

ÉTHOS DELLA VITA URBANA: TRACCE DI UTOPIA PER UNA SOSTENIBILITÀ RELAZIONALE *RUSSO Maria Teresa**

Abstract

This article examines the contemporary crisis of urban dwelling as a condition of existential and relational uprootedness, advancing the concept of “relational sustainability” as a normative framework for rethinking the ethos of urban life. By considering dwelling as a fundamental anthropological structure of being-in-the-world, the erosion of place-based rootedness generates disorientation, identity fragility, and weakened social ties. Recent analysis of transformations in late modern urban contexts highlights processes of functional separation, socio-spatial segregation, and fragmentation, that have a significant impact on social capital. The crisis of metropolitan relations is further explored through the lenses of anonymity, urban overload, and social disengagement, with particular attention to the ambivalent role of digital technologies in reshaping social interaction. In response, the article proposes a relational redefinition of sustainability, grounded in practices of care, reciprocity, and minimal mutual recognition. Special emphasis is placed on “third places” and low-intensity everyday interactions as key mechanisms for fostering trust and belonging. Relational sustainability thus emerges as a “positive utopia”, that is, as a critical-normative project aimed at reconstructing the social fabric of urban life.

Keywords: Human Ecology, Relationships, Sustainability, Urban Ethics, Utopia.

1. L'abitare come radicamento

La crisi del nostro tempo può essere definita come sradicamento della persona dal contesto organico della città. Ebbene: questa crisi non potrà essere risolta che mediante un radicamento nuovo, più profondo, più organico, della persona nella città in cui essa è nata e nella cui storia e nella cui tradizione essa è organicamente inserita¹.

L'osservazione dell'allora sindaco di Firenze, Giorgio La Pira, ha superato il mezzo secolo. Eppure, appare molto attuale nel ricondurre la crisi della nostra epoca alla mancanza di quel contesto indispensabile

* Professoressa di Filosofia Morale presso l'Università Roma Tre.

¹ Giorgio La Pira, *Discorso inaugurale del Congresso dei Sindaci delle capitali del mondo*, 2 ottobre 1955: www.giorgiolapira.org/it/content/introduzione-ai-testi-1951-1957.

per lo sviluppo dell'identità e per la sicurezza di ciascuno, che significativamente egli definisce "organico".

Se abitare è la condizione di esistenza propria dell'uomo, risulta vitale radicarsi in uno spazio che, proprio in quanto vissuto e modificato, si trasforma in un luogo dove ci si inserisce "organicamente", ossia in modo armonico, con una coerenza e un ordine tra le parti.

Più o meno negli stessi anni in cui La Pira pronunciava il suo discorso, Heidegger, nella nota conferenza al convegno di architettura di Darmstadt del 1951², osservava come la crisi dell'abitare fosse "la crisi" per eccellenza, un segno dello sradicamento e dello spaesamento dell'uomo contemporaneo. Il modo tipicamente umano di essere nel mondo non è infatti quello di trovarsi in un mero ambiente, di occupare un puro spazio o di installarsi semplicemente in un sito, ma quello di "abitare": "l'uomo esiste come uomo in quanto abita un luogo"³.

La categoria heideggeriana della *Cura*, sollecitudine, inquietudine (*Sorge*), che esprime l'essere dell'esserci in quanto "essere-nel-mondo" (*in-der-Welt-sein*) è strettamente collegata all'abitare. Comporta "prendersi cura degli utilizzabili" (*Besorgen*), come dominio e occupazione finalizzata alla sopravvivenza, ma anche sollecitudine e premura (*Fürsorge*), che presuppone l'altro e se ne preoccupa. È grazie alla cura che l'uomo si apre al futuro, proiettandosi verso gli altri e verso le cose ed entrando in sintonia con il suo orizzonte, che diventa, in certo modo, una casa. Se ciò non avviene, il mondo resta uno spazio disabitato e l'uomo è privo di orizzonte, spaesato, *unheimlich*, senza casa, che ha chiare risonanze freudiane⁴. La condizione dell'essere-senza-casa, la *Unheimlichkeit*, pur nella sua polisemia, esprime sempre il *non-sentirsi-a-casa-propria*⁵, l'essere estromessi da un luogo familiare e rassicurante. Indica estraneità, incapacità di riconoscersi e di

² Cfr. Martin Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, trad. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 96-108. Vd: Carla Danani, *Human Dwelling: a Philosophical Question Concerning Place and Space*, in M. George and D. Pezzoli-Olgati, *Religious Representation in Place Exploring Meaningful Spaces at the Intersection of the Humanities and Sciences*, Palgrave MacMillan, London 2014, pp. 47-60.

³ Cfr. Id., *op. cit.*, p. 105.

⁴ Cfr. Sigmund Freud, *L'inquietante estraneità*, trad. di P. Gorgoni, Lucarini, Roma 1992.

⁵ Cfr. Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1986, p. 157. Sintetizzando i concetti di *Heim*, casa e di *Heimat*, patria, *heimlich* racchiude i significati di intimo, familiare, fidato, tranquillo, domestico, laddove *unheimlich* è perturbante, estraneo, inquietante.

riconoscere. “Abitabile” è invece lo spazio che consente al corpo dell’uomo non soltanto di poter stare, ma di poter star bene e di agire⁶.

Il dimorare dell’uomo è pertanto essenzialmente un prendersi cura e si contrappone al permanere in un punto casuale dello spazio: significa piuttosto appartenere ed essere radicato in un determinato luogo, che è anche un centro al quale ancorarsi, un rifugio per sfuggire dai pericoli del mondo esterno, il punto al quale farà sempre ritorno. Per l’uomo il centro del mondo è la sua casa: “il luogo umano per eccellenza, scena del suo raccogliersi in sé e dell’accoglienza/ospitalità che lo rende possibile”⁷. La categoria della casa non equivale al semplice possesso di un’abitazione, ma comprende un sistema di relazioni, di pratiche che rispondono a dei bisogni umani fondamentali. In un certo senso l’uomo, oltre a cercare un suo centro, deve anche imparare a dimorare. “Habitat, abitazione, appartamento, alloggio, domicilio, dimora, focolare, riparo ‘tetto’, ‘la mia casa’ – quanti termini per quello che sembra il medesimo oggetto!”⁸. Oltre al bisogno di stabilità e di sicurezza, legato alla corporeità che rende l’uomo vulnerabile e dipendente dalla cura, nella casa si riflettono altri bisogni, non materiali: il bisogno di intimità, il bisogno identitario e di appartenenza, nonché quello di relazione⁹.

Nella casa l’uomo si appropria di uno spazio che costruisce a propria immagine e somiglianza, istituendovi un legame con il proprio corpo e la propria percezione sensibile: si può dire che abitando si “incarni” in qualcosa. Non a caso si parla di spazio tattile, acustico, visivo, di volta in volta misurati dagli organi di senso e interpretati anche dalle emozioni, dall’immaginazione, dalla memoria. In questa prospettiva, il corpo è metafora della casa e la casa è metafora del corpo, in quanto spazio e limite del suo movimento e della sua azione.

Abitare rappresenta dunque una struttura antropologica che fa riferimento non soltanto alla capacità tecnica dell’uomo, ma soprattutto alla sua esistenza incarnata e all’esigenza di radicamento e di relazione. È comunque innegabile che mentre l’abitare della modernità si muoveva nel

⁶ Cfr. Kurt Lewin, *Der Richtungsbegriff in der Psychologie. Der spezielle und allgemeine hodologische Raum*, “Psychologische Forschung”, 1934, n. 19, pp. 249-299. Cfr. Jean-Paul Sartre, *L’essere e il nulla. La condizione umana secondo l’esistenzialismo*, il Saggiatore, trad. di G. Del Bo, Milano 2002, p. 379.

⁷ Cfr. Gaston Bachelard, *La poetica dello spazio*, trad. di E. Catalano, Dedalo, Bari 2006, pp. 47-48.

⁸ Eugène Minkowski, *Spazio, intimità, habitat*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, trad. di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, p. 78.

⁹ Bachelard li riassume in: valori d’intimità, valori di riposo, valori di sogno. Cfr. *op. cit.*, pp. 25 e ss.

rapporto tra due luoghi, la casa e la città, piuttosto antitetici -luogo degli affetti e della sosta il primo, luogo della freddezza emotiva e dell'attività frenetica il secondo- oggi i luoghi che abitiamo si sono moltiplicati, tanto che si parla di *terzi* e *quarti* luoghi. Come rendere sostenibile il rapporto tra questi poli della nostra vita quotidiana?

2. *Trasformazioni dello spazio urbano*

Dal punto di vista storico, l'urbanizzazione rappresenta l'orizzonte della modernità, la condizione materiale tipica delle società industriali. Con il passare del tempo, questo processo ha prodotto nella postmodernità o ipermodernità, come si voglia definire, evidenti *esternalità negative*¹⁰: basti pensare alla separazione tra lo spazio della vita e dell'interazione umana dallo spazio razionalizzato ed efficiente degli apparati burocratici o commerciali. Mezzo secolo è trascorso dall'analisi di Manuel Castells, ma la sua denuncia di due rischi della città sembra essere ancora attuale. Il primo è la perdita di significato dei posti per la gente: "lo spazio è dissolto in flussi: le città diventano fantasmi che esplodono e scompaiono in base a decisioni di cui i loro abitanti rimarranno sempre all'oscuro. L'esperienza esterna è scissa dall'esperienza interiore. Il nuovo significato tendenziale delle città è la separazione spaziale e culturale delle persone dal loro agire e dalla loro storia"¹¹.

Il secondo rischio è quello della moltiplicazione delle separazioni. Una prima separazione è quella tra zone residenziali nettamente distinte dai quartieri dedicati al commercio, all'amministrazione, allo svago. I quartieri degli uffici e del lavoro, animati durante il giorno, la sera si svuotano, mentre le strade delle zone residenziali sono deserte sia di giorno che di notte. Sono spesso vere e proprie *gated communities*, ben blindate all'esterno, che creano all'interno della città nuovi "spazi d'interdizione" pensati non per integrare, ma per escludere in un'ottica segregazionista. Questi spazi diventano così "pietre miliari della *disintegrazione* del modo di vita locale, condiviso [e] comunitario"¹². Nelle città con un centro storico, questo si trasforma spesso nel luogo del turismo, del consumo e dello svago, con un netto calo della qualità di vita e dell'abitabilità, a causa della folla e del rumore.

¹⁰ Cfr. Vera Zamagni, *Sviluppo economico ed esternalità negative: un rapporto da rivedere*, in M. T. Russo (a cura di), *Oltre il presente liquido. Temi di antropologia ed etica sociale*, Armando, Roma 2008, pp. 123-131.

¹¹ Manuel Castells, *La questione urbana*, trad. di E. Mavilla, Marsilio, Venezia 1972, p. 314.

¹² Zigmunt Bauman, *Fiducia e paura nella città*, trad. di N. Cagnone, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 151-152.

Dal punto di vista della differenza di genere, alcune riflessioni sociopolitiche condotte da studiose hanno rilevato con speciale sensibilità l'aumento della disuguaglianza tra uomo e donna prodotto da questa separazione. Osservava nel 1996 I. M. Young:

La vita di una casalinga e madre a tempo pieno, che abiti in un appartamento del centro, a pochi passi dai negozi, dai ristoranti, dagli uffici, dai parchi e dai servizi pubblici, è incommensurabilmente diversa da quella della donna che trascorre le sue giornate in una villetta di periferia circondata per miglia e miglia soltanto da altre villette e da qualche scuola. La separazione delle funzioni urbane costringe le casalinghe all'isolamento e alla noia, oltre a rendere il loro lavoro –fare la spesa, intrattenere i bambini, accompagnarli a lezione o agli allenamenti, portarli dal dottore o dal dentista- molto più faticoso e dispendioso in termini di tempo e di denaro¹³.

Ma anche la donna che lavora fuori casa non conduce una vita più facile ed è doppiamente penalizzata dalla separazione tra funzioni urbane, che la costringono ad adattarsi alle opportunità lavorative offerte dal suo quartiere oppure a percorrere quotidianamente lunghi tragitti per recarsi da casa al lavoro e dal lavoro al supermercato e alla scuola dei figli. Si tratta di un disagio che colpisce, oltre la donna, anche la categoria degli anziani, che rischia di essere sempre più emarginata dal tessuto urbano, a causa dell'impossibilità o della difficoltà di compiere lunghi spostamenti.

La seconda separazione è quella tra metropoli e periferie, che spesso divengono progressivamente luogo di degrado o di confino di minoranze. Oppure tra centro e quartieri residenziali dove la struttura abitativa condiziona la relazione di vicinato: si pensi agli ascensori che dai garage conducono direttamente alla porta di casa propria o alla presenza o meno di balconi e cortili o ai quartieri periferici di villette a schiera, che nella loro architettura ripetitiva e nella scarsa possibilità di interazione sembrano incarnare un ideale di vita basato sull'alienazione desiderata. Anche il fenomeno della gentrificazione, se pure contribuisce a riqualificare un quartiere, ne trasforma profondamente la storia e l'identità culturale.

Infine, la separazione etnica con il quartiere cinese, quello arabo, ecc. dà luogo a isole urbane, con lingua e regole proprie, dove non di rado proliferano ostilità o estremismi e dove si ribalta il concetto di "straniero".

¹³ Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*, trad. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1996, p. 308.

La città intesa in questa prospettiva rischia di diventare un dispositivo di emarginazione e di esclusione in cui le ingiustizie sociali danno luogo a ingiustizie spaziali e viceversa e dove le possibilità di accesso alle risorse offerte non sono uguali per tutti, ma variano a seconda della categoria sociale di appartenenza, del luogo in cui si risiede e dei legami sociali che si stabiliscono¹⁴.

Si tratta di fenomeni che cominciano ad estendersi anche alle città medie, dove il mercato immobiliare sta progressivamente escludendo giovani e famiglie di ceto medio o popolare e, nel caso di città universitarie, penalizzando la popolazione studentesca, a favore degli affitti brevi trainati dall'effetto turismo. A ciò si aggiunga la chiusura dei piccoli esercizi, non soltanto per la concorrenza delle piattaforme di vendita online, ma anche perché una generazione di microimprenditori è giunta a fine ciclo. L'invecchiamento della popolazione, l'urbanizzazione come stile di vita, nonché l'attrattiva del lavoro terziario nelle grandi città concorrono pertanto nel produrre una decadenza della vitalità dei centri piccoli e medi.

È chiaro, dunque, che il problema non è solo di natura spaziale, ma coinvolge anche le opportunità di ciascuno di realizzarsi e di raggiungere i propri obiettivi. Il luogo di residenza incide infatti profondamente sulle possibilità di una persona di costruirsi socialmente e professionalmente: è il cosiddetto "effetto-quartiere" di cui parlava circa vent'anni fa Putnam¹⁵ a proposito del capitale sociale, di come questo si strutturi a partire dalla zona in cui si abita e in cui si intrattengono le relazioni. In questo senso, il ricco non è solo colui che dispone di capitale economico, ma anche colui che ha accesso ad un importante capitale spaziale e sociale¹⁶. Allo stesso modo, il povero non solo è escluso da buona parte del capitale economico, ma anche e soprattutto da quello sociale, spaziale e dai diritti fondamentali relativi alla città¹⁷. Pertanto, la mutilazione di cui sono vittime i deboli della società si estende a tutte le sfere di vita della persona, riguardando anche il suo futuro, le sue possibilità di realizzazione personale, il che è tanto più grave quanto più avviene in quelle società sviluppate, che si dicono democratiche e che basano le loro costituzioni sul diritto di ciascuno di perseguire la propria felicità.

¹⁴ Massimo Vittorio, *Etica urbanistica*, Franco Angeli, Milano 2025, pp. 255-256.

¹⁵ Cfr. Robert Putnam, *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, trad. di A. Patroncini, il Mulino, Bologna 2004, p. 377.

¹⁶ *Ivi*.

¹⁷ Cfr. Henri Lefebvre, *Il diritto alla città*, trad. it. di C. Bairati, Marsilio, Padova 1970.

3. *La crisi delle relazioni nella vita metropolitana*

Non vi è mai stato un uomo che lasciato a sé stesso la prima volta nelle strade di questa città non si sia sentito triste o umiliato, forse impaurito, dal senso d'abbandono e di totale solitudine proprio di questa realtà. Volti interminabili, senza voce o espressione per lui, occhi innumerevoli, figure frettolose di uomini che ondeggiano avanti e indietro, che sembrano come caricature di folli o spesso come una sfilata di fantasmi¹⁸.

Così scriveva Thomas De Quincey descrivendo lo spaesamento sperimentato nella Londra del 1849, a quell'epoca la più grande città del mondo. Qualche anno più tardi, anche Simmel apparirà piuttosto pessimista sulla vita urbana, considerandola il luogo della massima individualizzazione, unita alla "fitta concentrazione di stimoli nervosi contraddittori" e alla velocità, che condurrebbe chi vi abita ad attutire la propria sensibilità, a chiudersi in sé, in quell'atteggiamento *blasé*, come una forma di difesa alle tante sollecitazioni contraddittorie¹⁹. Analogamente, Tönnies nel 1887 aveva già distinto tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, dove la prima sarebbe la comunità dai rapporti personalizzati e caldi, mentre la seconda costituirebbe la società dalle relazioni impersonali e fredde, come quelle di vicinato.

Le indagini sociologiche recenti hanno mostrato una radicalizzazione del fenomeno. Si è constatato che le città moderne hanno sviluppato una "cultura della cortesia negativa", ossia un atteggiamento per cui è considerato scortese imporsi nello spazio fisico o emotivo di qualcuno senza motivo²⁰. Sulla metropolitana di Londra, per esempio, molti troverebbero strano ricevere un saluto caloroso da un passante e sarebbero sorpresi o persino infastiditi se un estraneo tentasse di iniziare una conversazione: la convenzione sociale consolidata è quella di leggere il proprio libro o giornale oppure di fissare il proprio cellulare in silenzio²¹. In zone con elevata diversità etnica, Putnam definisce "effetto tartaruga" quella chiusura difensiva,

¹⁸ Thomas De Quincey, *The English Mail-Coach or the Glory of Motion*, in *Blackwood's Edinburgh Magazine*, October & December 1849. Cfr. Judith Flanders, *The Victorian City: Everyday Life in Dickens' London*, Atlantic Books, London 2012, p. 438.

¹⁹ Georg Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito* (1903), trad. di P. Jedlowski, Armando, Roma 1995.

²⁰ Veronica-Diana Armasu, *Modern Approaches to Politeness Theory. A Cultural Context*, "Lingua. Language and Culture", 2012, n. 1, vol. XI, pp. 9-19.

²¹ Noreena Hertz, *Il secolo della solitudine. L'importanza della comunità nella vita di tutti i giorni*, trad. di L. Muneratto, Il Saggiatore, Milano 2022, pp. 77-78.

prodotta dal confronto continuo con persone che non comprendiamo o temiamo, che riduce la fiducia e la solidarietà sociale²². Si è andata consolidando l'immagine del cittadino urbano scortese, brusco, frettoloso: una fotografia scattata già mezzo secolo fa da Milgram, in una New York dove, anche urtandosi, nessuno sembra accorgersi di chi gli passa accanto²³.

Uno degli elementi del fascino della metropoli, osservava Milgram, è allo stesso tempo il motivo del suo disagio. La possibilità di incontrare migliaia di persone nel proprio percorso da casa all'ufficio, anche in una città di medie dimensioni, incrementa senz'altro dal punto di vista quantitativo le opportunità di comunicazione. Tuttavia, è allo stesso tempo causa di quel "sovraccarico urbano" (*urban overload*), alla base dell'anonimato, della superficialità e del carattere transitorio delle relazioni sociali urbane²⁴. Quando gli input provenienti da un sistema sono troppi e troppo rapidi, non possono essere elaborati e alcuni sono selezionati a sfavore di altri. La vita urbana, quindi, induce a ignorare, sulla base di questo principio di selettività, una serie di stimoli o persino a bloccare altri, assumendo un atteggiamento ostile che scoraggia dall'iniziare un contatto, con il risultato di uno scarso coinvolgimento sociale e morale. Le risposte di adattamento a un ambiente sociale sovraccarico, secondo Milgram, sono la causa della scarsa disponibilità a interagire con coloro che, non rientrando nella categoria degli amici o conoscenti, non meritano un investimento di tempo e di energie. Siccome, poi, le amicizie urbane non si formano principalmente sulla base della vicinanza fisica, si genera il paradosso per cui una persona con numerosi amici in diverse parti della città potrebbe non conoscere l'inquilino dell'appartamento accanto. Tra le strategie di non coinvolgimento come forme di gestione del sovraccarico c'è da un lato un rispetto della *privacy* emotiva e sociale degli altri che sconfina spesso nell'indifferenza, anche per la difficoltà di riconoscere in una situazione critica il confine tra un'ingerenza ingiustificata e un intervento appropriato. Dall'altro, si riduce intenzionalmente la "portata della compassione" (*span of sympathy*) che rende meno frequente lo slancio verso il prestare soccorso a sconosciuti²⁵.

²² Robert Putnam, *E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*, "Scandinavian Political Studies", June 2007, n. 2, vol. 30, pp. 137-174.

²³ Stanley Milgram, *The Experience of Living in Cities*, "Science New Series", 1970, n. 3924, vol. 167, pp. 1461-1468.

²⁴ Lo aveva già constatato anni prima Louis Wirth, *Urbanism as a Way of Life*, "American Journal of Sociology", 1938, n. 1, vol. 44, pp. 1-24.

²⁵ "There are practical limitations to the Samaritan impulse in a major city". S. Milgram, *op. cit.*, p. 1463.

D'altra parte, ad alimentare tale presunta riluttanza degli abitanti delle città ad aiutare gli estranei contribuisce il marcato senso di vulnerabilità fisica e psicologica, rafforzato dalle sempre più frequenti cronache di criminalità urbana. Peraltro, come è stato evidenziato, lo spazio percepito come vulnerabile di un abitante della città è più ampio di quello di chi vive in un piccolo centro: quest'ultimo potrebbe non preoccuparsi per un crimine commesso nel paese vicino, anche se a pochi chilometri di distanza, mentre l'abitante della città può sentire come personalmente rilevante un atto criminale commesso in qualsiasi punto dell'area urbana, in quanto comunque localizzato all'interno di questa²⁶.

Se l'anonimato della vita urbana consente un livello di tolleranza nei confronti dei comportamenti eccentrici più elevato rispetto a quello che si può sperimentare in un piccolo centro, questa sensazione di libertà si associa come sua ombra a quella di alienazione. È infatti anche motivo di quella crisi della cortesia, che induce a reagire con aggressività, ad esempio nei confronti di un altro autista in un ingorgo di traffico o del vicino in una coda, per il semplice fatto che si tratta di estranei, mentre ci si corregge immediatamente e con certo imbarazzo, non appena alla guida o in attesa davanti a noi si riconosce una persona amica.

Milgram era lontano dall'immaginare che oggi all'estraneità nei confronti degli altri avrebbero contribuito proprio quei mezzi progettati per facilitare i contatti, con il fenomeno dilagante della chiusura nelle proprie bolle di privacy digitali che dal mondo reale trasportano in una sua versione virtuale alternativa. L'uso dei media digitali, infatti, mentre contribuisce a mantenere le relazioni anche con chi è fisicamente lontano, accentua la predominanza dei "luoghi" virtuali, con la conseguenza di creare legami deterritorializzati e comunità sempre più indipendenti da uno spazio o luogo particolare. È la cosiddetta "connettività ubiqua" o "cosmopolitismo digitale" che, se favorisce l'unione con i distanti, può invece isolarci da chi ci è fisicamente accanto²⁷.

La vita urbana si accompagna, dunque, paradossalmente a una diffusa solitudine, più evidente nelle grandi metropoli²⁸. Secondo quanto riportato dall'organo di stampa statale cinese *Global Times*, entro il 2030 in Cina

²⁶ Ivi, p. 1464.

²⁷ Mirca Madianou, *Ambient co-presence: Transnational family practices in polymedia environments*, in "Global Networks", 2016, n. 2, vol. 16, pp.183–201: <https://doi.org/10.1111/glob.12105>.

²⁸ Il 56% dei londinesi e il 52% dei newyorkesi ha risposto di sentirsi solo, segue Dubai con il 50%. N. Hertz, *op. cit.*, 325.

potrebbero esserci fino a 200 milioni di nuclei familiari composti da una sola persona. Questo spiega il recente e inquietante fenomeno della diffusione di un'applicazione a pagamento, creata da *Moonscape Technologies* e chiamata "Are you dead?", che riflette i cambiamenti demografici in Cina, dove l'urbanizzazione, il calo dei matrimoni e le lunghe ore di lavoro generano in molti un senso di isolamento. Descritta come "safety company companion... whether you're a solo office worker, a student living away from home, or anyone choosing a solitary lifestyle", l'applicazione prevede che ogni due giorni si clicchi su un pulsante per confermare di essere vivi. In caso contrario, l'app avviserà il contatto di emergenza designato dall'utente per informarlo del possibile pericolo²⁹.

Siccome l'esigenza di relazioni è insopprimibile, si pretende dunque di risolvere la solitudine ricorrendo alla tecnica, con il risultato di accrescerla, visto che la comunità non s'impone, ma si costruisce grazie alla disponibilità personale al coinvolgimento e all'incontro.

4. *Éthos della vita urbana: la sostenibilità relazionale come progetto utopico*

È ormai condiviso che per "sostenibilità" non si intenda soltanto l'insieme degli elementi materiali e biologici di un ambiente, ma anche quelli relazionali, che, come tali, hanno una dimensione etica. Se intendiamo per *oïkos* il luogo abitato dall'uomo e per etica ambientale quell'insieme di teorie e di pratiche che assicurano lo sviluppo armonico della natura umana, allora l'"ecologia umana" è la salvaguardia dell'umano in un mondo necessariamente trasformato dalla cultura e dalla tecnica³⁰. Salvaguardare l'abitare dell'uomo presuppone pertanto garantire che il suo *essere-nel-mondo* si possa realizzare in armonia innanzitutto con gli altri e poi con il resto dei viventi e con le cose. Significa impostare un *éthos* della vita urbana

²⁹ Stephen Mc Donell, *Are You Dead? The viral Chinese App for Young People Living Alone*, 11 January 2026: <https://www.bbc.com/news/articles/c3381r5nnn6o>.

³⁰ Il termine, utilizzato prima da Giovanni Paolo II, è stato ripreso in successivi insegnamenti dei pontefici: "Mentre ci si preoccupa giustamente, anche se molto meno del necessario, di preservare gli "habitat" naturali delle diverse specie animali minacciate di estinzione, perché ci si rende conto che ciascuna di esse apporta un particolare contributo all'equilibrio generale della terra, ci si impegna troppo poco per *salvaguardare le condizioni morali di un'autentica "ecologia umana"* [...]. Sono da menzionare, in questo contesto, i gravi problemi della moderna urbanizzazione, la necessità di un urbanesimo preoccupato della vita delle persone, come anche la debita attenzione ad una "ecologia sociale" del lavoro". Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica Centesimus Annus*, 1° maggio 1991, n. 38. Si veda anche: Francesco, *Lettera Enciclica Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 147.

per ottenere che sia un luogo di relazioni di reciprocità, di “differenziazione sociale senza esclusione”³¹ e di compartecipazione, in modo da favorire sia il bene soggettivo che il bene comune. Sennett parla di reimparare il mestiere dell’abitare, per superare lo iato moderno tra l’ambiente costruito e l’ambiente vissuto³² e creare un nuovo stile di vita urbana, che escluda l’emarginazione e demonizzazione dell’altro, ma che neppure pretenda una impossibile fratellanza e condivisione totale di valori³³. Qualcuno lo identifica con il raggiungimento di un livello elementare di riconoscimento reciproco (*minimal mutual recognition*) che consente di superare l’indifferenza ma rispettando la distanza³⁴. In ambito anglosassone ci si riferisce spesso alla cosiddetta *civility*³⁵, quale antidoto a quell’ampia gamma di “inciviltà quotidiane”, come saltare la coda, permettersi gesti offensivi o insulti verbali: comportamenti non considerati criminali, ma con un impatto significativo sulla qualità percepita della vita pubblica quotidiana. La promozione di questo “senso civico” è considerata un’importante risorsa per accrescere il capitale sociale e rivitalizzare la convivenza urbana³⁶. Anche se alcuni lo considerano una virtù “fredda”, affine alla tolleranza e finalizzata più che altro a evitare i conflitti e a frenare le manifestazioni di maleducazione³⁷, altri vedono piuttosto nelle cosiddette “buone maniere” non semplici convenzioni sociali, ma l’espressione del riconoscimento della dignità e del valore dell’altro³⁸.

Appare dunque necessario promuovere un nuovo stile di convivenza, realizzando quella che si potrebbe indicare come una “sostenibilità relazionale”, la capacità di un contesto sociale e urbano di favorire, mantenere

³¹ I. M. Young, *op. cit.*, p. 298.

³² Richard Sennett, *Costruire e abitare. Etica per la città*, trad. di C. Spinoglio, Feltrinelli, Milano 2018.

³³ Richard Sennett, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, trad. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 135-136.

³⁴ Mervyn Horgan, *Interaction, Indifference, Injustice: Elements of a Normative Theory of Urban Solidarity*, in F. Kurasawa (a cura di), *Interrogating the Social: A Critical Sociology for the 21st Century*, Springer, Heidelberg 2017, pp. 61-93: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-59948-9_3

³⁵ Derek Edyvane, *The Passion for Civility*, “Political Studies Review”, 2017, n. 3, vol.15, pp. 344-354: <https://doi.org/10.1177/1478929915611919>.

³⁶ Philip Smith, Timothy L. Phillips, Ryan D. King, *Incivility: The Rude Stranger in Everyday Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

³⁷ Jeremy Waldron, *Civility and Formality*, in A. Sarat (ed.), *Civility, Legality and Justice in America*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 46-68.

³⁸ Robert Pippin, *The Ethical Status of Civility*, in L. Rouner (a cura di) *Civility*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2000, pp. 103-117.

e rigenerare nel tempo relazioni di reciprocità, fiducia, riconoscimento e cooperazione, indispensabili allo sviluppo umano e alla coesione civile. Non coincide con la semplice “socialità” e neppure con un vago sentimentalismo comunitario, ma riguarda le condizioni etiche e spaziali della convivenza, dove le tensioni positive dovute alle differenze sono comunque conservate. La sostenibilità relazionale non significa ripristinare forme comunitarie tradizionali né eliminare la distanza tipica della vita urbana moderna, giacché l’anonimato urbano costituisce in molti casi anche una condizione di libertà individuale e di pluralismo. Si tratta piuttosto di individuare forme minime ma stabili di riconoscimento reciproco, che impediscano all’anonimato di degenerare in indifferenza sociale.

Leggere la sostenibilità relazionale con la lente dell’utopia non significa interpretarla come una fuga nostalgica dall’esperienza storica o come la progettazione di un ordine perfetto e irrealizzabile, nella linea delle città ideali del Rinascimento. Secondo la riflessione di Ricoeur e Bloch³⁹, l’utopia assume piuttosto una funzione critico-ermeneutica, perché consente di mettere in questione l’assetto sociale esistente, dischiudendo possibilità alternative dell’abitare e della convivenza. Si tratta di una “utopia concreta” o anche di una “utopia del quotidiano”: un orientamento normativo radicato nelle stesse pratiche abituali di reciprocità e riconoscimento che attraversano la vita urbana contemporanea. Questa prospettiva non intende sacrificare il presente in nome del futuro o viceversa, ma percepire il presente come portatore in sé di possibilità future. Come è stato osservato, con un gioco di parole che si perde nella traduzione, l’utopia intesa non come un ideale ipotetico (*no-where*), né come un fatto empirico (*now-here*), ma come un processo del divenire (*the no-where of the now-here*)⁴⁰. Per poter realizzare un cambiamento, occorre prima saper scorgere la potenzialità racchiusa nell’esistente, la “possibilità oggettiva-reale” di Bloch (*objektiv-reale möglichkeit*)⁴¹, per poi agire di conseguenza. Se, infatti, l’utopia è “concreta”, dev’essere realizzabile: non si tratta soltanto di immaginare un cambiamento, ad esempio nella vita urbana alternativa, ma anche di individuare quale sia

³⁹ Ernst Bloch, *Il principio speranza. Sogni ad occhi aperti*, vol. 1, trad. di E. De Angelis, Mimesis, Milano, 2019; Paul Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, trad. di G. Grampa, C. Ferrari, Jaca Book, Milano, 1994.

⁴⁰ Keren Shahar, *The No-Where and The Now-Here: Ernst Bloch’s Concrete Utopia*, “Critical Horizons”, 2024, 25(4), pp. 315–328.
<https://doi.org/10.1080/14409917.2024.2431789>.

⁴¹ Ernst Bloch, *Il principio speranza. Per un mondo migliore*, vol. 2, trad. di E. De Angelis, Mimesis, Milano, 2019.

l'alternativa migliore e le strategie per favorirla. Andrebbe quindi superata quell'ambiguità da alcuni rilevata nell'anticipazione blochiana di un futuro che, in quanto radicalmente nuovo e non ancora esistente, mancherebbe inevitabilmente di contorni definiti, finendo per scivolare nell'indeterminazione e nell'astrattezza⁴². Intendendo l'utopia non solo come funzione, ma anche come contenuto, la nozione di "alternativa migliore" richiede allora scelte valutative che rispondono all'interrogativo su quale tipo di vita promuovere, il che ha un evidente spessore etico.

Ad esempio, studi recenti propongono di valorizzare i rapporti di vicinato, che creano e mantengono legami all'interno di gruppi omogenei, ma senza l'effetto negativo della chiusura e di quello che Hannerz definiva "incapsulamento"⁴³. Coltivare i rapporti di buon vicinato riflette infatti una dimensione etica e possiede addirittura un risvolto politico, in quanto rappresenta uno degli antidoti alla crisi del legame sociale. La condivisione di servizi e la pratica di virtù relazionali, come l'affabilità e la gratitudine, possono contribuire a superare il narcisismo delle piccole differenze e a rendere possibile la cura dei rapporti di prossimità⁴⁴. È significativo che il termine *urbanitas* abbia tradizionalmente indicato quel "modo di comportarsi civile ed educato, buona creanza, cortesia, educazione"⁴⁵ caratteristico della persona abituata alla convivenza e allo scambio con l'altro che richiedono un reciproco riconoscimento di valore. Come è stato sottolineato soprattutto dalle teorie dell'etica della cura, una città sostenibile dal punto di vista relazionale è una città capace di cura, in cui la dipendenza reciproca può essere riconosciuta come una risorsa. Ciò possiede anche una valenza politica: infatti, il degrado relazionale impoverisce la democrazia, inducendo a forme esasperate di controllo o di aggressività, mentre la fiducia produce effetti pubblici consentendo pari opportunità di realizzazione.

D'altra parte, occorre anche che la configurazione stessa della città consenta l'interazione e la possibilità di scambiare gesti e parole. Se essa si configura esclusivamente attorno a "spazi di attraversamento", come tangenziali, superstrade, rotatorie, o a "spazi d'uso", come uffici, scuole,

⁴² Ruth Levitas, *Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*, "Utopian Studies", 1990, no. 2, vol. 1, pp. 13-26.

⁴³ Ulf Hannerz, *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, trad. di A. Meo, il Mulino, Bologna 1992.

⁴⁴ Cfr. Hélène L'Heuillet, *Du voisinage. Réflexions sur la coexistence humaine*, Albin Michel, Paris 2016.

⁴⁵ Salvatore Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XXI, Utet, Torino 2018, p.567.

ospedali, difficilmente si renderà possibile il superamento dell'estraneità e la cura delle relazioni⁴⁶.

Si richiedono allora quei “luoghi terzi”, secondo l'espressione di Ray Oldenburg, spazi intermedi tra l'ambito familiare e quello professionale: caffetterie, parchi pubblici, ma anche negozi di parrucchieri, palestre, mercati, piazze, caratterizzati dall'essere spazi aperti a una socialità informale, dove i cittadini hanno la possibilità di stabilire conversazioni spontanee sugli argomenti più vari⁴⁷. Christopher Lasch ha sottolineato che si tratta di luoghi decisivi per la formazione e il mantenimento delle virtù civiche, in quanto “contribuiscono a quel genere di conversazione a ruota libera su tutti i possibili argomenti di cui si nutre la democrazia”⁴⁸. E aggiunge: “senza una buona conversazione le città diventano luoghi in cui l'unica preoccupazione è appunto quella di “arrivare a fine giornata”⁴⁹. Del resto, è nota la funzione che hanno avuto i caffè europei nella formazione della sfera pubblica moderna, ma essi, ancor prima che spazi di scambi diremmo prepolitici, erano e sono innanzitutto luoghi di “socievolezza”, intendendo il termine nell'accezione simmeliana (*die Geselligkeit*) di “forma ludica della socializzazione”, che si esprime essenzialmente nella pratica della conversazione per il piacere di intrattenersi con gli altri⁵⁰.

Tuttavia, nella città postindustriale globale oggi assistiamo a una sorta di ibridazione con la comparsa di nuovi ambienti sociali, definiti come “quarto luogo”. Questo è il risultato della fluidità dei confini tra il primo luogo (la casa), il secondo luogo (il lavoro) e il terzo luogo. Realtà come *homeworking*, *co-working*, *co-living* mescolano elementi e funzioni rendendo difficile la separazione non soltanto delle attività, ma anche delle forme di socialità⁵¹. Vanno ancora esplorati gli effetti di questa trasformazione, se cioè si possa considerare una potenziale risorsa o un ulteriore fattore di

⁴⁶ M. Vittorio, *op. cit.*, p. 254.

⁴⁷ Ray Oldenburg, *The Great Good Place*, Paragon House, New York, 1985.

⁴⁸ Christopher Lasch, *La conversazione e le arti civiche*, in Id., *La ribellione delle élite*, trad. di C. Oliva, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 101.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Georg Simmel, *La socievolezza* (1910), trad. di G. Turnaturi, Armando, Roma, 1996. p. 43. Cfr. P. Jedlowski, *Socievolezza e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei “luoghi terzi”*, “Quaderni di Teoria Sociale”, 2020, nn. 1-2, pp. 481-499.

⁵¹ Arnault Morisson, *A Typology of Places in the Knowledge Economy: Towards the Fourth Place*, in F. Calabrò, L. Della Spina, C. Bevilacqua (a cura di), *New Metropolitan Perspectives. ISHT 2018. Smart Innovation, Systems and Technologies*, vol 100, pp. 444-451, Springer, Cham 2019. https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-92099-3_50.

disgregazione e di isolamento. Senz'altro, se una caffetteria si popola di individui assorbiti dalla tastiera del pc, si modifica radicalmente l'idea simmeliana del luogo dove condividere piacevolmente una conversazione.

Perché la sostenibilità relazionale non resti un sogno, ma si trasformi in una utopia intesa come progetto alternativo alla solitudine e all'individualismo, elementi chiaramente disumanizzanti, occorre tradurre nei diversi ambienti quella cura della relazione sociale, che assumerà un senso differente a seconda del contesto, sia esso un incontro fra persone conosciute, come tra persone anonime. Come ha dimostrato uno studio sperimentale, il semplice fatto di conversare con qualcuno sul treno, sull'autobus o in una sala d'attesa contribuisce a creare un contatto sociale che favorisce il benessere soggettivo⁵². Altri studi confermano l'importanza dei cosiddetti "legami assenti" (*absent ties*) o "legami deboli" (*weak ties*), contatti a bassa intensità emotiva e a intimità limitata, che giocano comunque un ruolo nel senso di appartenenza, creando una sorta di "familiarità pubblica" che consiste nel riconoscere e nell'essere riconosciuti da altri negli spazi frequentati occasionalmente⁵³. La chiacchierata con il barista, lo scambio di battute con il padrone del cane o con il pendolare contribuiscono alla creazione di uno spazio sociale in cui il piacere del contatto aumenta anche il senso di fiducia e di sicurezza. Questa tesi si allontana sia dalla concezione simmeliana di città anonima, sia da quella di villaggio urbano, dove si auspica una familiarità invece praticamente poco realizzabile.

Quel che è certo è che, per giungere a un'autentica reciprocità, occorre oltrepassare la dimensione utilitaria e puramente funzionale che indurrebbe a ignorare chi ci passa accanto e invece imparare l'arte della prossimità, che è una trama da tessere giorno per giorno. Come ha osservato il sociologo Donati, l'umanizzazione oggi si gioca proprio sull'impegno di "prendersi cura *della* relazione, *per* la relazione, *con* la relazione"⁵⁴.

⁵² N. Epley, J. Schroeder, *Mistakenly seeking solitude*, "Journal of Experimental Psychology: General", 2014, n. 5, vol. 143, pp. 1980-1999: <https://doi.org/10.1037/a0037323>.

⁵³ G. M. Sandstrom, E. W. Dunn, *Social Interactions and Well-Being: The Surprising Power of Weak Ties*, "Personality & Social Psychology Bulletin", 2014, n. 7, vol. 40, pp. 910-922. DOI: 10.1177/0146167214529799

⁵⁴ Pierpaolo Donati, *L'amore come relazione sociale*, "SocietàMutamentoPolitica: Rivista italiana di Sociologia", 2011, vol. 2, n. 4, p. 33.

