

Fraternità eccedente

Saggezza urbana e sapienza cristiana



accendere l'immaginazione di un'alternativa possibile, sempre da progettare e mettere in opera.

L'esigenza prioritaria, che affiora dalla condizione dell'*homo urbanus* nel XXI secolo, riguarda *la qualità della sua sfera relazionale*: riconoscimento, comunicazione, interazione con le differenze sono per lui operazioni cariche di una complessità crescente, che sempre più fatica a gestire con una competenza etica commisurata al compito richiesto. Quali processi sono necessari per abilitare all'elaborazione di un'autentica saggezza urbana? Che cosa decide esattamente la differenza tra una città aperta e una città chiusa? Sono interrogativi includibili per chiunque riconosca che al fine di cogliere il senso della *polis* non è sufficiente fare riferimento a un territorio edificato, bensì è necessario discernere il modo in cui le persone abitano e vivono quel territorio stesso.

Se volessimo riprendere una distinzione riscontrabile nella lingua francese, potremmo affermare che la *ville* (ossia la costruzione architettonica) non si sovrappone mai completamente alla *cit  * (ossia la maniera di abitare). La *cit  * infatti    dotata di un'eccedenza simbolica rispetto alla materialit   della *ville*, un'eccedenza che schiude lo spazio per tematizzare la dimensione etica implicata in un'antropologia urbana all'altezza del dimorare degno dell'umano.

Abitare in una capanna o in un ghetto

   questo lo sfondo in cui si muove l'intrigante saggio di Richard Sennet *Costruire e abitare*.¹ Sennet si schiera esplicitamente a favore di un'etica urbana «aperta»: poich   la citt   moderna, e an-

Una citt   «a misura d'uomo»: ecco la parola d'ordine, che ricorre sempre pi   spesso sulle labbra di urbanisti, filosofi, politici, ma pure delle persone comuni. Con questa espressione, s'intende richiamare un certo ideale di convivenza: giusta, sostenibile, collaborativa, ospitale. Senza dubbio, stando alla no-

stra esperienza concreta, *di fatto* una citt   cos   non esiste: ci   che sperimentiamo    piuttosto una realt   urbana segnata da luci e ombre; una realt   al contempo promettente e minacciosa, protettiva e insicura, capace d'inclusione e di scarto.

Tuttavia, una citt   cos   *dovrebbe* esistere:    il contenuto di un'utopia, la quale ci    necessaria per evitare di rimanere imprigionati nel puro dato di fatto, e per



cor più quella contemporanea, è un luogo articolato, plurale, colmo di diversità ma pure d'ambiguità, occorre ricercare una maniera d'abitare che non si basi tanto su di una logica di semplificazione, quanto piuttosto su di una logica di complessità.

Un approccio semplificante allo stile del dimorare è quello esprimibile attraverso le metafore della capanna e del ghetto. La questione si pone in riferimento al vissuto cittadino in quanto terreno d'incontro con altri: il contatto con la differenza irriducibile dell'altro è propriamente ciò che rende civile lo spazio urbano; nondimeno, tale differenza non è subito e solo colta come una ricchezza di cui beneficiare, bensì spesso come una minaccia da cui difendersi.

Ora, vi sono due modi per proteggersi dal rischio percepito alla presenza di altri in quanto diversi ed estranei: sfuggirli oppure isolarli. La prima modalità è appunto quella evocata dalla capanna. Essa non rappresenta soltanto la scelta limite d'abbandonare la metropoli a favore di zone meno densamente abitate per evitare di scontrarsi con la variegata pluralità umana. Piuttosto, può richiamare più usualmente la strategia urbanistica d'edificare ambienti (ad esempio quartieri, scuole, cliniche) in maniera che si adattino a un genere specifico di persone e non ad altri, impedendo così utilizzazioni miste e contaminazioni di appartenenze.

Dunque, «la capanna con la sua semplificazione delle forme si associa all'idea di esclusione degli altri»,² dal momento che il mero contatto con il differente e l'estraneo sembra impedire a chi è autoctono la possibilità di sentirsi a casa in un territorio rivendicato come proprio.

La seconda modalità d'evitare la convivenza con il diverso è quella richiamata dall'immagine del ghetto, che corrisponde al tentativo d'isolare chi è marchiato da un'eterogeneità considerata irriducibile. Sul piano della *ville*, la logica del ghetto si materializza nell'operazione di costruire attorno alla città un luogo *altro*, che si qualifica appunto per il suo isolamento rispetto al centro urbano.

Si tratta com'è ovvio della periferia, il cui tratto emarginante viene posto in risalto ancora meglio in altri codici linguistici: come ad esempio il francese «*banlieue*», che evoca letteralmente il «luogo della messa al bando»; oppure l'inglese «*suburb*», che ha iscritto nell'etimo il preconcetto di una zona urbana di livello inferiore. La periferia funziona alla maniera del ghetto poiché «è uno spazio destinato a utilizzare l'Altro dal punto di vista pratico, pur respingendo la sua presenza sociale».³

In questo caso la strategia della semplificazione conduce a progettare aree anonime, affollate di edifici concepiti come alveari allo scopo d'immagazzinare il numero maggiore possibile di individui,

in genere appartenenti alle fasce più disagiate della popolazione, che nondimeno sono utili alla città come manovalanza precaria, poco qualificata e sottopagata.

Le difficoltà sollevate dalla convivenza entro una realtà complessa e plurale occupano un posto strategico per un'etica della città. Sennet fa notare che il termine «*urbain*» è impiegato nel francese antico con un duplice significato: infatti esso può indicare in via generica lo stile della vita cittadina, oppure il modo garbato con cui ci si rivolge ai visitatori giunti da altrove.

Con la maschera della cortesia

Dunque l'aggettivo «urbano» contiene in se stesso l'istanza di mettere in correlazione lo specifico della forma civica dell'abitare e l'amabilità del rapporto con l'altro nella sua differenza ed estraneità. Tuttavia non si può ignorare il fatto che «in una comunità moderna come la nostra, questi usi si combinano con la maschera della cortesia: superficialità, dissimulazione, impersonalità».⁴ Indossare la maschera della cortesia è ancora una maniera di cedere alla logica della semplificazione, che ne rivela al contempo la profonda problematicità sul piano del comportamento etico.

Com'è possibile fidarsi di qualcuno che si limita a indossare una maschera, per nascondere la sua indifferenza, la sua ipocrisia, il suo cinismo? Il rischio sotteso è appunto quello di minare le fondamenta d'affidabilità e di fiducia reciproca, su cui sta o cade la praticabilità stessa del vivere civile.

Da ciò deriva l'esigenza e addirittura l'urgenza di propiziare l'elaborazione di una saggezza urbana, che dovrebbe costituire la dotazione principale di quello che Sennet denomina il «cittadino competente». La competenza che qui è in gioco ha precisamente a che vedere con quell'atteggiamento pratico d'apertura collaborativa, che consente di gestire la complessità dell'abitare la *polis* nella nostra epoca.

Per altro, l'acquisizione di una tale competenza non può essere garantita esclusivamente grazie all'uso della tecnologia: accondiscendere a questa illusione è il rischio incombente che accompagna il progetto contemporaneo della *smart*

city. L'illusione consiste appunto nel ritenere che la tecnologia, organizzando e facilitando i rapporti tra le persone, sia capace di per sé di risolvere ciò che la sociologia non è in grado di governare.

I dispositivi tecnologici in effetti nascono con l'obiettivo di potenziare al massimo l'abilità umana di superare le difficoltà, di fronteggiare le resistenze, insomma di rendere «priva d'attrito» l'interazione con la realtà. Tutto ciò implica però un alto costo da pagare: «Affinché un'esperienza sia priva d'attrito, bisogna ritirarsi dal clamore di interessi conflittuali: l'interesse degli altri o, forse peggio, gli interessi conflittuali al proprio interno (...) Le complessità e le differenze che non si conciliano con i nostri desideri sono eliminate, ignorate o soggette a mistificazioni. Il risultato è una perdita cognitiva».⁵

È a questo livello che entra in campo il potere equilibrante della saggezza. Le risorse tecnologiche applicate alla vita civile possono essere utilizzate per favorire la cooperazione, anziché per incrementare l'autoaffermazione. È su questa linea di confine che passa lo scarto tra una *smart city* chiusa e una *smart city* aperta: la prima privilegia la risoluzione immediata dei problemi, riducendo al massimo la responsabilità decisionale dei cittadini; la seconda al contrario punta al coinvolgimento attivo degli abitanti, sollecitandone il discernimento critico e valorizzandone la facoltà di scelta.

Prossimi ed estranei

La chiusura reclama la disposizione individualistica del cittadino consumatore; l'apertura richiede la disponibilità dialogica del cittadino competente. Dunque la saggezza urbana, che corrisponde a un *ethos* aperto per il vivere civico, coincide in ultimo con una sorta d'iniziazione alla socialità. Questa in effetti non si risolve nella pura contiguità fisica di una pluralità di individui autocentrati, come dimostra bene l'intensa percezione di solitudine che può attanagliare chi s'immerge nel flusso della folla anonima lungo le strade di una metropoli.

La socialità d'altro canto non si costituisce necessariamente tramite la condivisione unanime di intenti e di ideali, come vorrebbe la prospettiva del comunitarismo; non si basa neanche sulla strategia dell'efficienza, per cui si coinvolge un

determinato capitale umano come forza lavoro in vista del raggiungimento di uno scopo, come pretende la visione utilitaristica.

Piuttosto, la socialità cui intende iniziare la saggezza urbana auspicata da Sennet è considerabile come «un tipo di moderata fraternità», che «appare quando perfetti estranei fanno insieme qualcosa di produttivo».⁶ Tale forma di fraternità si radica in un'attitudine di modestia sociale, che abilita il cittadino competente a «vivere uno tra molti, coinvolto in un mondo che non rispetta soltanto se stesso».⁷

È chiaro che qui si vuole evitare di percorrere la via di una concezione massimalista del rapporto tra il soggetto e la collettività, sotto il segno di un idealismo comunitario sempre a rischio di scadere nel culto di una totalità chiusa incapace di includere le differenze.

L'alternativa proposta è appunto quella di una «fraternità moderata», che si costruisce eminentemente dal basso, soprattutto attraverso la messa in opera di adeguate pratiche dialogiche: una disposizione all'ascolto abile nel trovare un significato anche al non detto; una maniera di parlare improntata sul condizionale più che sull'indicativo, per creare un clima socievole che inviti allo scambio collaborativo; una propensione per la «eteroglossia», ovvero l'attitudine a comporre diversi registri linguistici in grado di coinvolgere interlocutori disparati per lasciarsi sorprendere da *imput* imprevedibili, al di là delle aspettative scontate.

Tali pratiche dialogiche, com'è ovvio, per divenire capaci di sostenere il tessuto sociale, richiedono politiche avvedute, che permettano loro di sganciarsi dal legame esclusivo con l'ambito interpersonale e così ne dispieghino tutte le potenzialità per il vivere collettivo. Senza una politica intenta a mediare la pluralità degli interessi e dei bisogni, che si sostituisca all'immediatezza di una competitività aggressiva, la saggezza etica non sarebbe nelle condizioni di propiziare in maniera efficace l'edificazione di una città aperta.

Di fronte alla proposta stimolante di Sennet, la sapienza cristiana si coglie provocata a presentare il suo contributo specifico da offrire all'elaborazione di una saggezza urbana. Infatti, quest'ulti-

ma ricerca le condizioni della convivenza civile nella disponibilità a costruire una «fraternità moderata», per raggiungere un'uguaglianza di opportunità tra tutti coloro che partecipano allo scambio e collaborano in vista del vivere comune.

Da parte sua, la sapienza cristiana rilancia la posta, in quanto attesta la possibilità di una «fraternità eccedente», fondata sull'affidamento condiviso a una promessa più grande, capace di rendere inaspettatamente desiderabile e buono il legame complesso fra le persone.⁸

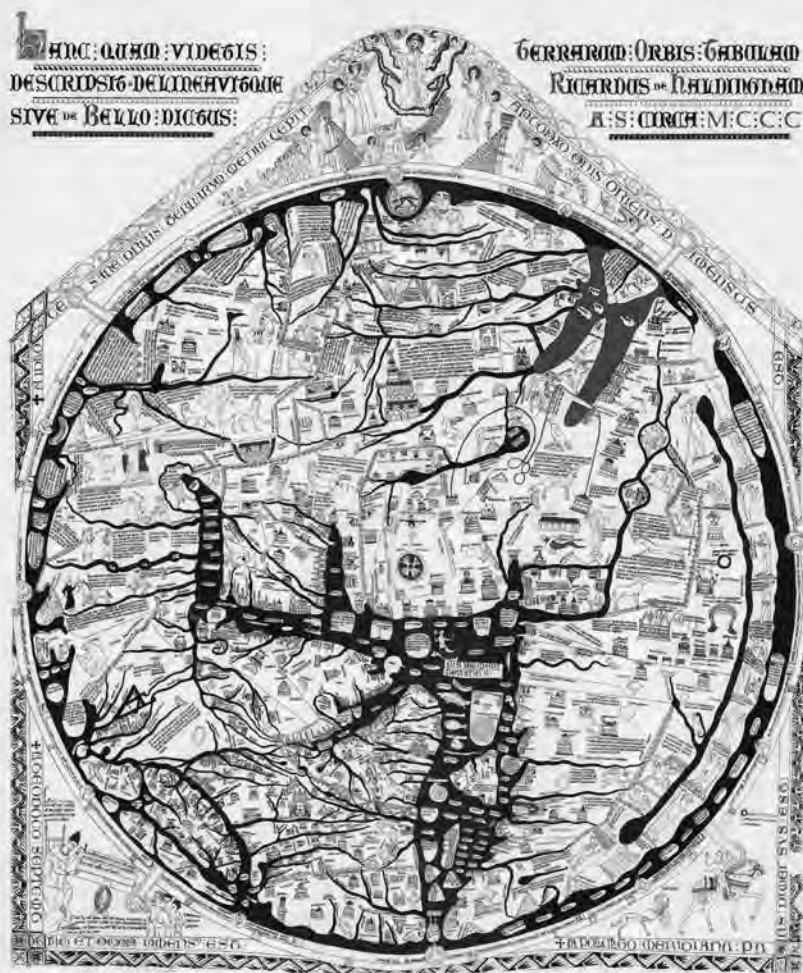
Senza dubbio, la secolarità, che connota la nostra epoca nel contesto del mondo occidentale e in specie europeo, non sarebbe compatibile con la pretesa da parte di una religione – fosse pure il cristianesimo – d'imporsi come punto di riferimento egemonico per la comprensione della realtà e l'organizzazione della società. Ciò tuttavia non significa che allora l'annuncio dell'Evangelo e la testimonianza del dono di salvezza offerto da Gesù Cristo abbiano perso in via definitiva la loro «ascoltabilità» per le donne e gli uomini urbanizzati dell'età secolare.

Testimoniare la fraternità

La possibile sintonizzazione è per altro da ricercare proprio all'interno del campo attivato dalla condizione antropologica, che il saggio di Sennet ci ha permesso di ricostruire. L'attuazione dell'umano nell'ambiente della città solleva questioni specifiche, rispetto alle quali l'evento cristiano custodisce una parola, che è capace non soltanto di dare da pensare, ma prima ancora da vivere.

Tali questioni hanno a che vedere soprattutto con *la sfera delle relazioni*, sia a livello interpersonale che a livello collettivo: relazioni interculturali con l'altro in quanto concittadino e in quanto straniero; relazioni tra gli abitanti del centro urbano e quelli delle sue periferie; relazioni digitalizzate nella rete dei *social media*.

Si tratta insomma di quella vasta porzione di realtà, che trova posto dentro la dimensione simbolica appartenente al vissuto effettivo della *citè*, nella sua irriducibilità rispetto all'edificazione materiale della *villè*. Il carattere irriducibile dell'abitare si radica nel suo rapporto interiore con l'esperienza del senso, ossia con l'ordine dei significati e dei valori dell'esistenza concreta.



Mapa di Hereford (1276-1283): al centro Gerusalemme.

La *città* ha una portata simbolica appunto perché implica l'accadere di una «fraternità», il cui darsi e perdurare non è garantito in maniera automatica dalla funzionalità architettonica della *ville*, benché non sia affatto senza legame con quest'ultima.

Le minacce alla libertà del soggetto contemporaneo, che provengono dalla chiusura xenofoba, dall'egoismo neoliberista, dall'individualismo espressivo sono altrettante aggressioni proprio a quella fraternità mai scontata, da cui dipendono la giustizia e la bontà della convivenza civile.

Città a misura d'uomo, ovvero contemplativa

Ora, le relazioni, con il loro rimando al senso e alla libertà, costituiscono la grammatica vitale, grazie a cui il dono della salvezza evangelica può dirsi e darsi in maniera realistica. Per questo la sapienza cristiana è persuasa di avere un contributo determinante da offrire alla saggezza urbana: senza imporsi, ma pure senza sottrarsi. Occorre partire dalla constatazione fenomenologica che il faccia a faccia, o meglio *il volto a volto* – quello spazio di fraternità in cui ognuno viene riconosciuto in quanto se stesso soltanto tramite l'altro e con l'altro –

rappresenta per tutti l'esperienza umana fondamentale.

Nella convivenza urbana tale spazio del «volto a volto» si amplia a dismisura, letteralmente sino al rischio di smarrire la misura appropriata di una relazionalità, che consenta in concreto di riconoscere a vicenda. Non per nulla, tra le patologie dello stile di vita in città spiccano l'anonimato, l'indifferenza, l'incomunicabilità, il risentimento, l'invisibilità, la ghettizzazione, lo scarto. Il marchio inumano di molte periferie degradate oppure l'impronta elitaria di molti quartieri esclusivi iscrivono nella materialità del costruire quelle disfunzioni relazionali, che infettano nel profondo la simbolicità dell'abitare.

Proprio per questo, il dono più fecondo che il cristianesimo offre a ogni cultura e società è proprio la possibilità di una fraternità eccedente, che si fa strada e si alimenta ovunque vengano attuati gesti di dedizione, di cura, di tenerezza, di misericordia, di riconciliazione.

Definiamo «eccedente» tale esperienza di fraternità, in quanto precede, accompagna e oltrepassa ogni strategia politica, ogni comunicazione digitale, ogni transizione economica, ogni differenza sociale, poiché non è programmata o prodotta. Soltanto una ricerca umi-

le, aperta, fiduciosa, permette di riconoscere l'accadere. La stessa comunità ecclesiale non è capace di provocare il darsi di questa fraternità: piuttosto, è incaricata di seguirne con ostinazione le tracce ben oltre i suoi confini, ovunque si lascino intravedere, ed è chiamata a benedirne con letizia i gesti, sempre gratuiti e sorprendenti, da chiunque siano compiuti.

Nondimeno, alla Chiesa è dato in consegna di testimoniare che la sorgente nascosta di questa fraternità è l'*agape* di Dio nella carne di Gesù Cristo. Qui si radica quella «mistica del noi», di cui parla papa Francesco; una mistica dagli occhi aperti, che ha bisogno di uno sguardo contemplativo. Grazie a questo tipo di sguardo, come scrive il papa in *Evangelii gaudium* al n. 71, gli occhi diventano capaci di vedere che «la presenza di Dio accompagna la ricerca sincera che persone e gruppi compiono per trovare appoggio e senso alla loro vita. Dio vive tra i cittadini promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia. Questa presenza non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata» (EV29/2177).

Ciò che ci vuole è dunque l'audacia di una testimonianza, capace di comunicare in maniera ascoltabile una notizia spiazzante per il nostro tempo disincantato e piuttosto cinico. È la notizia che per realizzare l'ideale di una città davvero «a misura d'uomo», è indispensabile riconoscere l'accadere di una fraternità basata su una promessa più grande, la quale in definitiva può essere garantita soltanto da quel Dio che qui e ora «vive tra i cittadini», grazie all'azione discreta ed efficace del suo Spirito.

Duilio Albarello*

* Testo pubblicato in collaborazione con la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale.

¹ R. SENNET, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano 2018.

² SENNET, *Costruire e abitare*, 150.

³ *Ivi*, 155.

⁴ *Ivi*, 163.

⁵ *Ivi*, 181. Per un ulteriore approfondimento della problematica si legga anche F. BRIA, E. MOROZOV, *Ripensare la smart city*, Codice Edizioni, Torino 2018.

⁶ SENNET, *Costruire e abitare*, 287.

⁷ *Ivi*, 326.

⁸ Mi permetto di rimandare circa questo tema alle riflessioni proposte in D. ALBARELLO, *A misura d'uomo. La salvezza per la città*, EMP – Edizioni Messaggero, Padova 2019.