

Immaginare ancora la città. Una genealogia

Carlo Olmo

Carlo Olmo, Professore Emerito, Politecnico di Torino

*Era una città devota, e molte case sopra il portone o sul tetto
sfoggiavano pregevoli opere d'intaglio raffiguranti la Vergine Maria.*

Walter Benjamin

Benedict Anderson sollevava, già nel 1986, un problema, che doveva segnare tutta la storiografia, almeno contemporanea: i rischi del matrimonio oramai in atto tra giornalismo e saggistica¹. Diciannove anni dopo Martin Sabrow poneva il problema della legittimità della storia come sapere fondato sulla prova, una volta che la storia contemporanea venne coinvolta nei grandi progetti museologici di Berlino, avviati dopo la caduta del muro². Tredici anni dopo François Hartog, intervistato da Pascale Goetschel and Yann Potin, arriva ad affermare che ormai la storia (e soprattutto l'*heritage*) hanno un'unica funzione: *emouvoir le présent*³. In poco più di un terzo di secolo il problema della natura del lavoro dello storico, passa dall'affermazione che le domande che lo storico pone alle sue fonti nascono sempre dal presente⁴ all'avvenuta affermazione di un presentismo, che ha in realtà radici molto diverse.

A segnare un cambiamento così profondo di una questione in realtà antica – l'utilità della storia – sono infatti le vicende, della *public history*, della patrimonializzazione⁵ e soprattutto da una questione sollevata nel 2003 proprio da François Hartog, quella del rapporto tra *présentisme et expérience du temps*⁶. L'esperienza del tempo presente appare infatti, oggi ancor più, onnivora. Non solo perché l'esperienza del passato (che si indica ormai quasi banalmente come *heritage*) è sempre più legata alla reminiscenza, declinata sotto forma di anniversari, celebrazioni, festival⁷. Il passato sembra diventato da modello, fonte di ispirazione, forma di legittimità, opportunità per celebrare (persone come testi, inaugurazioni, anniversari), perdendo anche il valore di possibile misura del procedere di un sapere o di una prassi. Ma come si determina questo passaggio?

François Hartog lo fa al meglio nel suo splendido libro dedicato alla più bella invenzione della modernità, la Grecia classica e Atene⁸ testo che riprende un saggio di Nicole Loraux che legava invenzione (di

Atene) e commemorazione (funebre), la forma più sofisticata di avvio alla costruzione della memoria e alla sua trasformazione in martyrìa, monumento nel linguaggio contemporaneo. Ed è proprio dall'invenzione di Atene che vorrei partire per affrontare il tema che mi è stato proposto. Perché? La risposta più ovvia è che quell'invenzione (che ne contiene una serie di altre, in primis quella della cittadinanza e del suo luogo incantato, l'agorà⁹) racconta come viene costruito un immaginario e le infinite funzioni che può avere, quando l'immaginario progressivamente sostituisce il fatto e diventa modello per diversi saperi, politiche, pratiche.

Senza l'invenzione di Atene, l'urbanistica, quella che giustamente Tafuri fa iniziare con Cerdà¹⁰, ma anche quella di Howard e del sottotitolo di *Garden City of Tomorrow. A Peaceful Path to Real Reform* non avrebbe assunto la forza metaforica, prima che giurisdizionale e regolativa che poi ha assunto. Un po' come la Palestina che Maurice Halbwachs ci restituisce nella sua *Topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte*¹¹, in cui sono le esegesi bibliche e cristiane a rinominare luoghi divenuti località, e questo ben al di là delle pur acutissime cinque introduzioni che precedono la ristampa nel 2008 del testo di Halbwachs¹². Perché nel caso della Palestina, si intrecciano narrazioni, rappresentazioni, esegesi dei testi, glottologia aiutandoci a capire come un immaginario si costruisce, ma soprattutto come può agire, sovrapponendosi alla "miseria" di paesaggi e agglomerati urbani di certo in sé poco gloriosi.

Perché di fronte a due immaginari così potenti la parola invenzione, pur con tutta la ricchezza che De Certeau le sa attribuire¹³, non è sufficiente, come non lo è la storia della sua ricezione e i modi con i quali la ricezione diventa oggetto, non solo strumento di una costruzione della fama¹⁴? E non è sufficiente la filologia per rimettere sulle sue gambe il rapporto tra immaginario e fatto.

Credo che a nessuno interessi se davvero sia stato Ippodamo a istituzionalizzare la griglia o se Cafarnao sia davvero quel gruppo di case in cui i turisti (religiosi o meno) vengono accompagnati in pellegrinaggio. La nostra storia, personale e collettiva, si è misurata con l'invenzione di una Atene dove a partire dalla prima vera forma di elaborazione del lutto rappresentata dalla costruzione retorica dell'orazione funebre, si genera non solo una tradizione interpretativa, ma un processo che Lacan chiama lo stadio dello specchio¹⁵. E per appro-

fondirlo non ci viene in aiuto neanche la scappatoia di una *mémoire commandée* o *institutionalisée*, che pure sono percorsi necessari¹⁶ per seguire le tracce che il filo di Arianna ci aiuta a seguire.

L'immaginario è altro anche dalle riflessioni pur preziose di Georges Didi-Huberman, di *Quand les images prennent position*¹⁷ o della straordinaria ironia di Henry Rousso sulla storiografia come sapere che ascolta "les morts avec les yeux"¹⁸. Forse le riflessioni teoriche che più ci possono aiutare sono quelle sull'analogia di Enzo Melandri¹⁹ e soprattutto di Hans Blumenberg sui *Paradigmi per una metaforologia*²⁰. La metafora produce conoscenza senza contenere un principio di definizione teoretica dell'oggetto (il che cosa Atene o la Palestina fossero) perché rappresenta ciò che l'oggetto è stato o è per noi, in conformità a nostri scopi teorici o pratici.

L'immaginario è infatti una stratificazione di metafore, perché è sufficiente ormai la parola (il caso più emblematico è piazza) per suggerire idee, politiche, punti di vista spesso in conflitto tra di loro²¹. Perché l'immaginario, come ogni sapere idiografico per altro, non è mai neutrale e non gli si può chiedere di rappresentare il fatto, ma di essere una sua narrazione nel significato che dà alla parola Jerome Bruner²². È così che si possono indagare le mutazioni storiche che una metafora evidenzia, le modificazioni degli orizzonti di attesa e di senso attraverso cui l'uomo ha compreso sé e il mondo che lo circondava.

L'immaginario in realtà disordina metafore, riesce a far scomparire la place Louis XV²³, a farla ricomparire come piazza su cui si ergeva la ghigliottina, per farla diventare place de la Concorde, in poco meno di mezzo secolo, di farne la località da cui prendono avvio le sfilate del 14 luglio e quelle dei nazisti che stanno occupando Parigi, il focus delle processioni rivoluzionarie²⁴ e delle manifestazioni del maggio 1968 o l'obiettivo dei *casseurs* che irrompono ormai in ogni pubblica manifestazione in Francia.

Senza un'idea dei *régimes d'historicité* e del loro rapporto con il presente che viviamo, riusciamo persino a non renderci conto che di un immaginario si tratta e non di una forma di nuovo realismo²⁵, che il tempo di uno spazio o di un'architettura e il tempo di chi le popola non saranno mai coincidenti. Altro che Neue Sachlichkeit, travestita magari da emancipazione dalla continua manipolazione che i media fanno di ogni realtà e della inarrestabile spettacolarizzazione di quello che una volta si chiamava lieu de Mémoire²⁶.

Senza l'invenzione di Atene o della Palestina, la città si presenterebbe spettrale come quella che abbiamo avuto occasione di vivere nella primavera di quest'anno, le sue architetture mute, le sue strade disordinati tracciati senza tracce di razionalità. Il vero problema però oggi è un altro. E ha una premessa.

Ritornare alla realtà non è solo una reazione di Putnam, di Seale e altri, a fronte di un relativismo che trova in una storiografia – sempre più autonoma dall'opera e percorsa da filologismo estetici e formali – il suo riscontro nel panorama degli studi filosofici. Il “ritorno” costituisce una ricorrenza nelle pratiche, non solo nelle teorie (basti pensare alle varie declinazioni del *retour à l'origine* o della nostalgia per società dei borghi e della comunità²⁷).

Se però la storia della città è anch'essa e sempre più, (basta guardare all'omologazione delle città storiche alle pubblicità che le promuovono nelle agenzie turistiche globalizzate), funzionale solo a *emouvoir le présent*, persino la rivendicazione di una possibile ontologia della città contrapposta al relativismo di interpretazioni delle interpretazioni, appare un attrezzo arrugginito.

È necessario allora per definire una temporalità, tornare a chi avvistava per primo la nuova luna e si recava a Gerusalemme, lo riferiva al tribunale che, accertata la veridicità della testimonianza, bandiva pubblicamente l'inizio del nuovo mese²⁸? A una concezione talmudica del tempo? Forse è solo necessario entrare nella intricata tela di ragno che imprigiona gli immaginari delle città²⁹ senza rimanerne prigionieri. Perché oggi le città non ci parlano e si arriva a tornare a pensare che quella che è stata la base della città moderna, la rappresentanza che restituisce e unifica diritti di cittadinanza assai diversi, possa essere suddivisa per comunità che ritroverebbero la loro ragion d'essere di nuovo in un limite³⁰ insieme geografico e quasi necessariamente sociale? Perché l'immaginario urbano oggi dovrebbe procedere come i gamberi e riscoprire da Fourier a Campanella, da Tommaso Moro sino alle più recenti forme di autoorganizzazione la possibile convivenza nella comunità ristretta, identitaria e necessariamente esclusiva³¹? La città senza immaginari, la città che abbiano conosciuto durante i mesi del dominio della paura, nega in primo luogo la forza unificatrice dell'invenzione di Atene, svuota non riempie di folle, magari in conflitto, piazze e strade anche delle diverse Nouvelle Athènes o Nuove Gerusalemme. Alla fine, ha poca ragione di rivendicare un

nome – città – che ha generato le metafore più seducenti e persuasive degli ultimi millenni³²: è sufficiente ricordare la serendipity che Georg Simmel perfeziona proprio ad inizio del Novecento. E per tornare a esprimere metafore di questa forza, ha bisogno, se vuole superare questa congiuntura storica senza cadere nel nihilismo, di riscoprire la storia come critica della memoria³³ di una memoria che sta svolgendo un ruolo valoriale e per di più in forma di una autentica tirannia³⁴. Per riscoprire un percorso di senso e un progetto per città che oggi sono l'espressione forse più radicale delle diseguaglianze, ma ancor più sono il luogo della morte del desiderio, per ritornare alla *Lettera rubata* di Lacan³⁵, quando non del puro riconoscimento (di uno stile, di un passato codificato e poi riproposto per farci emozionare, e nulla è più nocivo al desiderio dell'emozione) e dell'identità che non conosce scarti³⁶, è necessario, insieme al recupero di un progetto di futuro, rivisitare quanto e come gli immaginari hanno saputo narrare persino durante le catastrofi e le grandi pandemie.

Che sia il tempio di Gerusalemme o la Lisbona distrutta dal terremoto e dall'incendio del 1755, la ricostruzione nasce come metafora (etica, religiosa, persino economica) e può prendere le parole di Esdra o di Voltaire, ma l'architettura o la città fisica sono come i documenti per Bloch, muti senza che immaginari del risanamento le abitino, come accade per la Parigi dopo la Comune o per Berlino dopo la caduta del muro.

La metafora del *fall der mauer* è talmente pervasiva, che unifica spazi e diritti tanto nella Berlino dopo l'11 novembre 1989 e può prendere le forme più diverse. La patrimonializzazione di luoghi come Check Point Charlie, la ricostruzione dell'Alexander Platz, il completamento del museo ebraico o la ricostruzione del Reichstag, sono tenute in insieme dalla metafora della caduta del muro e da una storia ha agito come critica della memoria. La caduta del muro non rappresenta solo una cesura del tempo, ma, e forse ancor più, l'invenzione di una nuova idea di città.

I due esempi forse più parlanti sono il recupero nel nuovo Reichstag persino delle scritte degli ultimi tedeschi assediati dall'esercito russo o da coloro che la abitarono sino al tempo della ricostruzione, o all'opposto, la conclusione ipersimbolica del percorso di Daniel Libeskind dell'ampliamento del Museo Ebraico³⁷ con la più violenta metafora dei campi di concentramento, il camino di un forno crematorio. Sono

metafore che restituiscono all'immaginario i suoi molteplici percorsi e la funzione (analogica come sostiene Melandri) di strumento in grado di restituire significato a memorie collettive o persino a luoghi che hanno perso il diritto di essere anche solo "chiamati"³⁸.

Certo l'immaginario, come nel caso del Reichstag, deve fondare la narrazione sulle prove che gli archivi contengono e restituire i tempi diversi di quell'architettura e anche dei suoi interpreti (siano essi gli storici che il progettista) e rinunciare a *émouvoir le présent*. Non si tratta di recuperare una presunta funzione educativa della storia. La storia del Reichstag non deve fornire risposte, deve porre interrogativi che la sola memoria collettiva, in continua riscrittura, non è in grado di far emergere. E sono le domande a rendere necessario un progetto, come accade per le dieci gallerie che attraversano il rinnovato Yad Vashem, percorsi che dalle cose (ad esempio le scarpe che venivano fatte togliere prima di entrar nei forni) conducono a una puntigliosa ricostruzione storica di avvenimenti tanto dolorosi, senza che sia l'emozione a governarne la rappresentazione. Ma le dieci gallerie oltre a raccontare dieci ricerche di senso, alimentano immaginari sulla Shoah, che aprono l'indagine su questioni ancor più di fondo: sulla ricezione della stessa Shoah, sulla responsabilità individuale e non solo quando l'eccezione sembra giustificare un cambiamento di sovranità sulle cose e le persone³⁹, sull'utilizzo politico della storia⁴⁰, il tema forse più complesso e conflittuale anche allo Yad Vashem.

Con un problema che non riguarda solo il muro di Berlino o lo Yad Vashem.

Quando l'immaginario si autonomizza troppo dal "fatto" che arricchisce di significati e inizia a muoversi autonomamente, può diventare lo spunto per alimentare l'esegesi dell'esegesi o un nuovo realismo inerte o legittimare l'abuso di analogie, come la città diffusa, in cui evocazione e misura non dialogano, rendendo quel sintagma disponibile ad ogni avventura progettuale, sociologica, politica⁴¹.

È stata per l'architettura soprattutto la stagione del postmoderno a trasformare l'immaginario nell'ennesimo *En attendant Godot*⁴², quando non dello stato di emergenza che giustifica qualsiasi decisione e l'autorità che ne è l'espressione. L'immaginario in realtà è un *régime d'historicité* che esiste se esistono i "Passages" di Parigi, Nessuno meglio di Walter Benjamin nei suoi appunti raccolti in *Paris capitale*⁴³ e *du XIX siècle*⁴⁴ ci aiuta a capire il valore. Proprio il suo non essere

un testo, ma una raccolta di rappresentazioni spiega meglio di ogni altra, possibile descrizione cosa si possa intendere per immaginario. Certo Walter Benjamin non ci aspetta sulla cattedra di ogni aula in cui noi entriamo, o sull'ambone di San Marco a Venezia. Ma la *Poverty of Theory* che oggi la riflessione sugli immaginari evidenzia persino con crudeltà in tutto il mondo globalizzato, non dipende solo dal... suicidio di Benjamin.

Gli immaginari disordinano un nuovo realismo, disordine che neanche la commedia degli algoritmi chiamati vanamente a predire la catastrofe (la pandemia come il terremoto) ha intaccato. Chiamare la misura di un virologo, di un epidemiologo, di un geologo a sostituire la responsabilità individuale, significa offrire di cosa sia scienza un'immagine predarwiniana.

La città non ha bisogno di immaginari che sono semplificazioni della sua storia come smart o immune. Parigi nel XVIII secolo conosce più di una dozzina di immunità, attribuite nei secoli a chiese, conventi, università, persino giardini come ci racconta Sebastien Mercier⁴⁵.

Ed era popolata di invisibili che il *Peuple de Paris* ci racconta già nel 1981⁴⁶ come non esiste l'idea stessa di città senza che la ricerca scientifica sia tutt'uno con essa, Tanto che si decentrano ancora oggi le produzioni, non i centri studi, come la storia ad esempio di Boston ci racconta di nuovo a aprire dall'inizio degli anni Novanta.

Ma anche gli immaginari possono essere un pretesto per creare emozioni, come la trasformazione dei più importanti carnevali d'Europa ci racconta⁴⁷. Ed è un vero problema pensare a immaginari che non congelino i valori simbolici che rappresentano e che non finiscano solo con l'aumentare il valore simbolico della merce che vorrebbero almeno allontanare. E il tristissimo spettacolo cui oggi si assiste dell'abbattimento di monumenti che hanno significato non nel presente, o meglio nel presentismo dilagante, ma per la storia, che noi concordi o meno, testimoniano, dimostra solo l'ipocrisia dello sdegno che prese quasi tutti quando i templi di Palmyra vennero fatti saltare. Solo un'idea manipolata della memoria collettiva e un antistoricismo elementare può accettare spettacoli simili.

Bella tenaglia quella che oggi ci si offre. Ma è anche il dilemma che bisogna risolvere, per non perdere anche la possibilità di "nominare le cose"⁴⁸ e con lei salvaguardare la nostra autonomia critica, senza finire in un intimismo gozzaniano. Certo maggiore è la fama e la celebrità

di una piazza, di una chiesa, di un palazzo, di un quartiere o sestiere, tanto maggiore è anche solo il numero degli immaginari consumati nel tempo con cui ci si misura. Ma un futuro senza immaginari sarebbe come “un anno senza capodanni”⁴⁹, un tempo chiamato solo a celebrare il passato, sarebbe un tempo senza desideri e senza nuovi mesi⁵⁰.

1. B. Anderson, *James Fentom's Slide-show*, in "New Left Review", n. 4, 1986, pp. 81-90.
2. M. Sabrow, *Time and Leditimacy: Comparative Reflections on the Sense of Time in the Two German Dictatorships*, in "Totalitarian Movements and Political Religions", n. 3, 2005, pp. 351-369; E. M. Sabrow, N. Frei (a cura di), *Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945*, Wallstein, Göttingen 2012.
3. F. Hartog, *Heritage as Present-Day Politics*, in "Vingtième Siècle. Revue d'histoire", n. 1, 2018, pp. 22-32.
4. M. Bloch, *Apologie de l'histoire*, Colin, Paris 1949.
5. A. Torre, *Public History et Patrimoine: due casi di storia applicata*, in "Quaderni storici", n. 4, 2016, pp. 629-660.
6. F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Édition du Seuil, Paris 2003.
7. C. Olmo, *La metamorfosi dell'anniversario*, in Id., *Architettura e Novecento. Diritti, conflitti, valori*, Donzelli, Roma 2010, p. 117 e ss.
8. F. Hartog, *Partir pour la Grèce. Pourquoi nous avons toujours besoin des Anciens*, Flammarion, Paris 2018. *L'invention d'Athènes* è anche il titolo di uno splendido articolo di Loraux Nicole, *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, EHSSS, Paris 1981.
9. C. Olmo, *La piazza fisica e virtuale: un luogo o una parola?*, in Id., *Città e democrazia*, Donzelli Roma 2018, p. 61 e ss.
10. M. Tafuri, *L'architettura dell'umanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 166.
11. M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, PUF, Paris 2008.
12. *Ibid.*
13. M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, tome 1, *Arts de faire*, Gallimard, Paris 1980.
14. S. Dubois, *Reconnaissance et renommée des poètes contemporains*, in "Histoire&Mesure", n. 2, 2008, pp. 103-143.
15. J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'Io*, XVI Congresso internazionale di psicoanalisi, Zurigo, luglio 1949.
16. P. Ricoeur, *Les abus de la mémoire naturelle*, in Id., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000, p. 82 e ss.
17. G. Didi-Huberman, *L'oeil de l'histoire. Tome 1, Quand les images prennent position*, Éditions de Minuit, Paris 2009.
18. H. Rousso, *L'histoire du temps présent vingt ans après*, in "Bulletin del'IHTP", n. 75, 2000, p. 27.
19. E. Melandri, *La linea e il circolo* (1968), Quodlibet Macerata 2004.
20. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia* (1960), Raffaello Cortina, Milano 2009.

21. C. Olmo, *Arena e agorà*, in Id., *Città e democrazia*, cit., p. 64.
22. S. Bruner, *Making Stories. Law, Literature, Life*, Farrar, Strauss and Giroux, New York 2002.
23. C. Olmo, *Mille e una Place Maubert*, in Id., *Le nuvole di Patte. Quattro lezioni di storia urbana*, FrancoAngeli, Milano 1995, p. 15 e ss.
24. M. Ozouf, *La fete révolutionnaire. 1788-1799*, Gallimard, Paris 1988.
25. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.
26. P. Nora (a cura di), *Les Lieux de Mémoire*, Gallimard, Paris 1984, vol. 1, *Introduction*.
27. F. Julien, *Le detour et l'accès: stratégies du sense en Chine et en Grèce*, Point, Paris 2010, p. 279 e ss.
28. R. Di Segni, *Introduzione al trattato Rosh haShanà*, in Id., *Talmud babilonese. Trattato Rosh haSahanà*, Giuntina, Firenze 2016, p. XXXVIII.
29. J. Roth, *Tela di ragno* (1923), Bompiani, Milano 1975.
30. C. Olmo, *Le mura dividono, i muri cospirano*, in "Il Mulino", n. 4, 2020, p. 738 e ss.
31. F. Julien, *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018.
32. D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017. Nel testo la Di Cesare arriva a definire la città come forma sociale di segregazione; quando forse le città senza confini, dalla città diffusa a metropoli come Rio de Janeiro o Calcutta, vedono viere dentro i loro limiti i veri esclusi.
33. H. Rousso, *La dernière catastrophe: l'histoire, le présent, le contemporain*, Gallimard, Paris 2012, p. 37 e ss.
34. C. Galli, *Carl Schmitt e il realismo politico*, in "Hannah Arendt Center for Political Studies", 24 aprile 2020.
35. J. Lacan, *Il seminario su "La lettera rubata"*, in Id., *Scritti*, Einaudi, Torino, 1966. Seminario XII del 1964.
36. F. Julien, *op. cit.*, p. 27 e ss.
37. N. Stead, *The Ruins of History: Allegories of Destruction in Daniel Libeskind's Jewish Museum*, in "Open Museum Journal", n. 2, 2000, pp. 1-17.
38. Pentateuco 1, Genesi 1-11.
39. C. Galli, (a cura di), *C. Schmitt, Legalità e legittimità*, Il Mulino, Bologna 2018.
40. F. Brandi, *Connnaissance historique et usages politiques du passé*, in "Les cahiers du Centre de Recherches Historiques", n. 44, 2009, pp. 135-185.
41. D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sull'origine del presente*, il Saggiatore, Milano 2018.
42. F. Sanabria, *La nuit obscure du corps contemporain*, in "Sociétés", n. 1, 2020, p. 5-12.
43. E. P. Thompson, *49 The Politics of Theory*, in *People's History and Socialist Theory*, Routledge Revivals, London 2016, p. 396 e ss.

44. W. Benjamin, *I "Passage" di Parigi*, Einaudi, Torino 2010.

45. I. Tillerot, *Orient et ornement. L'espace à l'oeuvre ou le lieu de la peinture*, Édition Maison des Sciences de l'Homme, Paris 2018.

46. D. Roche, *Le peuple de Pris au XVIIIe*, Aubier Montaigne, Paris 1981.

47. L. Fournier, *Traditional Festivals*, in "Journal of Festive Studies", n. 1, 2019, pp. 11-26.

48. M. Heidegger, *Il linguaggio. In cammino verso il linguaggio* (1959), Mursia, Milano 1973.

49. *Arb'à rashè shaninim*, in *rosh ha-Shanà*, cap. 1, p. 1.

50. Ivi, p. 13.