

La dimensione urbanistica della sicurezza, spazi della libertà e spazi della costrizione

Claudio Saragosa

Università degli Studi di Firenze

Come la città ha reagito ai problemi generati dalle epidemie nella storia. La situazione attuale allorché la tecnica informatica è divenuta una infrastruttura che serve gran parte del mondo. Il passaggio ad una società sempre più incentrata sulla telematica con conseguente perdita della connessione fra corpo e spazio-tempo soprattutto nell'ambiente configurato della città. La pandemia e la desolazione della vita nella costrizione della residenza con un contatto con il mondo mediato dalle piattaforme di tele-comunicazione. La riconquista dello spazio-tempo urbano come riconquista di un *diritto alla città* e alla libertà.

This article explores how, throughout history, cities have reacted to the problems generated by epidemics. It discusses the current situation where information technology has become an infrastructure that serves much of the world, as well as the transition to a society increasingly focused on telematics, with the consequent loss of the connection between body and space-time, especially in the configured environment of the city. It also touches on modern pandemics and the particular type of desolation when life is constrained and contact with the world is mediated by telecommunication platforms. The overall themes is the reconquest of urban space-time as the reconquest of a right to the city and to freedom.

DOI: 10.1485/2532-8549-202002-7

Citazione

Saragosa C. (2020), La dimensione urbanistica della sicurezza, spazi della libertà e spazi della costrizione, *Sinapsi*, X, n.2, pp.86-97

Parole chiave

Città
Emergenza sanitaria
Pianificazione urbanistica

Key words

Cities and towns
Sanitary/Health Emergency
Urban planning

1. Città ed epidemia nella storia, un piccolo cenno

Può sembrare strano ma i primi approcci a quella che diverrà una scienza, l'epidemiologia, oggi così tristemente utilizzata nel quotidiano (con asserzioni che sono divenute parole comuni) sono da legare a osservazioni sviluppate durante alcuni accadimenti succesi a Londra fra il 1849 e il 1853. Protagonista fu John Snow un medico ostetrico che si prestò allo studio di alcuni focolai di colera. Prima che fosse chiaro che il morbo fosse generato da un batterio (*Vibrio cholerae*), Snow notò che la malattia colpiva con virulenza soprattutto alcuni quartieri della città serviti da acquedotti che prelevavano acqua direttamente dal Tamigi.

Dopo una lunga ricerca sul campo, e la redazione di alcune straordinarie mappe, il medico arrivò ad alcune considerazioni rendendo evidente le modalità con cui la malattia si generava e si propagava. Snow definì quindi, prima che la microbiologia spiegasse in modo più chiaro il fenomeno, delle regole base che permettevano di gestire il problema delle epidemie.

Le città, per le caratteristiche spaziali e per i flussi che le contraddistinguono, sono sempre state modellate per tener conto di avvenimenti, nel passato inspiegabili, che portavano particolare nocimento alla salute della comunità insediata. Il garantire igiene avviene, soprattutto nel XIX secolo, una delle ragioni della ridefinizione di molti spazi urbani (strade e piazze

più ariose, contrasto alla formazione di cavedi all'interno degli isolati, aero-illuminazione degli edifici, ecc.) e della realizzazione di quegli impianti atti a garantire il corretto fluire del metabolismo urbano (mercati controllati, acquedotti, fognature, ritiro dei rifiuti, ecc.).

In particolare, le città di mare, più in contatto con mondi distanti e sconosciuti, per prime si sono attrezzate per contrastare quelle malattie infettive che potevano essere trasportate dai vettori commerciali. La città che sicuramente ha più sviluppato soluzioni atte a controllare il problema è Venezia. Ancora oggi molte delle parole che utilizziamo derivano dal linguaggio che si è prodotto in quella città a contatto con il mondo dei traffici marittimi. Come Venezia anche le altre città portuali si erano fisicamente attrezzate per contrastare il fenomeno epidemico. Livorno, per esempio, già nel 1552 costruì un primo lazzaretto (una struttura adibita a contenere per un congruo numero di giorni, la quarantena, persone e merci sospette prima di poter scendere nel porto) presso la torre del Fanale. Ma già nel 1590 si fece costruire un secondo lazzaretto (più grande e attrezzato) denominato di San Rocco (1590). Questa struttura di ricovero sanitario rimase in uso fino al 1852, quando al suo posto venne allestito un cantiere navale poi noto come Cantiere Orlando.

Nel 1643 si iniziò a realizzare un successivo lazzaretto, in una località in cui sorgeva un eremo (San Jacopo in Acquaviva) per dare risposta all'aumentata mole dei commerci. Anche questa struttura ebbe lunga vita cioè fino a quando, nel 1877, venne dismesso e fu destinato ad Accademia navale. Nel 1773 venne iniziata una ulteriore costruzione (il Lazzaretto di San Leopoldo) che rappresentò per lungo tempo una delle strutture a tal fine destinate fra le più spaziose. I lazzaretti erano attrezzati per ospitare uomini (il *serraglio per i passeggeri*), mercanzie (il *serraglio per le merci sospette*) e animali (da ospitare sotto apposite tettoie). La città era quindi attrezzata per contrastare le eventuali esplosioni epidemiche con la costruzione di appositi *spazi della costrizione*. Il lazzaretto era un luogo in cui si era costretti a passare del tempo (quaranta giorni) al fine di impedire la diffusione di malattie infettive.

Quando le epidemie terminavano la loro devastante presenza in città (e in questo Livorno non ha fat-

to eccezioni), la comunità erigeva, al fine di ricordarsi della liberazione dall'evento calamitoso, monumenti a volta imponenti. La fine di un periodo di colera (1835) portò, per esempio, un gruppo di cittadini livornesi a raccogliere fondi per la costruzione della più possente chiesa della città: Santa Maria del Soccorso. La monumentale costruzione non solo era grandiosa in sé, ma rappresentava una quinta scenografica particolarmente elaborata, proponendosi come la chiusura prospettica di un nuovo viale (via Magenta) a cui era organicamente collegata. La chiusura dell'evento epidemico aveva prodotto quindi un brano urbano particolarmente elaborato, costruendo un luogo destinato a celebrare la liberazione dal morbo che aveva terrorizzato la comunità: un luogo adibito alla gioia dell'abitare, al passeggio e al commercio raffinato.

Le città si sono sempre confrontate con il problema delle epidemie. Certo in alcuni momenti, data l'ignoranza sulle modalità con cui il fenomeno si produceva, la soluzione era legata alle sole attrezzature sanitarie, ma già quando furono chiari alcuni fenomeni di generazione del morbo e le modalità della sua diffusione, si iniziò a strutturare spazi adatti all'isolamento di coloro che apparivano portatori della malattia. Il lazzaretto era il *luogo della costrizione*, della quarantena, capace di isolare la diffusione dei fattori patogeni e quindi di controllare l'epidemia. Dentro il lazzaretto erano costretti a passare il loro tempo uomini liberi al fine di rendere evidente il fatto che non fossero portatori di malattie infettive. Durante la recente epidemia di Covid-19, con la definizione del *lockdown*, la città stessa, e dentro di essa la sua cellula fondamentale cioè l'abitazione, è divenuta il lazzaretto dove far passare il tempo della quarantena.

2. La città come strumento di controllo e costrizione

La città del resto ha sempre giocato un ruolo di garante della sicurezza¹ della propria comunità. La sicurezza in città recentemente è stata legata più alla percezione della paura quanto piuttosto ai problemi epidemici. Infatti, l'ambiente urbano è caratterizzato sempre più da istanze sociali talvolta anche profondamente diverse fra loro (ad esempio un *multiculturalismo* sconosciuto

1 Riprendo questo materiale dalle lunghe discussioni avute con Maddalena Rossi per impostare un progetto di ricerca dal titolo *Metodi e strumenti per un approccio strategico alla sicurezza urbana: la ricerca delle qualità e delle criticità in*

nel passato). Il cittadino, facendo più fatica a comprendere e leggere la complessità di nuove forme spaziali e sociali, ha maturato un'impressione di sempre maggiore perdita del senso di appartenenza al proprio luogo di vita (una forma di profondo spaesamento) che ha indotto uno stato d'animo legato alla paura nel frequentare i propri luoghi collettivi. Umberto Galimberti inserisce questa perdita di senso in un quadro di crisi più generale; queste le sue parole: "viviamo in un'epoca dominata da quelle che il filosofo [Spinoza] chiama le "passioni tristi", dove il riferimento non è al dolore o al pianto, ma all'impotenza, alla disgregazione e alla mancanza di senso, che fanno della crisi attuale qualcosa di diverso dalle altre a cui l'Occidente ha saputo adattarsi, perché si tratta di una crisi dei fondamenti stessi della nostra civiltà" (Galimberti 2019, 28).

La città risponde all'emersione di questo senso di spaesamento mettendo in campo delle azioni che agiscono sia nella trasformazione degli spazi fisici (brani degradati sottoposti a processi di rigenerazione urbana), sia nella definizione di strumenti tecnici capaci di funzionare come deterrenti rispetto alla percezione di insicurezza diffusa. Naturalmente la percezione dell'insicurezza di un ambiente è alimentata non tanto da ciò che oggettivamente accade nello spazio di fronte a noi, quanto piuttosto dall'essere immersi in un flusso di informazioni che tende a ingenerare timore: l'idea che qualcosa possa accadere anche se effettivamente nulla è mai di fatto accaduto. Questo fenomeno è conosciuto presso i sociologi come il *teorema di Thomas*².

Il senso dell'insicurezza in città è stato variamente studiato sia in America, che successivamente in Europa. Ricordando solamente alcuni studi pionieristici, fra le prime a discutere del problema possiamo annoverare Jane Jacobs quando ricordava (Jacobs 2009) che uno dei modi migliori per garantire la sicurezza era ciò che chiamava 'occhio sulla strada', cioè lo sguardo vigile di cittadini, dei commercianti, dei baristi che, avendo a cuore la strada in cui vivono e operano, controllano attivamente il proprio spazio più ancora efficacemente rispetto agli operatori di polizia. Successivamente con Charles Ray Jef-

fery si sviluppò la teoria della *prevenzione del crimine attraverso il progetto ambientale* con la quale si rifletteva sulle condizioni dell'ambiente fisico e sociale capace di generare condizioni per atti criminali. Oscar Newman cercò di approfondire i temi dello spazio urbano e della percezione dell'insicurezza proponendo di approfondire, nella configurazione dell'insediamento umano, i temi relativi alla sorveglianza naturale, alla territorialità, all'immagine, al *milieu* (Newman 1972). Interessante è l'attenzione che Newman dedica allo stato di manutenzione degli immobili. Più tardi tale intuizione venne ripresa da James Quinn Wilson e George Lee Kelling al fine di definire la cosiddetta *teoria delle finestre rotte*, con la quale si sottolineava che se in un edificio vi è uno stato di degrado e non viene ripristinato, nel tempo quello stato verrà peggiorato con l'attivazione di veri e propri processi di vandalizzazione ulteriore. Tutto ciò a sottolineare come processi di degrado dell'ambiente anche urbano possono incentivare la corrosione dei legami sociali, fino alla completa destabilizzazione della comunità con il conseguente innesco del senso di insicurezza.

Dopo questi primi studi pionieristici, il tema, con una percezione che, come abbiamo detto, sembra divenire sempre più negativa, di recente viene affrontato o con dispositivi che tendono a costruire separazione fra luoghi sicuri e luoghi percepiti come insicuri (il *sistema fortezza*), o con tentativi di *regolamentazione degli spazi*, o con strumenti di controllo e repressione (la *strategia del panopticon*).

Le *gated community* rappresentano bene il primo caso: comunità che per problemi di sicurezza si isolano dal mondo auto-segregandosi talvolta erigendo vere e proprie mura difese da polizia privata. La *regolamentazione* consiste nella produzione di norme stringenti su ogni azione che può essere di disturbo in qualsiasi area pubblica della città (strade, piazze, parchi pubblici, giardini, ecc. ogni struttura con proprie regole di uso che si inverano soprattutto in divieti). Sempre più diffusa è (e la modalità ci interessa in modo particolare anche per le questioni epidemiche) la pratica del controllo dello spazio urbano mediante la strate-

ambito urbano mediante la mappatura della percezione della sicurezza da parte dei diversi gruppi della popolazione (Università di Firenze - Dida, CNR Pisa - IIT - ISTI).

2 William Thomas coniò il suo teorema nel 1928: "se gli uomini definiscono certe situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze".

gia del *panopticom*. Il *panottico* era un tipo edile che Geremia Bentham pensò per riorganizzare ed economizzare la gestione delle carceri: un solo punto di vista dal quale il guardiano poteva controllare l'intero edificio carcerario. Certo, il fine era quello di controllare il carcere nella sua interezza e agire per reprimere, nel minor tempo possibile, il comportamento trasgressivo che si fosse ravvisato; ma l'idea era anche quella di considerare la struttura stessa, per come risultava configurata, un elemento deterrente in quanto il controllo visivo, permesso dal panottico, avrebbe agito sulla psiche delle persone. È nella città contemporanea che il concetto di panottico si evolve e assume forme diverse quali ad esempio la collocazione, in numero sempre più elevato, di sistemi di controllo degli spazi pubblici mediante telecamere che, collegate a sistemi intelligenti di riconoscimento facciale, possono davvero dare il senso della limitazione della libertà a frequentare brani sempre più vasti di città. Se la disseminazione di occhi tecnici può abbassare la percezione dell'insicurezza, genera al contempo un abbassamento del senso di libertà che un cittadino dovrebbe invece sentire come fondante del vivere urbano.

Con il *lockdown* dovuto al Covid-19, vi è stato il dispostato congiunto di due apparati: le abitazioni hanno funzionato come lazzaretti e i sistemi tecnologici informativi hanno contribuito alla realizzazione del distanziamento sociale permettendo la connessione con gli altri. Ciò ha dato, da una parte, nella costrizione spaziale, un senso di libertà nel contatto informativo con il mondo, dall'altra parte ha fatto galleggiare le persone in un vortice di immagini immateriali, estirpando gli umani da quello spazio-tempo con cui il loro corpo-mente naturalmente si evolve. Quello spazio-tempo nutre il ricco flusso di informazioni che dà forza e profondità alla relazione di un organismo con il proprio ambiente, relazione simbiotica che genera lo sviluppo dell'organismo stesso nella propria complessità e profondità.

3. La sublimazione del controllo: immagini e potere

Nella seconda metà del secolo scorso appaiono dei romanzi che avranno un indubbio successo. Il tema riguarda la trasformazione delle modalità in cui il potere si esplica nelle società occidentali. Aldous Huxley, per esempio, descrive nel 1932 in *Un mondo nuovo* (Huxley 2011) una società del futuro in cui ormai

il lavoro viene ad essere ridotto a qualcosa di molto semplice senza *sforzo della mente o dei muscoli* e il tempo libero viene pianificato in modo tale che nessuno possa desiderare di più: *la razione di soma e le copulazioni senza restrizione e il cinema odoroso*. Per lo scrittore il *soma* era una sorta di medicinale-droga antidepressivo con il quale si può calmare la collera, riconciliarsi con i nemici, ritornare paziente e tollerante. Il romanzo pone, fra i tanti, il tema relativo allo sviluppo di una sorta di controllo mentale nelle popolazioni dei nuovi Stati così come si stavano affermando nel XX secolo. Huxley riprenderà nel 1958 i temi già trattati nel romanzo con un nuovo saggio *Ritorno al mondo nuovo* (Huxley 2011). In questo scritto l'autore mette a fuoco quanto la sua ipotesi di utilizzare una droga per controllare i popoli fosse una tesi poco convincente: *gli antichi dittatori caddero perché non sapevano dare ai loro soggetti sufficiente pane e circensi, miracoli e misteri*. Era chiaro che questo non fosse un sistema veramente efficace per la manipolazione dei cervelli. Ma ora che un sistema più raffinato si sta affermando, quello che Huxley chiama del *Gran Governo* e della *Grande Impresa*, altri strumenti molto acuti vanno emergendo. Fra questi va annoverata la *grossa industria della comunicazione di massa che non dà al pubblico né il vero né il falso, ma semmai l'irreale, ciò che, più o meno, non significa nulla*.

Quel controllo che il potere unidirezionale che ancora ritroviamo stigmatizzato in 1984 del 1948 di George Orwell sta per essere superato (Orwell 2003). Sebbene in Orwell stia facendo capolino in ogni angolo dello spazio collettivo e privato un nuovo strumento che è lo schermo televisivo, questo schermo produce un controllo ancora da un punto verso tutti, è ancora un *Grande Fratello* che spia. Certo è uno strumento potente. Già con la stampa si era reso più semplice manipolare l'opinione pubblica, un processo al quale diedero ulteriore impulso il cinema e la televisione. È proprio la televisione, però, che consentendo di ricevere e trasmettere simultaneamente immagini attraverso il medesimo strumento, pose fine alla vita privata. In 1984, ogni cittadino, quindi, poteva essere osservato dalla polizia ventiquattr'ore su ventiquattro e immerso nel sonoro della propaganda ufficiale. Come romanza Orwell, per la prima volta diveniva possibile indurre nelle coscienze non solo una cieca obbedienza alla volontà dello Stato, ma anche una totale uniformità di opinioni. La televisione,

in Orwell, è ancora strumento certo per controllare la mente (per cui la realtà non è più quella in cui si è immersi, ma quella *collettiva e immortale* definita dal Partito) ma in modo banale, appunto dal Partito verso gli uomini.

Huxley, dieci anni dopo (Huxley 2011), prevede, grazie al progresso tecnologico dei media, già un modo di controllo in una società libera e democratica molto più raffinato. Per l'autore *l'arte del controllo dei cervelli sta diventando una scienza*. Le *Superorganizzazioni* ben sapranno ricorrere a *tutte le tecniche manipolatorie di cui dispongono per indurre agli adulti e ai bambini l'uniformità sociale e culturale*. Sebbene rimarranno alcune forme arcaiche che rappresenteranno la parte formale della democrazia (*elezioni, parlamenti, Corti Supreme, ecc.*), *l'oligarchia al potere* utilizzerà una *élite di soldati, poliziotti, fabbricanti del pensiero e manipolatori del cervello e manderà avanti lo spettacolo a suo piacere*. In questo frangente si consoliderà quella forma di insediamento che è la *metropoli moderna, nella quale è diventata pressoché impossibile una vita umana piena, fatta di rapporti personali molteplici*. Metropoli in cui *tanti giovani e ben nutriti spettatori della televisione vivono ormai in modo così totale indifferenti all'idea dell'autogoverno e così piattamente disinteressati alla libertà di pensiero e al diritto di opposizione*.

È con questo senso profondo di cambiamento che si apre la stagione del secondo dopoguerra e che maturerà fino a quando, negli anni Sessanta, esploderanno tutte le contraddizioni rilevate nei testi della critica alla società dei consumi. Tra questi Jean Baudrillard afferma nel 1974 con determinazione (Baudrillard 2011) che la promozione degli uomini a *puri consumatori* sarà *la realizzazione del loro destino di servi*. I sistemi sociali moderni non si reggono più solo su *principi egualitari e democratici*, sebbene ben diffusi, ma il sistema *fa affidamento molto più efficacemente su un dispositivo inconscio di integrazione e di regolazione*, un dispositivo che implica l'individuo in un sistema di *differenze*, in un *codice di segni*. Il consumo è uno di questi codici. Dice Baudrillard che l'efficacia politica nell'utilizzare questi codici *non consiste nel fare in modo che, dove c'era contraddizione, ci sia uguaglianza ed equilibrio, ma piuttosto che, dove c'era contraddizione, ci sia la differenza*. La soluzione alla contraddizione non è quindi la *parificazione*, ma al contrario l'attivazione della *differenza*; non c'è

rivoluzione possibile al livello di un *codice*, piuttosto sono le piccole *rivoluzioni della moda* che hanno luogo ogni giorno che, essendo inoffensive ed eludendosi le une con le altre, garantiranno l'equilibrio. Il consumo non agisce tanto nel sommergere gli individui di tutti i comfort in modo tale da smorzare *la virulenza sociale*, ma semmai addestrando gli individui *alla disciplina inconscia di un codice*, facendoli entrare fino in fondo nelle *regole del gioco*. È così che il consumo diverrà talmente potente da sostituirsi a tutte le ideologie così come, e in modo assai più efficace, *nelle società primitive facevano i rituali gerarchici o religiosi*. Diverrà il sistema più efficiente di controllo sociale. I beni che devono essere consumati sono arricchiti dalle forme sempre più attraenti che l'uomo possa ipotizzare. Questa adesione alle merci mediante il consumo sarà capace di stabilizzare il sistema con cui la società (o le proprie élite) gestisce i nodi del potere, potere che diviene impersonale, sistemico, strutturato in maniera invisibile, a cui si aderisce in modo inconscio.

Michel Foucault parlerà di *bio-politica* e di *bio-potere*. Una vecchia concezione del potere è quella in cui si dava al sovrano il diritto di vita e di morte su chiunque, probabilmente derivata nella *sua forma dalla vecchia patria potestas che dava al padre di famiglia romano il diritto di "disporre" della vita dei suoi figli come di quella degli schiavi; gliel'aveva "data," poteva togliergliela*. Già nel 1970 (Foucault 1991) l'autore inizierà a pensare a una seconda modalità di esercitare il potere, un potere più raffinato, più molecolare, più pervasivo. Questo modo di esercitare il potere nasce verso la metà del XVIII secolo ed è *centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici*. Si manifesta con una serie di dispositivi tesi a controllare *la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità*, insomma una *bio-politica della popolazione*: un potere che non è *più di uccidere, ma d'investire interamente la vita*.

È così che il potere diventa più penetrante. Prende corpo *negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali*. In questo senso, non è più necessario cercare *un centro unico di sovranità dal quale si irradierebbero delle forme derivate e discendenti*. Piuttosto è *la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali ed instabili*. Il potere è onnipresente non perché, come nel passato, è con-

centrato in una *invincibile unità*, ma perché *si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione fra un punto ed un altro*. Asserisce Foucault *il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove*. Un potere che al *privilegio del divieto* sostituisce *l'efficacia tattica*, al *privilegio della sovranità* antepone *l'analisi di un campo multiforme e mobile di rapporti di forza in cui si producono effetti di dominio complessivi, ma mai completamente stabili*.

Questo *bio-potere* è stato sicuramente alla base dello sviluppo capitalistico e sicuramente della proliferazione di quelle *tecnologie politiche* che saranno sempre più legate al *corpo, la salute, le modalità di nutrirsi e di abitare, le condizioni di vita, l'intero spazio dell'esistenza*: alle produzioni sempre più complesse delle società post-industriali e alle modalità del loro consumo. Dai grandi dispositivi di controllo della vita dei primi esperimenti *bio-politici*, si passa alla merce-prodotto, materiale e immateriale, che diviene il modo raffinatissimo, granulare, in cui il potere si esplica pervasivamente nel farsi della vita, dei suoi bisogni, dei suoi desideri.

Le immagini, il mondo delle forme che ci circonda, siano esse immagini dell'arte o immagini che ricaviamo dall'ambiente in cui siamo immersi, saranno funzionali all'esplicazione di questo nuovo dispositivo in cui il potere si esercita? Il consumo che per divenire pervasivo si alimenta delle forme è diventato uno dei più potenti strumenti del *bio-politico*. E le immagini che sostengono, con la loro attrazione, il consumo rappresentano sempre più il sostrato in cui il controllo *bio-politico* può esplicarsi in modo così pervasivo (si veda anche Lipovetsky 2019).

Vilém Flusser analizza (Flusser 1985) come le immagini si stanno trasformando e nel contempo mutano il nostro rapporto con il mondo. Innanzitutto, per Flusser le *immagini tradizionali*, quelle prodotte dall'*immaginazione* per catturare la complessità del mondo mediante un racconto, stanno per essere sostituite da un nuovo tipo di immagini sostanzialmente diverse dalle precedenti (Flusser scrive nel 1985, ormai il processo si è completamente dispiegato). Come i testi, le *immagini tradizionali* descrivono l'ambiente secondo concetti tenuti assieme da regole sintattiche in modo tale da venire compreso: le immagini si *impri-mono* sull'ambiente circostante rendendolo comprensibile. Tale modo di descrivere il mondo è apparso, in

tempi recenti, sempre meno pregnante dato che le regole utilizzate nella narrazione si sono dimostrate molte e fra loro diverse. Flusser afferma che una volta acquisita questa complessità, *alla fine i fili dell'ordinamento vanno in frantumi e i concetti si disarticolano; l'ambiente che ci circonda che deve essere descritto si frantuma in uno sciame di particelle e quanti; e il soggetto che deve descrivere si frantuma in uno sciame di bit informativi, di momenti decisionali e di atomi*.

Le *immagini tecniche* ricostruiscono questi *elementi puntuali privi di dimensione, inafferrabili per le mani, per gli occhi e le dita*. Le *immagini tecniche* ricostruiscono calcolando, per mezzo di *apparati provvisti di tasti*, questi *bit informativi in forma mosaicale*, con l'obiettivo di *rendere l'ambiente circostante concettualizzabile, rappresentabile e comprensibile*. Questo tipo di immagini non possono essere ricostruite che con degli apparati in quanto non fanno altro che rendere visibili mediante superfici piane *elementi come i fotoni o gli elettroni e, dall'altra, i bit informativi*, cosa che non può essere altrimenti fatta. Gli apparati tecnici possono afferrare questi elementi così inafferrabili: le immagini tecniche possono esistere solo perché hanno come presupposto l'apparato tecnico (macchine fotografiche, cinematografiche, televisive, schermi dei computer, smartphone, ecc.).

L'immergersi sempre più in un mondo di *immagini tecniche*, dice Flusser, comporterà il rivolgimento di *ogni etica e ogni estetica e, soprattutto, ogni sentimento di vita in quanto tale*. La civilizzazione occidentale, che pure ha prodotto gli apparati tecnici con i quali si genera questa messe di nuove immagini, sembra essere giunta *a uno stadio finale che non si differenzia essenzialmente dall'immagine del mondo buddhista: un velo di Maya nasconde il nulla del Nirvana, che si spalanca*. In realtà, questa immersione in un mondo così fluido è per Flusser l'inizio di una nuova rivoluzione culturale a cui proprio l'Occidente, per contrapporsi al *nulla che si spalanca*, dovrà dedicarsi con i processi uni-formativi legati alle immagini tecniche che si stanno così rapidamente e pervicacemente diffondendo.

Bisogna però superare la fase in cui il flusso di immagini provenga da un unico punto. Infatti, se in una prima fase le immagini tecniche spingono verso la realizzazione di una società bloccata dai fasci emessi da punti speciali dell'apparato (con cui, con banalità, anche se con grande efficacia) si organizza il sistema

del potere (entro cui l'uomo appunto viene modellato e schiacciato, in modo orwelliano), in un'altra fase si passerà alla produzione diffusa di immagini tecniche, magari mediante la sempre più diffusa presenza di computer (o meglio diremmo oggi di smartphone e simili). Allora la società passerà dall'uni-direzionalità a una complessa multi-direzionalità, passerà ad essere, quindi, sostanzialmente *dialogica*.

Se la società immersa in fasci di trasmissione appare frantumata (per esempio la società caratterizzata dall'apparato televisivo); se sembra che la società decada apparendo sempre più *un ammasso granulare, in una 'massa solitaria' e i legami interumani, il tessuto sociale, si dissolvono*, nonostante ciò per Flusser, in poco tempo, questa disaggregazione si trasformerà in altro: un diverso tessuto sociale. Già (l'autore scrive, ricordiamolo, nel 1985) iniziano ad apparire *fili che 'corrono' in un'altra direzione. Cioè fili dialogici che attraversano i fasci di raggi 'discorsivi' dei media in maniera per così dire orizzontale: fili 'dialogici' (tipo i cavi, i videotelefoni o le video 'conferenze') che possono connettere l'ordito della nascente società a un tessuto reticolare; a un tessuto reticolare che noi siamo abituati a chiamare 'democratico'*. Flusser attesta che, in poco tempo, i nuovi apparati tecnici permetteranno il passaggio da una società frantumata, granularizzata, a una società caratterizzata da uomini in dialogo: un *'dialogo cosmico'*. Un passaggio in cui emergerà una nuova e sconosciuta 'società dell'informazione' in cui gli uomini dialogheranno *tra loro attraverso le immagini per produrre sempre nuove informazioni e situazioni sempre più inverosimili* a bassa entropia. In questa nuova forma di società caratterizzata da una profonda 'cultura di massa' emergerà una sorta di felicità simile, *tanto a livello intellettuale quanto anche a livello morale ed estetico*, a quella che si prova quando ritorniamo allo *stadio della camera dei bambini*.

4. La smaterializzazione del mondo

Flusser anticipa la società della *rete mondiale interconnessa e dialogica*. La descrive come una sorta di comunità globale in cui gli uomini, di nuovo produttivi e creativi, capaci di gestire apparati ormai molecolarizzati, generano sempre nuova informazione stratificata in schermi che fanno apparire immagini tecniche ad alto contenuto di informazione proiettate democraticamente nelle infinite direzioni mondiali possibili. In questo mondo di *bit informazionali* che si strati-

ficano in una superficie astratta, lo spazio collettivo viene *de-materializzato*. Non c'è più alcun bisogno di luoghi fisici in cui ricercare informazioni, perché le informazioni, stratificate nelle immagini tecniche, sono disponibili ovunque; in qualsiasi punto posso dialogare, per mezzo di un apparato, con il flusso informazionale globale alla ricerca di quell'attimo in cui l'immagine tecnica su cui sto interagendo diventa più *neg-entropica* generando in me entusiasmo. In qualsiasi punto non cerco l'accoppiamento della mia mente-corpo con lo spazio fisico in cui sono immerso, ma con la rete che mi nutre di immagini. Se la mia connessione non è al luogo in cui la mia mente-corpo è immersa, se lo spazio configurato è finalmente ininfluente nel nutrirmi di stimoli emotivi, esso può essere definitivamente annullato o reso quanto più possibile marginalizzato nella mia esistenza (l'esperienza del Covid-19 e del *lockdown* conseguente in questo è stato un esperimento riuscitissimo). Lo spazio-fisico può perdere importanza, trasformarsi in rete funzionale per gestire gli ultimi bisogni corporei di cui mi devo occupare. In questo nuovo ambiente dell'uomo, il *bio-potere* giunge a un grado di sublimazione mai raggiunto prima. Ora il *bio-potere* si fonda su meccanismi raffinatissimi, non si tratta più di un'adesione passiva ai fasci di trasmissione prodotti dai nodi degli apparati tecnici, l'organizzazione delle prime produzioni delle immagini tecniche (di tipo televisivo, per intenderci). Nella società granulare dei creatori diffusi l'adesione al meccanismo è attiva e spontanea. Ognuno è entusiasticamente connesso in rete producendo e consumando di continuo immagini tecniche che immediatamente si perdono nella rete globale, realizzando la società dialogica preconizzata da Flusser. Il Covid-19, la nostra pandemia, ha aiutato questo processo di immersione nelle immagini tecniche a divenire globale, ha dato un contributo notevole a smaterializzare completamente il nostro ambiente di vita spingendo le nostre sole menti ad affogare in un ambiente fatto solo di *bit* inconsistenti.

In questa melassa calda e accogliente da *camera dei bambini* (come direbbe Flusser) che è la nuova società dell'informazione dialogica, si svolgono le funzioni di accoppiamento con un ambiente non strutturato fisicamente (il *cyberspazio*), un ambiente astratto ottenuto computando, proiettando, su schermo *fotoni, elettroni, bit informazionali*. I processi mentali, se mai una mente possa distaccarsi dal corpo con il qua-

le vive simbioticamente, trovano in questa dimensione immateriale di uno spazio senza dimensioni, il loro analogo e in questo analogo la loro più profonda soddisfazione. Sarebbe che il corpo (e lo spazio configurato nel quale il corpo è immerso) perda la sua necessaria consistenza: nell'immersione nei processi mentali e nei *bit informativi*, il corpo (e lo spazio che lo contiene) propende verso una seppur impossibile liquidità ed evapora. Inconsistente diviene invece, non tanto lo spazio di prossimità (forse l'alloggio o più semplicemente la camera in cui risiede l'apparato che collega al globale informativo), quanto lo spazio collettivo (per esempio lo spazio dell'urbano e del territoriale) ormai frantumato come se il mondo, polverizzato, fosse poi stato gettato distrattamente in una discarica. Del resto, questo mondo, un tempo piattaforma essenziale per ogni processo economico, appare ormai come un fardello per la dimensione *a-fisica* dello spazio astratto della rete.

Ma mente e natura (e per mente e natura si intendono i grandi processi evolutivi come descritti da Gregory Bateson) (Bateson 1984) possono davvero separarsi in modo così netto? E mente e corpo possono davvero ignorarsi: è davvero possibile sulla *Terra* una forma completamente *ascetica* di vita? E la bellezza (la sua percezione) può essere solo un processo combinatorio di forme che distaccano la mente-corpo dai processi evolutivi con cui la mente stessa si è costituita nella lunga durata della generazione della vita sulla *Terra*? Ha ragione Günther Anders quando si chiede (Anders 2007) se non abbiamo già fabbricato un mondo *con cui non siamo capaci di mantenerci al passo e, per 'afferrire' il quale, si pongono esigenze assolutamente esorbitanti dalle capacità della nostra fantasia, delle nostre emozioni e della nostra responsabilità?*

A questa serie di domande è difficile dare una risposta, ma una cosa è certa: che il complesso mente-corpo è impossibile da scindere. Le sensazioni prima di giungere alla mente, per essere elaborate, sono comunque raccolte dal corpo immerso nello spazio-tempo. Questo corpo, oltre allo spazio di prossimità, rimarrà comunque profondamente influenzato dallo spazio della città e del territorio oggi così brutalizzato dalla diffusione del modello funzionale metropolitano. *L'agorà della rete* non potrà sostituire *l'agorà dello spazio configurato*. Se nell'agorà della rete si producono i più complessi processi di controllo *bio-politico*, ricostruire uno spazio *empatico* avrà anche il senso della liberazione.

5. Immagini e libertà

Liberarsi dalle *immagini tecniche* che ci assorbono la mente, che ci fanno avere la testa fra le nuvole (i *cloud* dei server dispersi nei non luoghi della *Terra*), sarà un atto di riconquista della pienezza del rapporto mente-corpo nello spazio fenomenologico che ci circonda. Ritrovare le sensazioni immediate nell'immersione nello spazio configurato ci permetterà di ricostruire la relazione di accoppiamento fra il sé e il luogo addomesticato dove la vita necessariamente deve scorrere. Questa non è una battaglia luddista contro gli apparati di gestione dell'informazione, è la battaglia contro il *bio-potere* immanente nell'impero emergente (Hardt e Negri 2002). È la riconquista del plusvalore di vita che ci viene sottratto nella nostra adesione (oltretutto volontaria) ai nuovi cicli di produzione-consumo. È l'atto rivoluzionario del superamento dello spazio povero e deprimente della forma post-metropolitana che si sta affermando. È il nostro nuovo *diritto alla città* (Lefebvre 2014). Se uscire dallo spazio di prossimità significa immergersi nella dispersione della periferia delirante dello spazio urbano e territoriale, allora è evidente che mi chiudo nel mio collettivo non corporeo, nel mio spazio fisico ridotto alla dimensione molecolare. Alla mia stanza o al mio appartamento, dove faccio scorrere l'esistenza, do la funzione di confine contro un mondo nel quale il mio corpo e la mia mente non trovano più stimoli di vita (in fin dei conti anche la nostra epidemia ci ha chiusi nel nostro lazzaretto di prossimità, la nostra stanza dentro il nostro appartamento). Ricostruire lo spazio *empatico* (lo spazio che mi avvolge ed emoziona) diviene allora un vero e proprio atto di affermazione della vita verso il futuro. È l'inizio della ricostruzione di quella connessione necessaria fra il me e l'universo spazio-temporale in cui dovrei essere inabissato.

Certo il concetto di spazio è assai sfuggente. Chiunque ha imparato, aderendo a una precisa costruzione intellettuale, a considerarlo *esteso e isotropo*. Ben difficilmente valuta le sue qualità fenomenologiche che ci portano, al contrario, a dare diversa consistenza alle proprietà del tipo *alto e basso, avanti e dietro*. Eppure, anche solo con Eugène Minkowski, è chiara la divisione fra spazio geometrico e *spazio vissuto* (Minkowski 2004). Lo spazio percepito come vivente è uno spazio che ci permette di distinguere le qualità in quanto *viviamo sulla terra e guardiamo verso il cielo*

e diamo a questi due momenti significati fra loro assolutamente diversi. Immergersi in un cammino non è solo percorrere una distanza geometrica, ma è vedere oggetti o persone, è vedere la vita svolgersi attorno a me (notarla scaturire in ogni luogo), è partecipare a questa esplosione di vita che si espande nella varia spazialità che mi circonda e mi *unisce alla vita* stessa. In ogni angolo della *Terra*, influenzato dalla densità fenomenologica degli eventi, scendo nel profondo di *diverse varietà di spazialità*. Lo spazio geometrico, come astrazione, è in realtà sempre increspato dalla percezione inabissata com'è nelle dimensioni biologiche e culturali che costituiscono l'ordito e la trama dell'umana esistenza.

Così come lo spazio, anche il tempo, difficilmente, per la vita, scorre come se fosse un fluire costante. Questo tempo, cosiddetto newtoniano, è, per dirla come vorrebbe Sandra Bonfiglioli, *assoluto, reale, strutturalmente omogeneo continuo e isotropo: è da sempre e per sempre* (Bonfiglioli 1990). In realtà questo tempo è anch'esso, come lo spazio geometrico, un'astrazione per dare ordine al mondo. Il tempo è, infatti, sempre *sovrastato dalle infinite temporalità locali prodotte dalla processualità sia dei fenomeni naturali, sia da quelli legati alle azioni umane*: è increspato dai mille tempi della vita e dai mille modi della percezione. Direbbe Jorge Luis Borges che a differenza di Newton e di Schopenhauer non c'è da credere a un tempo che scorra in modo uniforme, assoluto, piuttosto a "infinite serie di tempo, in una rete crescente e vertiginosa di tempi divergenti, convergenti e paralleli [...] una trama di tempi che s'accostano, si biforcano, si tagliano o s'ignorano per secoli [e che comprendono] tutte le possibilità" (Borges 1995, 90-91).

Il tempo scaturisce sempre dai miei processi interni e reconditi ed è sempre un tempo della *durata* come vorrebbe Henri-Louis Bergson. Questa *durata* che percepisco nel presente consiste essenzialmente *nella coscienza che io ho del mio corpo*. Nella *durata* non c'è mai un *ritmo unico*: si trovano piuttosto "dei ritmi differenti che, più lenti o più rapidi, misurerebbero il grado di tensione o di rilassamento delle coscienze, e, in tal modo, fisserebbero i loro rispettivi posti nella serie degli esseri" (Bergson 2009, 173).

Il *tempo dell'orologio* è proprio quel tempo che, per Martin Heidegger, produce *il senso di smarrimento dell'esserci* (Heidegger 1998). È quel tempo che, nella

propria astrattezza, fa schiacciare in uno sfondo anodino i fenomeni che valorizzerebbero la vita con un ricco vissuto, *un tempo perduto* di cui bisogna riprenderne la *ricerca* di proustiana memoria. È ancora Minkowski a riportarci al concetto di *tempo-qualità* o *tempo vissuto*. Il *tempo vissuto* non è il tempo omogeneo assimilato allo spazio (così caro alla fisica), è un qualcosa di dinamico; è quella *'massa fluida', quell'oceano mobile, misterioso, grandioso e possente che vedo attorno, a me, in me, in una parola ovunque, quando medito sul tempo. È il divenire. È il mio divenire che si va a confondere a sua volta con le onde possenti, impersonali, anonime, dei divenire dell'universo interno* (Minkowski 2004).

Quando perdo la multidimensionalità del tempo dei vissuti (e schiaccio le temporalità dei diversi *divenire* a quella astratta del tempo cosmico dell'eterno ritorno) attento pericolosamente alla complessità del mondo vitale. Schiacciare le diverse temporalità su cui si è evoluta la vita, al tempo di un *fluire isotropico*, produce l'incapacità di comprendere la complessità dei *tempi-qualità* personali e locali e quindi la capacità di costruire relazioni di scambio vitale: attento all'ecologia del mondo. Perdo il mio appartenere alla *Terra* vitale grazie alla quale mi sono evoluto. Lascio il mio accoppiamento con la sfera in cui i tempi possibili (dei corpi e delle menti) hanno generato la meraviglia che mi circonda. Disarticolando la mia connessione con il mondo in cui la vita fluisce proiettandomi nel mondo entropico del tempo unidimensionale che trasformerà le varie temporalità in un unico grande deserto dal flusso costante. Lacerò quell'accoppiamento in cui il singolo (con i suoi disomogenei tempi vissuti) coordina l'apparato della propria memoria fra ciò che appartiene a un ritmo lento del passato più remoto, quasi nascosto nell'inconscio inaccessibile, ai tempi della vita sfuggente degli attimi di felicità o agli istanti immobili legati alla noia. In questo gioco complesso i viventi sono contemporaneamente ostaggi del tempo, ma anche i suoi gestori più attenti, assecondandolo e organizzandolo, quasi irretendolo.

L'immersione nel mondo fenomenico spazio-temporale non solo dà ricchezza, ma è anche quel processo che fa vibrare mente-corpo-mondo, che fa appartenere ognuno dei tre elementi l'un l'altro. Il mio esserci non può che essere uno *specchio* del mondo che mi circonda. E in questo specchiarmi ritrovo la densità della vita e la sensazione della libertà.

6. Il mondo che mi circonda, lo spazio che mi accoglie, la città in cui vivo

Lo psichiatra Daniel J. Siegel fa delle ipotesi su ciò che si può intendere con il concetto di mente superando la classica visione che la mente sia solo l'attività cosciente del cervello. Per Siegel la mente è *relazionale* (Siegel 2017) e con ciò si vuole significare che essa è non solo incarnata nel cervello e nel corpo, di cui sente l'attività rendendola cosciente, ma è anche potentemente interconnessa *con il mondo 'esterno', in particolare con le altre persone ed entità dell'ambiente*. L'aspetto *'incarnato'* comprende, infatti, i processi interni delimitati dalla pelle e che coinvolgono *non soltanto l'attività del cervello contenuto nel cranio, ma l'intero corpo nel suo interagire con il mondo*. Per Siegel tutto ciò non è sufficiente per comprendere la mente che si svela solo se si tiene conto anche degli aspetti *'relazionali'* che racchiudono l'interazione *con gli altri e con il mondo più ampio*. Per capirsi, il benessere della mente si ottiene anche mediante *una comunicazione sintonizzata ed empatica con il mondo esterno*.

Se il mondo esterno, con cui mi relazio, è solo un'interfaccia tecnologica che gestisce la formazione di immagini tecniche, probabilmente la mia mente diverrà sempre più povera, sempre più incapace di gestire e di godere della complessità sociale e fenomenologica per essere immersa nella quale è nata. La comunità in cui vivo e lo spazio in cui sono affondato non sono elementi marginali del mio benessere mentale, sono aspetti costitutivi della mia mente, la mente a cui sono legato indissolubilmente. È la complessità del mondo che mi circonda che produce la qualità della mia mente. La capacità di interazione produce variazioni continue nei miei stati coscienti e percettivi. Non solo è perché vedo (una delle attività del mio vivere fra le più importanti) che entro in possesso del mondo in cui sono immerso. È perché sento nella maniera più completa, perché tocco, quindi, gusto, annuso, godo delle vibrazioni sonore: percepisco mescolando i dati sensoriali del mio intorno e con questo produco la mia coscienza, la mia mente. È in questo vortice di informazione sensoriale rielaborata dalla mia percezione che produco il mio tempo di vita, in quanto, come dice Arnaldo Benini *il tempo si sente come evento della coscienza di sé e del mondo* (Benini 2017).

La forma del mondo cangiante che mi accoglie attiva i miei processi mentali e con quelli i miei processi

emotivi formati nella lunga storia evolutiva del mio essere uomo. Come sappiamo, sono i biologi evolutivisti che ci aiutano a riflettere sul fatto che alcune forme stimolano più di altre l'attivazione dei processi emotivi. L'uomo si evolve come tutta la vita nel lunghissimo periodo stratificando geneticamente le soluzioni migliori per sopravvivere. La sensibilità verso il mondo cangiante è già una prima selezione per entrare in relazione con i flussi. All'interno di ciò che catturo come vibrazione del mondo, stratifico soluzioni di attenzione che fanno scattare, anche con meccanismi emotivi, i processi di reazione. È grazie a questi processi che do una risposta alle forme mutanti (che catturo con la vista, l'olfatto, l'udito, il tatto, ...) del mondo di cui faccio parte. E siccome le forme che mi circondano non sono tutte uguali, è la loro diversità che produce gli stati emotivi che mi spingono a eccitazioni diverse. Alcune di quelle forme pizzicano processi percettivi così profondi, archetipici, che a loro la reazione non può che essere sconcertante. In alcune forme ritrovo il senso generale del mondo che mi fluisce attorno e là riconosco me stesso: il mondo fenomenico mi sostiene nel riconoscermi e nell'appartenergli. In questo immergermi nel mondo ricco che fa vibrare il mio io più intimo ritrovo la mia libertà. Gioco con me e il mio corpo nel trovare sempre più relazioni emotive nel mondo in cui sono immerso, raggiungente com'è di quelle vibrazioni da cui tutto scaturisce e soprattutto da cui la vita si genera in continuazione.

In questo ritrovarmi nel mondo in cui sono immerso (il mondo naturale e il mondo antropico, e anche quindi il mondo urbano) la città nella sua complessità configurazionale (quegli spazi in cui provo un senso di appartenenza perché in essi sono cresciuto) sono essenziali (Saragosa 2011 e 2016). Leggo con piacere che Concita De Gregorio, in un suo articolo su *la Repubblica*, non ha remore nel ringraziare i vecchi urbanisti che hanno previsto, nei quartieri residenziali del secondo dopoguerra, alcune configurazioni spaziali che hanno aiutato a vivere questo duro periodo. Questo spazio ha ospitato coloro che, costretti nella propria residenza, immersi nel flusso di immagini immateriali, hanno assaporato ancora il gusto della libertà. Dice la giornalista: "A proteggere me e i miei figli dalla solitudine distopica di questo periodo non sono state le video-chat. Né le stanze virtuali, né gli arcobaleni rimbalzati sui pc, tanto meno le video lezioni [...]. A proteggerci è stato il cortile. Un modesto

cortile condominiale, un migliaio di piastrelle posate a geometria regolare, circondato da una decina di tuie e qualche rosa spelacchiata in un quartiere di Bologna (Barca) [...]. Nel cortile del mio condominio anni Sessanta in questi lunghi giorni privi del battito essenziale della scuola abbiamo assistito alle giornate che si allungavano, abbiamo trapiantato e affogato d'acqua qualche piantina, dipinto su un tavolino striminzito, saltato alla corda, letto il giornale..." (De Gregorio 2020, 29). Anche la giornalista dichiara di aver ritrovato un senso di libertà quando, uscita dalla costrizione obbligatoria della pandemia, si è immersa nello spazio *empatico* della città o in una parte di essa.

Rimane un'ultima domanda se, cioè, la pandemia ci inviti a innovare l'idea di quella costruzione che chiamiamo città. La risposta è sicuramente positiva, ma del resto la sperimentazione per dare agli umani uno spazio configurato sempre più adeguato alle pro-

prie esigenze e alle cangianti condizioni ambientali è continua. Però forse proprio in questa fase di sospensione dalla realtà è apparso pesantemente evidente che agli umani non è possibile concedere un succedaneo immateriale del mondo, sebbene la tecnologia sia matura per realizzarlo. L'immersione del corpo-mente nell'ambiente è un fattore essenziale della complessità della vita. La città offre le proprie qualità per garantire uno sviluppo completo dell'uomo e, proprio in questa mancanza di accesso libero, ne è emersa la sua necessità. La città, sebbene invasa da dispositivi che emulano il panottico per dare un senso al termine sicurezza (un'invasione di dispositivi su cui bisogna tornare a dissertare), è apparsa a tutti ancora (e nonostante tutto) quello *spazio della libertà* in cui immergersi per garantirci la profondità della vita data solo da quel rapporto complesso fra mente, corpo e mondo cangiante.

Bibliografia

- Anders G. (2007), *L'uomo è antiquato. 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale. 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Borighieri
- Bateson G. (1984), *Mente e Natura. Un'unità necessaria*, Milano, Adelphi
- Jean Baudrillard J. (2011), *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Bologna, il Mulino
- Benini A. (2017), *Neurobiologia del tempo*, Milano, Raffaello Cortina Editore
- Bergson H. (2009), *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Roma-Bari, Laterza
- Bonfiglioli S. (1990), *L'architettura del tempo. La città multimediale*, Milano, Il Saggiatore
- Borges J.L. (1995), *Finzioni*, Torino, Einaudi
- Ciano C. (1984), *La sanità marittima nell'età medicea*, Pisa, Pacini
- De Gregorio C. (2020), Ci hanno salvato i vecchi urbanisti, *la Repubblica*, 14 giugno 2020
- Flusser V. (1985), *Immagini. Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo*, Roma, Fazi Editore
- Foucault M. (1991), *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli
- Galimberti U. (2019), *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli
- Hardt M., Negri A. (2002), *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli
- Heidegger M. (1998), *Il concetto di tempo*, Milano, Adelphi
- Huxley A. (2011), *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Milano, Mondadori
- Jacobs J. (2009), *Vita e morte delle grandi città. Saggio sulle metropoli americane*, Torino, Einaudi
- Lefebvre H. (2014), *Il diritto alla città*, Verona, Ombre corte
- Lipovetsky G. (2019), *Piacere e colpire. La società della seduzione*, Milano, Raffaello Cortina Editore
- Matteoni D. (1985), *Livorno*, Roma-Bari, Laterza
- Minkowski E. (2004), *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Torino, Einaudi
- Newman O. (1972), *Defensible Space: Crime Prevention through Urban Design*, New York, Macmillan
- Nudi G. (1959), *Storia urbanistica di Livorno. Dalle origini al secolo XVI*, Venezia, Pozza
- Orwell G. (2003), *1984*, Milano, Mondadori
- Palagii F. (1894), *Lazzeretti marittimi e i primi regolamenti sanitari di Livorno*, *Rivista marittima*, pp.116-119
- Piombanti G. (1873), *Guida storico artistica della città e dei contorni di Livorno*, Livorno, Gio.Marini Editore
- Saragosa C. (2016), *Il sentiero di Biopoli. L'empatia nella generazione della città*, Roma, Donzelli
- Saragosa C. (2011), *Città tra passato e futuro. Un percorso critico sulla via di Biopoli*, Roma, Donzelli
- Siegel D.J. (2017), *I misteri della mente. Viaggio al centro dell'uomo*, Milano, Raffaello Cortina Editore
-

Claudio Saragosa

claudio.saragosa@unifi.it

Professore presso il Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi di Firenze, insegna Storia dell'Urbanistica e Pianificazione territoriale. Dal novembre 2015 è Presidente del corso di studi in Pianificazione della città, del territorio e del paesaggio della Scuola di Architettura dell'Università di Firenze. Tra i testi: *L'insediamento umano. Ecologia e sostenibilità*, Donzelli, Roma, 2005; *La città tra passato e futuro. Un percorso critico sulla via di Biopoli*, Donzelli, Roma, 2011; *Il sentiero di Biopoli. L'empatia nella generazione della città*, Donzelli, Roma, 2016.