatis mutandis*, possiamo osservare che l'entrata a far parte di una *smart city* aperta – la quale è ideata al fine di migliorare il benessere collettivo – impone una rinuncia da parte di ciascuno alla proprietà su tutti i dati digitali (quello che per Spinoza era il diritto di ognuno su tutte le cose). Tuttavia, sostenere un uso adeguato della tecnologia nello spazio urbano, volto a favorire una partecipazione democratica, implica che la proprietà di ognuno sui dati digitali non venga trasferita, in senso monopolistico e proprietario, a operatori privati (un sovrano), ma all'intera collettività di cui ognuno è parte, e cioè a coloro che partecipano alla costruzione della *smart city* e ne garantiscono il funzionamento, anche attraverso la concessione dei dati relativi alle proprie attività. Concretamente, ciò sottintende che all'interno di una rete urbana partecipativa, i *city users* debbano essere consultati e attivamente coinvolti nei processi decisionali, legati alla trasmissione dei *feedback* e alla gestione dei dati prodotti all'interno del loro ambiente urbano. Ne risulta che – quantomeno come obiettivo ideale – l'amministrazione pubblica dovrebbe modificare i regimi di proprietà dei dati e prevedere l'acquisto di *software* liberi per i propri sistemi, affinché i cittadini abbiano libero accesso alle risorse chiave (oltre agli stessi dati, anche a connettività e reti) (Bria e Morozov, 2018, p. 86-106). Solo in questo modo, con una conoscenza il più possibile distribuita e non centralizzata, si può produrre una città scevra dalla mercificazione della vita urbana (Cellamare, 2019, pp. 15-189) e i *city users* possono così contribuire attivamente al miglioramento dei servizi pubblici.

Rimanendo nella metafora spinoziana: sottoscriviamo un patto, vale a dire accettiamo consapevolmente di far parte di una *smart city* aperta e di condividere i nostri dati, purché (e solo fintantoché) venga garantita la nostra partecipazione democratica, volta all'ottenimento di servizi equi e innovativi, maggiore sostenibilità, collaborazione, e strategie digitali capaci di generare valore per la collettività.

4. *Smart citizenship* e presa in carico dei bisogni dei *city users*

Come abbiamo visto, secondo Spinoza, la forma di governo democratica – alla quale ci siamo ispirati per descrivere il funzionamento e i vantaggi *delle smart cities* aperte – è quella che, più di altre, garantisce il rispetto del bene comune e della libertà. A tale proposito, ci siamo concentrati sul tema della partecipazione intelligente. Tuttavia, come osservato, la *smart participation* non può che presupporre – e al contempo implicare – tanto una *smart citizenship*, quanto un sistema che prenda in carico i bisogni degli *smart city users*. Sulla base di tali considerazioni, occorre fare un ulteriore passaggio, ampliando così il piano di riflessione. Riteniamo infatti che una rete urbana che intenda dirsi aperta non possa che reggersi su due presupposti inscindibilmente collegati: da un lato, la richiesta della cura del luogo attraverso una cittadinanza intelligente, dall'altro, la costituzione di se stessa come luogo della cura, mediante la presa in carico dei bisogni di cittadini intelligenti. Si tratta dunque di indagare la concettualizzazione del funzionamento di queste due forme binomiale, attraverso le quali può essere garantito il rispetto del bene comune e della libertà all'interno di una *smart city*.

Anche in questo caso, possiamo ricorrere proficuamente a un “prestito filosofico”, mettendo in relazione tali riflessioni con alcune analisi di Michel Foucault. Nello specifico, è opportuno riconoscere che una *smart city* aperta deve collocare al centro del suo funzionamento un nodo eminentemente politico, definibile attraverso le linee essenziali dell'elaborazione foucaultiana del concetto di etica della cura di sé (e degli altri) come pratica della libertà. Si tratta di un'analisi sviluppata da Foucault negli anni Ottanta, che risulta connessa alle precedenti indagini sulla governamentalità (Foucault, 2005, p. 88). Se quest'ultima può essere intesa come l'insieme delle procedure per guidare gli altri, la cura di sé riguarda invece il modo in cui i soggetti si relazionano con se stessi, rendendo in questo modo possibile la relazione con gli altri. La cura di sé comprende infatti tutte quelle pratiche che consentono la produzione e trasformazione di sé come soggetti morali all'interno di attività sociali e politiche (Foucault 2011, pp. 4-16; Id. 2004, pp. 92-98). Costituire se stessi, avere cura degli altri e, per estensione, avere cura del luogo che si abita, è dunque un compito che ha un carattere sia etico (dall'etimologia del termine, *ethos* significa infatti “modo di comportarsi”), sia politico. Esso implica

l'assunzione della disponibilità alla trasformazione dell'esistente, a partire dalla messa in atto di processi di soggettivazione che mirano a sviluppare l'indipendenza del soggetto, nell'ambito di processi di relazionalità che lo legano all'alterità (Foucault, 1998, p. 291). In questo modo, possiamo dunque osservare che la cura di sé foucaultiana, intesa come pratica che si sviluppa all'interno di una rete di rapporti differenti, vede il soggetto come colui che presta cura, ma anche come colui che riceve cura (Sorrentino, 2012, p. 122). Inoltre, la cura di sé è indagata come pratica di libertà, ossia come azione che definisce le forme dell'esistenza dei soggetti e della società politica. «L'etica – ci dice Foucault – è la forma riflessa che assume la libertà» (1998, p. 276).

Riportando le analisi foucaultiane sul piano del nostro tema di indagine, possiamo concludere sviluppando una comprensione adeguata delle due forme binomiali a cui abbiamo poco sopra fatto riferimento. Nel primo caso, parlare di cura del luogo in rapporto alla *smart citizenship* significa riconoscere l'importanza di favorire pratiche di soggettivazione (ad esempio attraverso programmi di formazione politica, sociale, tecnologica), tali da rendere i *city users* attivi e consapevoli in merito ai processi di partecipazione digitale, legati al funzionamento della *smart city*. È solo coerentemente a una simile trasformazione dei soggetti – legata all'etica della cura – che questi ultimi possono praticare la libertà nel rispetto del bene comune. Infine, è proprio una tale pratica della libertà, atta a definire le forme dell'esistenza, tanto dei soggetti quanto della *smart city* nella quale questi sono attivi, che consente ai cittadini di valutare i propri e gli altrui bisogni, reclamandone il riconoscimento. In questo modo – e a partire dalla possibilità condivisa di disporre equamente delle risorse comuni –, la *smart city* aperta può configurarsi come luogo della cura attraverso la presa in carico dei bisogni degli *smart city users*.

Bibliografia

- Bria F. e Morozov E. (2018). *Ripensare la smart city*, Torino, Codice edizioni.
- Casey Edward S. (1993). *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington, Indiana University Press.

- Cellamare C. (2019). *Città fai-da-te. Tra antagonismo e cittadinanza. Storie di autorganizzazione urbana*, Roma, Donzelli editore.
- Foucault M. (1998), *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, Feltrinelli, p. 273-294.
- Id. (2004). *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli.
- Id. (2005). *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli.
- Id. (2011). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli.
- Han B. (2015). *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, Nottetempo, [e-book].
- Id. (2016). *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo.
- Id. (2021). *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi.
- Heidegger M. (2015) [1927]. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi.
- Sennett R. (2018). *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, [e-book].
- Sorrentino V. (2012). *Biopolitica, libertà e cura. Saggio su Foucault*, Roma, Aracne.
- Spinoza B. (1980) [1670]. *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi.
- Id. (2010) [1677]. *Trattato politico*, in Id., *Tutte le opere*, Milano, Bompiani, pp. 1626-1791.
- Townsend A. M. (2013). *Smart Cities. Big data, civic hackers, and the quest for a new utopia*, New York-London, W. W. Norton & Company.