

Pensiero giuridico e politico  
Saggi

*Collana diretta da Francesco M. De Sanctis*  
Nuova serie

31

CRIE

Centro di Ricerca sulle Istituzioni Europee  
dell'Università degli Studi  
Suor Orsola Benincasa





La città come spazio politico.  
Tessuto urbano e corpo politico:  
crisi di una metafora

a cura di  
*Giulia Maria Labriola*

Editoriale Scientifica

Publicato con il contributo dell'“Università degli Studi Suor Orsola Benincasa”  
di Napoli, nell'ambito del Progetto FIRB - Futuro in Ricerca (2012) -  
“TRA.M - Tra.sformazioni M.etropolitane. La città come spazio politico.  
Tessuto urbano e corpo politico: crisi di una metafora”.  
Codice CUP: B61J12000530008

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

ISBN 978-88-6342-999-2

© Editoriale Scientifica srl 2016

80138 Napoli via San Biagio dei Librai, 39

## Indice

LUCIO D'ALESSANDRO, <i>Prefazione</i>	IX
FRANCESCO M. DE SANCTIS, <i>Introduzione. Città, spazio, storia</i>	XI
GIULIA MARIA LABRIOLA, <i>Presentazione</i>	XLIII

### **I. Gli archetipi**

1. GIULIA MARIA LABRIOLA, <i>Trasformazione dello spazio urbano e strumenti del diritto. Una riflessione sull'esperienza di Parigi</i>	3
2. MASSIMO PALMA, <i>Infanzia democratica. Benjamin e i tipi politici berlinesi dal Second Reich alla fine di Weimar</i>	75
3. FRANCESCO D'URSO, <i>Il mito della 'Terza' Roma</i>	117

### **2. Le categorie giuridiche e politiche**

4. VALERIO NITRATO IZZO, <i>La città contemporanea come spazio giuridico</i>	155
5. MASSIMO PALMA, <i>Linee di lettura de La città di Max Weber. L'intrico del dominio non legittimo</i>	185
6. VALERIO NITRATO IZZO, <i>Alla ricerca di uno spazio per la giustizia nella città: sulle relazioni tra diritto e architettura giudiziaria</i>	239
7. FRANCESCA SCAMARDELLA, <i>La governance dei network delle città globali: una rilettura dei rapporti tra centro e periferia</i>	283

8. *Esperienze urbane. Cittadinanza e processi di soggettivazione politica e giuridica* 315
- a. MASSIMO PALMA, *Appunti su rivolta, conflitto, progetto e uso. Il politico ai margini della cittadinanza* 317
- b. VALERIO NITRATO IZZO, *La pratica urbana dei diritti: il diritto alla città come diritto ad avere diritti* 353

### 3. La cittadinanza e l'educazione

9. FABRIZIO MANUEL SIRIGNANO, *L'eclissi della cittadinanza attiva e lo sfarinamento dello spazio pubblico. L'implicito pedagogico-politico in Francesco Saverio Nitti* 393
10. LUCIA ARIEMMA, *La scuola come "palestra di democrazia" e di educazione alla cittadinanza* 411
11. PASCAL PERILLO, *Educazione metropolitana e prassi di cittadinanza. La militanza educativa nella città come spazio politico* 433
12. SALVATORE LUCCHESI, *Le città degli uomini. Epistemologia, pedagogia e politica in Gaetano Salvemini* 489
13. VASCO D'AGNESE, *Democrazia, esperienza e prassi educativa* 503
14. ILARIA DI GIUSTO, *Le competenze di cittadinanza tra normativa e pratiche pedagogiche* 521
15. FERNANDO SARRACINO, *Cittadinanza digitale. Dall'illusione della partecipazione alla necessità di una nuova literacy* 541

### 4. Spazi urbani, narrazioni, politiche

16. PASQUALE ROSSI, *Alle origini della città contemporanea: aspetti e interventi tra Napoli e l'Europa* 571

17. EMILIO GARDINI, <i>Sovrapposizioni: forma urbana, morfologia sociale</i>	619
18. STEFANIA FERRARO, <i>Welfare State. Note di campo sulle politiche sociali a Napoli</i>	643
19. CIRO PIZZO, <i>Lo spazio civile europeo. Per una genealogia</i>	673
20. STEFANIA FERRARO, <i>Margine. Tra espace conçu ed espace vécu in alcune aree del centro storico napoletano</i>	739
21. STEFANIA FERRARO, <i>UNESCO. Napoli tra rappresentazione e patrimonializzazione</i>	763
22. SERGIO MAROTTA, <i>Beni comuni. Cronistoria di un'esperienza napoletana: Acqua Bene Comune</i>	789
<i>Notizie sugli autori</i>	809



FRANCESCO M. DE SANCTIS

Introduzione. Città, spazio, storia\*

*Le temps n'est rien en soi, objectivement, il n'est rien qu'une idée à nous.*

PAUL LACOMBE

1. La storia, come sapere, è una ricerca che ha a che fare con lo spazio abitato dall'uomo<sup>1</sup> nel tempo che gli è spettato come costruttore di 'mondi'. Lo spazio disegnato dai luoghi dell'abitare, perciò, è la base su cui, soltanto, è pensabile la ricerca storica. E tale spazio – che la storiografia autoptica, a cominciare da Ecateo, considerava come il più necessario da vedersi con i propri occhi per poter compiere la ricerca (*histoire*) – solo apparentemente co-

\* Riprendo qui, con varie integrazioni e un diverso titolo, l'introduzione al seminario del CRIE (Centro per la ricerca sulle istituzioni giuridiche e politiche europee) *Cinema città architettura*, svoltosi in risonanza con questa ricerca. I testi seminariali sono ora pubblicati a cura di D. Cardone, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2016.

<sup>1</sup> Spazio qui non allude né a una forma apriori in cui l'io conoscente alloca l'apparizione dell'ente, né al costruito astratto generato da unità di misura identiche e immutabili che porterà alla "ragione cartografica" della geografia, intesa come riduzione della Terra a mera superficie e del mondo della vita a un "mondo di carta". Su quest'ultimo punto si v. Franco Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 10-11 e sgg.; nonché Id., *La crisi della ragione cartografica*, Torino, Einaudi, 2009, *passim*. Lo spazio qui è ciò di cui abbiamo timore nell'agorafobia e di cui abbiamo fame nella claustrofobia: la dimensione in cui si rende possibile apertura e chiusura, e la loro interazione nel confine in cui e su cui esse interagiscono. È ciò di cui l'occhio (sia come organo sia come metafora) ha bisogno per esperire la visibilità del mondo. *Lucas*, radura aperta nella selva dal fuoco vomitato dal leone ucciso da Ercole (Vico) – l'eroe politico per eccellenza. Spazio inteso, infine, come il potere radiante dei luoghi in cui si declina l'abitare dell'uomo.

stituisce una base immobile, permanente sui tempi lunghi della 'storia' naturale, sulla quale si svolge la vicenda o accadono gli eventi che la storia vuole indagare. Tale base o fondamento è immobile solo e finché l'indagine resta alla dimensione fisica, poco disturbata dalla temporalità che spetta all'umanità che indaga. Ma nel momento stesso in cui quello spazio è indagato come spazio abitato, esso entra in rapporto con i luoghi che si determinano attraverso l'abitare pulsante dell'uomo; abitare che ha disegnato lo stesso spazio. E tale rapporto mobilita quello spazio, lo connota in diverse maniere a seconda delle diverse 'localizzazioni' e delle relazioni che esse stabiliscono tra loro disegnando e ridisegnando lo spazio di cui sono matrice.

Fondare città è un atto storico supremo che ridisegna in maniera radicale lo spazio attraverso l'*Einrichtung* che 'istituisce' e 'dispone', aprendolo alla domanda della storia. La città porta a compimento il primo abitare dell'uomo (la "rivoluzione urbana" di Vere Gordon Childe) come costruzione complessa di mondo, elemento costitutivo del quale diventerà la storia<sup>2</sup> nella sua duplice accezione: oggettiva e soggettiva, *res gestae* e *historia rerum gestarum*. «In questa riunione dei due significati in un solo termine noi dobbiamo vedere qualcosa di più e di meglio che un risultato estrinseco del caso: dobbiamo scorgervi la verità che la narrazione della storia appare contemporaneamente alle azioni e agli eventi storici. È un intimo sostrato comune che le spinge entrambe alla luce»<sup>3</sup>. È opera della città affiancare al mito la storia<sup>4</sup>, come pro-

<sup>2</sup> «Ma la città non dice il suo passato, lo contiene come le linee d'una mano, scritto negli spigoli delle vie, nelle griglie delle finestre, negli scorrimenti delle scale, nelle antenne dei parafulmini, nelle aste delle bandiere, ogni segmento rigato a sua volta di graffi, seghettature, intagli, svirgole», Italo Calvino, *Le città invisibili*, in Id., *Romanzi e racconti*, vol. II, intr. C. Milanini, Milano, Mondadori, 2004, *La città e la memoria*. 3. p. 365.

<sup>3</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. G. Calogero e C. Fatta, vol. I, *La razionalità della storia*, III (*Il corso della storia del mondo*), 2. *L'inizio della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 167.

<sup>4</sup> In una visione che oggi definiremmo 'materialistica', la nascita della storia è legata, da Platone nel *Crizia*, alla (ri)fondazione delle città che mettevano

duzione di ‘fatti’ (*erga*, ma anche *pragmata*) che esigono narrazione (nella speranza, all’inizio, che Mnemosyne<sup>5</sup> possa farsi ‘maestra’, in seguito, invece, che la storia potesse contribuire alla migliore conoscenza del presente attraverso quella del passato), perché quei fatti sono già storia, ossia movimento indirizzato verso una finalità destinale legata all’ethos di una comunità in cui si riconoscono, in un processo di rigenerazione, una pluralità di comunità che hanno deciso un destino comune. «Ainsi la cité n’est pas un assemblage d’individus: c’est une confédération de plusieurs groupes qui étaient constitués avant elle et qu’elle laisse subsister»<sup>6</sup>. Ma mentre questa ‘cittadinanza’ corpuscolare si costituisce con lentezza, attraverso un lungo travaglio che porta alla comunità di comunità<sup>7</sup>, la *ville* – «lieu», «domicile», «sanctuaire»<sup>8</sup> – nasce come Venere. L’atto fondativo della città (il rito<sup>9</sup>) è un atto puntuale di suprema lo-

fine, con quell’‘autarchia’ che ne caratterizza il movente-finalità, l’indigenza della “stirpe montanara” (unica sopravvissuta ai diluvi), che rendeva i superstiti delle catastrofi naturali indifferenti agli *erga* dei predecessori (*Crizia*, 3d-e).

<sup>5</sup> *Crizia*, 2d.

<sup>6</sup> Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique*, préf. F. Hartog, intr. B. Karsenti, L. III, *La cité*, chap. 3, *La cité se forme*, Paris, Flammarion (Champs classiques), p. 186.

<sup>7</sup> Questo processo nella città antica, per Max Weber, è determinato da due fenomeni che ne definiscono la peculiarità occidentale: *Synoikismos* e *Verbrüderung*, l’‘affratellamento’ tra individui, in particolare, già presente nella città greca, è il collante più significativo della comunità cittadina medievale, dove il pasto in comune è diventato la ‘comunione’. Max Weber, *Economia e società. L’economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito*, vol. V, *La città*, Testo critico della Max Weber-Gesamtausgabe a cura di W. Nippel, ediz. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2016<sup>2</sup> (2003), pp. 31 sgg.

<sup>8</sup> Cfr. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, cit., chap. 4, *La ville*, p. 193.

<sup>9</sup> Nella città, come ‘forma simbolica’ di cui gli antichi furono costruttori coscienti, il rito di fondazione, che si ripete in ogni sua ricorrenza anniversaria, testimonia la cura con cui la ‘localizzazione’ della città rappresenta universalmente anche un’introiezione dell’ordinamento del ‘*kosmos/mundus*’ che, per Joseph Rykwert, obbedisce a un bisogno psico-antropologico rinvenibile anche in insediamenti umani più elementari (casa, villaggio) nonché conservato pervicacemente dalla forma urbana, in una lunghissima durata, anche nell’assoluta rimozione della consapevolezza di quel bisogno originario. Joseph Rykwert, *L’idea di*

calizzazione, una decisione, che, perciò, muta *ipso facto*, con il suo ‘taglio’, la qualità e la configurazione dello spazio in cui e per cui opera, sia quello lasciato all’esterno sia quello inscritto dentro al confine. Al cui interno si ha cura di far ricadere la terra mossa dall’aratro, inclinato in maniera che nulla di questo spazio (*usque ad sidera et usque ad inferos*) resti fuori dalla localizzazione della città perimetrata dalla sacralità del solco (la città è coabitazione con dèi ctonî e solari), che definisce l’inizio dell’estraneità, non più legata solo al sangue, alla stirpe ma, appunto, a una comunità di destino (*koinonia politike*). E tale immediatezza della fondazione è considerata un fatto irrefutabile ancora da Platone, Aristotele, Cicerone *et al.*, che si dilungano sulla necessità, per i ‘fondatori’, di una buona scelta territoriale<sup>10</sup> per ‘far luogo’ a una buona città; che è buona

città. *Antropologia della forma urbana nel mondo antico*, trad. it. (di *The Idea of Town*) a cura di G. Scattoni, Milano, Adelphi, 2002, *passim*.

<sup>10</sup> Nel *Corpus Hippocraticum* troviamo, in *peri aeron hydaton topon*, la grammatica di una buona localizzazione che rende le città – ma anche i loro territori, chiamati poi ‘continenti’ (Asia, Africa, Europa) – più o meno adatte alla salute fisica e psichica dell’uomo, ma tutte fondamentali per la formazione della competenza del medico che, in una necessaria periegesi, deve farsi interprete di tutte le relazioni da cui risulta la *physis* delle diverse malattie e il carattere delle diverse popolazioni. A tal riguardo, dopo le valutazioni molto favorevoli dell’ampiezza, amenità e feracità dei luoghi asiatici a confronto di quelli europei, sul versante ‘etnologico’ (*peri ton ethneon tes morphes*) emerge l’inferiorità dell’Asia all’Europa. Inferiorità fisica (dovuta proprio a ciò che, dal punto di vista del trinomio usato per l’indagine, fa sì che “Ogni cosa [...] nasce più bella e più grande nell’Asia (*poly ... kalliona kai meizonta panta gignei en te Asie(i)*), il paese è più fecondo e i costumi degli uomini più gentili e più miti (*he te chore tes chores hemerotere ka ita ethea ton anthropon epiotera kai euorgetotera*)» (53, 4) che rende gli asiatici meno ardimentosi, più imbelli e tardi di mente degli europei; ma soprattutto inferiorità politica: «Gran parte dell’Asia infatti è retta a monarchia (*basileuetai*). Laddove gli uomini non son signori di sé stessi e delle proprie leggi (*hoku de me autoi heoyton eisi karteroi [oi] anthropoi mede autonomoi*), ma soggetti a despoti (*alla despozontai*), non pensano già a come addestrarsi alla guerra (*ou peri toutou autoisin ho logos estin, hokos ta polemaaskesosin*), bensì a come sembrare inetti a combattere (*all’hokos me doxosi machimoi einai*) [...] sicché se anche qualcuno per natura è valoroso e magnanimo, la sua mente viene corrotta dalle istituzioni (*hoste kai ei tis physei pefphyken andreios kai eupsychos, apotrepesthai ten gnomen hupo ton nomon*)” (64, 4-5 e

se fa storia, ossia se compie gesta capaci di creare un nuovo campo di forze in grado di ridefinire lo spazio per un nuovo mondo. *Erga* che meritano il ricordo, nel 'mondo' e per il 'mondo' costituito nello spazio da essa istituito, in ogni 'adesso' che accadrà<sup>11</sup>. Il tempo è storico come misura del potere radiante dei luoghi che hanno prodotto lo spazio del mondo abitato, misura del loro riscaldarsi e raffreddarsi riconfigurandolo, perciò misura di un movimento che mima la vita intesa come nascita-crescita-morte: «ricambio organico con la natura».

Tucidide è molto chiaro nel suo proemio: senza *oikoumene* non si lascia traccia di sé; sprovvisti di mura difensive (*ateichiston*) si è in balia della sopraffazione e sempre disponibili a migrare, soprattutto dove le terre siano naturalmente fertili. Il privilegio dell'Attica, per Tucidide, in vista della sua storia futura, determinata dall'*asty-polis* (localizzazione-ordinamento) Atene, fu proprio quello di essere una terra povera che, da un lato costrinse gli abitanti ad averne cura e a darsi da fare per poterci vivere e, dall'altro lato, non attrasse predoni ma migranti. Fino alla guerra di Troia i Greci, dispersi, non si distinguevano dai barbari e, come dimostra l'ascolto di Omero, non avevano ancora un nome che li accomunasse: ciò perché ancora «non [...] avevano compiuto alcuna impresa riuniti tra loro (*ouden [...] allelon athrooi epraxan*)» («non avevano fatto nulla insieme») (I, 3, 4). È il tessuto di relazioni reso possibile dall'esistenza delle città che inaugura il tempo della storia: tempo in cui si fanno (*prassein*) 'insieme' cose (*erga*) degne di essere ricordate, e narrate non più in maniera favoleggiante (*me mythodes*), ma nel modo atto a far vedere

6-7), la traduzione cit. è da Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino, UTET, 1976, *Le arie, le acque, i luoghi* (pp. 199-209), p. 215 e p. 219.

<sup>11</sup> E tuttavia «è della città come dei sogni: tutto l'immaginabile può essere sognato ma anche il sogno più inatteso è un rebus che nasconde un desiderio, oppure il suo rovescio, una paura. Le città come i sogni sono costruite di desideri e di paure, anche se il filo del loro discorso è segreto, le loro regole assurde, le prospettive ingannevoli, e ogni cosa ne nasconde un'altra. [...] Anche le città credono d'essere opere della mente o del caso, ma né l'una né l'altra bastano a tener su le loro mura. D'una città non godi le sette o settantasei meraviglie, ma la risposta che dà a una tua domanda», I. Calvino, *Le città invisibili*, cit., pp. 391-392.

con chiarezza (*saphes skopein*) i ‘fatti’ passati – difficili da discernere e da interpretare – per poter poi agire, in circostanze analoghe, nel miglior modo possibile alla fallace natura umana. Natura che, permanendo identica, rende valida per sempre l’opera dello Storico.

Erodoto, poi, collega ancor più chiaramente la storia alla costruzione di città (*asty*): «andrò avanti nel mio discorso (*probosomai es to proso tou logou*), trattando delle città degli uomini (*astea anthropon epexion*) delle piccole al pari delle grandi. Quelle infatti che un tempo erano grandi, di esse la maggior parte son diventate piccole; mentre quelle del mio (tempo) che sono grandi, prima erano piccole. Essendo perciò consapevole (*on epistamenos*) che la buona sorte degli uomini (*ten anthropeion [...] eudaimonien*) non resta mai nello stesso luogo, ricorderò [manterrò la memoria] (*epimnesomai*) in egual maniera le [delle] une e le [delle] altre» (I, 5).

Ma per aversi ‘storia’ nella sua duplice determinazione, l’accadere e la mutevole coscienza delle cause, colpe, ragioni (*aitiai*) che si manifesta nella narrazione dei ‘fatti’ che lo costituiscono, è necessario un ‘urto’ o uno slancio che mettano alla prova la compattezza conseguita dalla comunità abitante. La città è ben costituita se le ‘parti’ che abitano la *polis* sono ben articolate nello spazio che recinge e ben armonizzate nelle relazioni reciproche (e ciò rende buona la *politeia* sul fondamento di una buona localizzazione); ma è *polis* soprattutto se sa uscire dalla sua *chora* e affrontare il *polemos* nello spazio determinato e aperto dalla relazione dei suoi ‘luoghi’ interni (pacificati) con i luoghi esterni (polemici) a partire da quelli confinanti. Ciò che tiene insieme *polis* e *polemos* – governare e affrontare la molteplicità che abita la città e la minaccia dall’esterno – è la custodia e la cura delle parti interne allo spazio delimitato e iscritto dalla città e la conquista o la buona relazione con i luoghi che costituiscono lo spazio a essa esterno. E ciò «soprattutto se – come scrive Aristotele – la città deve condurre una vita politica e non monotica»<sup>12</sup>. Unificazione di parti e inglo-

<sup>12</sup> *Politica*, 1265a, 21–22 (*proton men ei dei ten polin zen bion politikon, me monotikon*).

bamento di luoghi, non unità indifferenziata né autoreferenzialità localistica: il luogo della politica ha da irradiarsi costruendo lo spazio della storia.

Perché nasca la storia, dunque, non basta la città, è necessaria anche la guerra. Questa è la ragione per cui Hegel, pur riconoscendo ai Cinesi una grande accuratezza annalistica, considera lo spazio della Cina chiuso alla storia e i Cinesi fuori dalla sua termodinamica. Come gli Indù che mancano anche di una memoria precisa del loro passato o gli 'enigmatici' Egiziani che esprimono architettonicamente il loro spirito, mancando di un linguaggio adatto alla chiarezza necessaria alla *narratio rerum gestarum*. E in tutti i casi, i territorî e la loro configurazione antropica sono costitutivi della grammatica della filosofia della storia che parte dai luoghi del suo silenzio. La vera storia, quella capace di farsi universale, dunque, può iniziare solo con un'apertura (urto, *Stoß*) che schiuda gli spazi mettendo a confronto e ibridando 'mondi', i diversi modi della loro costituzione. E, infatti, essa inizia con lo scontro tra la città e l'impero, i due 'modi' contrapposti in cui il mondo antico, lasciandosi dietro la preistoria, riesce a realizzare l'unità dello Stato in opposte, immediate determinazioni. Perciò la storia si avvia con la guerra non tanto tra Greci e Persiani quanto tra Persia e Grecia come due diversi 'compimenti' che mettono in relazione, con la guerra, l'Asia che tramonta e l'Europa che sorge, obbedendo alla vocazione dello Spirito a muoversi da Oriente a Occidente, soffiando con la guerra sui luoghi 'caldi' del suo sviluppo. Un sorgere e un tramontare che, trascorre su 'mondi' diversi, e perciò su modi differenti di intendere l'abitare umano sulla Terra.

Nelle guerre persiane l'Oriente entra in contatto ostile col florido Occidente. La necessità ha deciso la gran lotta a favore dell'Occidente. La vittoria non fu una grazia del destino: essa fu determinata in parte dal valore, in parte dall'amor di patria, ma in parte anche dal grande interesse dello spirito del mondo. Anche in seguito molti popoli coraggiosi entrarono in guerra e sacrificarono tutto per la patria, e tuttavia non acquistarono la gloria che circonda la vittoria dei Greci sui Persiani: questa infatti è nel grande interesse del destino per il fiorire dell'Occidente [...] Ma qui non è soltanto da ammi-

rare il valore, il genio e il coraggio: qui sono unici nella loro specie il contenuto, l'effetto, il successo. Tutte le altre battaglie hanno un interesse più particolare: l'immortale fama dei Greci è invece giustificata a causa della grandezza di ciò che essi salvarono. Nella storia del mondo deve decidere sulla gloria non l'eroismo formale, non il cosiddetto merito, ma il valore della cosa<sup>13</sup>.

Se Erodoto rappresenta, nella sua *histories apodexis*, il costituirsi dello spazio 'comune' della grecità, Tucidide invece descrive la 'scissione' di questo spazio in vista di una ricomposizione di tipo egemonico in capo a una delle due città che 'necessariamente' si vengono a contrapporre per un dominio che tende alla riunione di due destini diversi: terra e mare, democrazia e oligarchia, commercio e agricoltura, raffinatezza e virtù, teoria e prassi, misura e dismisura. La scissione della Grecia tra Atene e Sparta agisce come una dissociazione elettrolitica che polarizza le diverse città dell' 'ecumene' greca tra le due capitali, provocando una guerra di dimensione e intensità inaudite: «Fu il più grande sconvolgimento (*kinesis gar aute megiste*) prodottosi nel mondo greco (*de tois Hellenin egeneto*) e, in certa misura, in quello non greco (*kai merei tinton barbaron*): insomma per la gran parte dell'umanità (*os de eipein kai epi pleiston anthronon*)»<sup>14</sup>. Questo è il 'movimento' che attizza la storia, per i suoi primi Scrittori, un movimento che costruisce e demolisce luoghi, riempiendo lo spazio storico di 'macerie', materiali per la costruzione di nuovi mondi a-venire. Quelle macerie su cui, secondo Hegel, bisogna piantare i piedi, per tessere una teodicea che non abbassi lo sguardo dinnanzi al Male che, con l'Uomo, costruisce e abita il Mondo.

Il *polemos*, dunque, è essenzialmente un movimento, una cinesi che arrischia i luoghi, amplia o riduce o distrugge uno spazio di

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni*, cit., vol. III, *Il mondo greco-romano*, P. II (*Il mondo greco*), Sez. III (*L'affermazione storica dello spirito greco*), pp. 108 e 110. Così Hegel 'comprende' il discorso di Temistocle: «Non siamo stati noi, infatti, a compiere questa impresa, ma gli dèi e gli eroi, i quali non hanno tollerato che un uomo solo dominasse sopra l'Asia e l'Europa»: Erodoto, VIII, 109.

<sup>14</sup> Traduzione di L. Canfora.

soggiorno collettivo. Esso si distingue dalla pirateria e dalle razzie dei predoni perché è sorretto da una *technè* che presuppone la *polis* come 'forma di vita' possibile solo nella città costruita. La *polemikè technè*, infatti, tra le *technai* donate agli uomini, è l'unica che proviene dagli dei. Anzi è il segno del perdono di Dio per la colpa di Prometeo, la cui astuzia fraudolenta ha salvato la natura difettiva dell'uomo attrezzandola alla *trophè*, senza però fornirgli il sapere della *koinonìa* a lui confacente, cioè la *koinonìa politikè* che fa del costruttore di luoghi (case, templi e altari), dissipati nello spazio, anche un cittadino.

Provvisi in questo modo [delle *technai* derivanti dal fuoco saputo da Efesto e dagli altri saperi di Atena], da principio gli uomini abitavano sparsi qua e là (*anthropoi okoun sporades*), e non esistevano città (*poleis de ouk esan* [= il 'costruito' dell'abitare ancora non era pervenuto all'ordine della *polis*]). Pertanto perivano ad opera delle fiere, giacché erano molto meno potenti (*asthenesteroi*) di esse: l'arte che essi possedevano (*he demiourgikè technè autois* [= la traduzione qui perde l'elemento propriamente 'costruttivo' della tecnica più originaria]) era per loro un adeguato aiuto a procurarsi il nutrimento (*trophèn*), ma non era sufficiente alla guerra contro le fiere. Infatti, essi non possedevano ancora l'arte politica (*politikèn gar technèn oupò eichon* [= il verbo, che è corretto tradurre con possedere, ha anche il senso del possesso interiore ossia della 'conoscenza' e della 'capacità']), di cui l'arte della guerra è parte (*hes meros polemikè*). Pertanto, essi cercavano di raccogliersi insieme e di salvarsi fondando città (*ktizontes poleis* [= *ktizo* ha anche il senso di 'costruire', 'edificare' anche se qui il primato spetta a 'fondare']); ma allorché si raccoglievano insieme, si facevano ingiustizia l'un l'altro, perché non possedevano l'arte politica, sicché disperdendosi, nuovamente perivano<sup>15</sup>.

Così Platone fa raccontare a Protagora l'origine della città e la nascita della 'politica' come una *technè* (per Platone molto problematica se paragonata alle altre) che ha due versanti: uno esterno (difensivo) 'polemico' e uno interno (pastorale) 'armonico'. Se

<sup>15</sup> *Prot.*, 321, B, trad. C. Marcellino.

l'estroversione della politica acquisisce una modalità pleonettica, e cioè meramente offensiva, questo è sintomo di malattia della *polis*: la guerra come ostentazione di potenza è 'brutta' (*kakos*) come 'brutti' sono i 'rematori' del Vecchio oligarca, ma per Platone è anche segno che la *polis* è mal governata e mal educata, è 'infelice'. Se, invece, all'interno della *polis*, l'energia della *koinonia* è abbandonata al conflitto nativo che attraversa il singolo e i gruppi primari e, quindi, la *polis* tutta, si ha il sintomo di una patologia ancora più grave: la *stasis*. Che relazione c'è tra *polemos* e *stasis*? Se certamente il *polemos* è una *kinesis*, un 'movimento', perché il conflitto armato dentro le mura, la ribellione o la guerra civile tra fazioni, è *stasis*? La contezza che si ha ancora<sup>16</sup> quando Platone parla di *stasis* [o i romani di *seditio* = se(d)-itio = andare presso di sé e perciò appartarsi, dividersi per poi scontrarsi; Cicerone la definisce (cfr. *Resp.* 6, 1, 3) «ea dissensio ciuium, quod seorsum eunt alii ad alios, seditio dicitur»] è che si alluda proprio a un blocco della vita politica (buona o cattiva), un arresto ('stare') della necessaria *metabole* per il venir meno della *koinonia politike*: una sospensione, una sorta di 'morte' della *polis* dovuta allo 'stare' delle parti nella loro separatezza, nel loro confrontarsi senza armonizzarsi: nel loro non prendere più parte al tutto che si è frantumato. Sospensione, tuttavia, da cui si può anche rinascere. La rinascita in genere corrisponde all'avviarsi di un nuovo ciclo sull'arco della circonferenza del tempo che, di stazione in stazione (*stasis*), conduce verso l'origine (*arche*) per riprendere nuovamente il cammino. Ma lo storico sa che *stasis* e *seditio* non possono essere ridotte a una semplice determinazione degenerativa: il passaggio greco dalla monarchia alla democrazia di cui Atene è il 'luogo' per eccellenza, o la romana *constitutio rei publicae*, che Livio ci racconterà in un continuo alternarsi di guerre e sedizioni, hanno, anche nel conflitto tra cittadini, un mezzo di rinnovamento di energie storiche, un riattizzarsi del calore radiante di potenza storica che attinge alle riserve endogene

<sup>16</sup> Erodoto, *Storie*, VIII, 3: «la discordia intestina è tanto più dannosa d'una guerra sostenuta concordemente, quanto la guerra è più rovinosa della pace (*stasis gar emphylos polemou homophroneontos tosouto(i) kakion esti oso(i) polemou eirenes*)».

dei grandi popoli, fatti grandi soprattutto da buone costituzioni<sup>17</sup>. Riserve che, tuttavia, sono destinate a consumarsi fino all'esaurimento di ogni energia, allo spegnimento o raffreddamento della 'localizzazione' produttiva di spazio e mondo.

Questa visione di fondo crea un nesso tra le diverse "forme di vita politica" (*politeiai*) che, pur enunciabili in astratto come forme pure, si generano o degenerano l'una dall'altra, accavallandosi nella storia reale. È convinzione diffusa, e Platone e Aristotele non fanno eccezione, che la *politeia*, proprio perché è una forma di vita ha una sua *metabole*, più o meno necessaria, che determina una successione quasi-logica tra le loro diverse strutturazioni. Il termine *metabole* come "mutamento politico" è in Tucidide (ad es. 6,17,2; 8,98, 1), come anche l'idea che la *politeia*, per essere buona, deve essere una *xygkrisis*, ossia una mescolanza che arrivi a una vera e propria codeterminazione (fusione di 'forme', ma cooperazione di 'parti') di ciò che si fronteggia nella *polis*: gli *oligoi* e i *polloi*. Nel Libro VIII, sugli effetti della disfatta dell'impresa siciliana, allorché Tucidide commenta il passaggio dai Quattrocento ai Cinquemila, così scrive:

E fu in questo primo periodo che, almeno ai miei tempi, gli Ateniesi sembrano essersi dati un governo davvero eccellente (*Athenaioi phainontai eu politeusantes*), giacché si ebbe allora una fusione di oligarchia e democrazia improntata a moderazione (*metria gar he te es tous oligous kai tous pollous xygkrisis egeneto*) [8, 97, 2]<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> V. in Polibio, *Historiai*, il famosissimo L.VI.

<sup>18</sup> Né può dimenticarsi la definizione della 'democrazia' periclea: «*egigneto te logou men demokratia, ergo de hupo tou protou andros arche* (= Di nome era una democrazia, di fatto però il potere era nelle mani del primo cittadino)» (II, 65, 9-10, trad. it. L. Canfora). Sull'*Epitaffio* di Pericle (II, 35-46) il compianto Domenico Musti (che traduce il passo citato «Era democrazia a parole, formalmente, ma nella sostanza era il governo del *prótos anér* (= 'primo uomo' o 'uomo migliore')» costruì la sua ricerca sulla "teoria della democrazia" come costruzione teorica già compiuta ai tempi di Tucidide. Ciò contro la convinzione dominante, che considerava la democrazia una condizione di vita politica vissuta più che pensata. Domenico Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1997, per la trad. riportata si veda p. 184.

2. «Sono certo che *Raum* («spazio») e *Rom* («Roma») sono la stessa parola»<sup>19</sup>. E Roma è anche il luogo in cui prende corpo l'idea di *res publica*, il luogo da cui si apre un nuovo spazio della storia. Diversamente da *polis* e *politeia* la nozione di «*res publica*», e per alcuni versi quella di «*civitas*», non permette la stessa 'plurivocità' con cui si potevano dire *polis* e *politeia*. *Res publica* si dice con una sola 'costituzione'<sup>20</sup>, ma anche *civitas* risulta da una determina-

<sup>19</sup> C. Schmitt, «*Raum*» e «*Rom*». Sulla fonetica della parola «*Raum*», in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, a cura di G. Maschke, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, p. 259.

<sup>20</sup> *Con-stitutio* si muove su un piano semantico completamente diverso da *politeia*: infatti nessun *civis* ha *constitutio* (se non in quanto singolo organismo vivente in vista della salute) mentre il *polites* (che ha la sua 'costituzione' fisica e morale) ha anche *politeia*, come la *polis* che lo individua e determina dentro l'antropologia normativa dell'"animale politico". In questo contrasto, semantico e concettuale, si situa la differenza prima tra *politeia* e *constitutio*. La *constitutio* di un *coetus*, di una *societas*, di una *civitas* è una 'misura' e una 'mistura' di vincoli, possibilità e opportunità dischiudibili e graduabili attraverso la con-vivenza, basati sulla cooperazione sincronica ma soprattutto diacronica dei *cives* in quanto 'autori' della *civitas*. La *politeia* invece è il nome di una forma di vita specifica (ma al tempo stesso riassuntiva dell'umano) del singolo o della *polis*. Perciò si può affermare, come fa Aristotele, «*pollachos gar tes poleos legomenes*» (1276a 23-24), «*eiper gar esti koinonia tis he polis, esti de koinonia politon politeias*» (1276b 1-2): pur se in molti modi diversi si può definire la *polis*, essa è sempre e comunque una comunità e specificamente una comunità di vita politica (*politeia*) dei cittadini. Dovendo rendere tali affermazioni in latino, il termine più vicino a *polis* è *civitas* (non ostante l'eterogeneità etimologica nei confronti dei due modi di intendere il cittadino), ma, posto che si possa rendere facilmente in latino *koinonia*, come tradurremmo, poi, *koinonia politon politeias*? Impensabile sarebbe *communitas civium constitutionis*? Se non impensabile sarebbe diverso il senso, che qui indicherebbe più una *res publica* – e, dunque, un modo specifico e singolare di essere della *civitas* – che non un suo modo universale di essere. Dove, appunto, è caratteristico della *res publica* essere prodotto di una costituzione come processo, anche storico, dal quale nessuno, sia individualmente sia collettivamente, nei gradi negli ordini e nei corpi che 'costituiscono' appunto la *civitas*, può tirarsi fuori. E solo questo modo di essere fa della *civitas* anche una *res publica*. Quindi, se anche *civitas* potesse dirsi in molti modi, certamente non potrebbe dirsi universale per ogni *civitas* il suo essere *res publica*. Non è il modo di essere della *politeia* che rende *polis* la *polis* (perché dove c'è *polis* c'è sempre anche *politeia*), mentre è il modo di essere della

ta relazione innanzitutto tra *cives*, ma poi anche con spazi, luoghi, storie e soprattutto dèi. Manca in latino un sinonimo di politica (e dei suoi derivati). La *civitas* (per la sua origine da *civis*<sup>21</sup> da cui si ri-

*constitutio* che rende *res publica* la *civitas*. Anzi, la stessa *res publica*, per essere *diuturna* deve essere *bene constituta*, dal momento che la durata nel tempo è l'indice della buona costituzione. Quindi non solo il *constituere* è un "rem (nel senso anche di 'possesso', 'bene' o 'proprietà') *facere*" o "gerere" o "agere" che tiene insieme verso un fine i cittadini nel succedersi delle generazioni, ma è un 'fare' molto specifico, se capace di rendere effettivamente *publica* la *res*. Nella *constitutio rei publicae*, dal punto di vista normativo e non descrittivo, è in primo piano il perseguimento, calcolato (*ratio, norma, consilium*) in relazione alla contingenza della 'fortuna', di un equilibrio (di poteri, di 'ordini', di dignità, di *munera* e di tutte le relazioni compatibili con la convivenza pacifica) bisognoso di cura (del senato, dei magistrati, del popolo), affinché sia capace di fronteggiare il tempo con il ritmo diverso che il suo trascorrere assume rispetto agli elementi conservativi o innovativi della *res publica*: equilibrio tra il passato e il rischioso infuturarsi del presente, in Cicerone, tra gloria passata, decadenza presente e auspicata rigenerazione futura. Nella seconda (*politeia*) è in primo piano essenzialmente la differenza con la *despoteia* (anche la monarchia – che i latini chiamano *regnum* – è una delle *politeiai* possibili). *Res publica* è traduzione approssimata di *politeia* solo in quanto opposta a 'dispotismo' o alle condizioni eccezionali che esigono dittatura (o anche *interregnum*) ossia sospensione della 'misura' istituita dal *con-stituere*.

<sup>21</sup> In *Etymologiae sive origines Isidori Hispaniensis Episcopi*, nel L. IX, IV, 2 legiamo: «Cives vocati, quod in unum coeuntes vivant, ut vita communis et ornatio fiat et tutior», definizione che molto bene viene resa in italiano «I *cives*, ossia i *cittadini*, sono così chiamati in quanto *coeuntes vivunt*, ossia *vivono insieme*, perché la vita in comune diventi più gradevole e sicura» (trad. it. cit.) Tuttavia, dal punto di vista concettuale, sarebbe opportuno tradurre anche valorizzando «in unum coeuntes vivant». Ad es. «cittadini sono chiamati perché vivono muovendosi (procedendo) insieme in uno stesso luogo al fine di rendere la vita (che attraverso quel procedere insieme si è fatta) comune al tempo stesso più fornita del necessario e più protetta (valorizzando l'origine di *tutior* da *tueri* nel senso del prendersi cura più del 'se (= sine) cura')». In questa ricostruzione è da porre in evidenza che Isidoro parte dal plurale: *cives*, quasi che l'etimologia non avrebbe potuto aspirare alla correttezza se fosse stata riferita al singolo *civis* che, pertanto è tale solo dentro un *co-ire* in uno spazio localizzato: ossia il suo essere in una relazione costante e non casuale dentro l'unità della pluralità *cives*. Da ciò risulta che (ivi, L. XV, II, 1) «Civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus, id est ab ipsis incolis urbis [...] Nam urbs ipsam moenia sunt, civitas autem non saxa, sed habitatores vocantur». Su tale etimologia sembra concordare Benveniste, *Il*

cavano anche gli aggettivi) non produce una parola astratta che ne significhi e designi il tipo di vita che le è propria come il termine greco 'politica' e tantomeno troviamo un sostantivo come 'politico' (le cui caratteristiche sono riassunte da Cicerone nel buon oratore).

Nel *De republica* e nel *De legibus* Cicerone espone una teoria della costituzione riassumibile nella seguente esortazione affinché: «nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et iuris et officii et muneris, ut et potestatis [la *potestas* esercitabile effettivamente a causa della titolarità dell'*imperium*] satis in magistratibus et auctoritatis in principum consilio et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem rei publicae conservari statum» (*de rep.* II, 33, 57) e poco più sotto leggiamo «contra consulare imperium tribuni plebis [...] constituti» (58) che marca la complessa tensione tra *imperium* e *libertas*.

Nel suo tramonto corrusco la definizione di repubblica suona: «est [...] res publica res populi, populus autem non omnium hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus». Precisa corrispondenza tra *publicus* e *populus*: si può definire pubblica soltanto una *res* che si riferisca al popolo in genitivo, ossia nel senso generativo della paternità. Ma cosa è necessario affinché si possa determinare tale relazione generativa? È necessario che «degli uomini» non «procedano insieme» (*co-ire*) come un gregge (*cum-grex*= *congrego*) radunatosi per un qualche fine casuale (*quoquo modo*), bensì che si realizzi una relazione (*societas*) attraverso cui, in uno spazio determinato, una moltitudine condivide i benefici (*coetus multitudinis ... sociatus*) di un diritto consapevolmente partecipato (*cum-sentio*) e di una corrispondenza reciproca di vantaggi e di esperienza (*utilitatis [utor genera sia utilis sia usus] communione*). Dunque perché ci sia *res publica* è necessario che ci sia un popolo il quale, in quanto

*vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (Ed. de Minuit, Paris 1969), vol. I, L. III, cap. IV, *philos*, pp. 257 sgg.; cap. VI, *Città e comunità*, pp. 278 sgg. Nonché Id., *Problemi di linguistica generale* (Gallimard, Paris 1966), vol. II, P.VI (= *Lessico e cultura*), cap. XX, *Due modelli linguistici della città*, pp. 307 sgg.

strutturato attraverso un *ius* condiviso e su rapporti di dare e avere compensativi per tutti, percepisca e voglia questa *res* come propria creatura, della cui vita è partecipe. Il popolo, dunque, è il presupposto della *res publica* che, come ogni presupposto, oscilla tra il prima e il dopo sia nella temporalità logica sia in quella cronologica<sup>22</sup>. E ciò nel senso che senza popolo, nell'accezione istituzionale definita da Cicerone, non si può avere repubblica, ma, e soprattutto, il popolo resta il punto di riferimento necessario e costante nel tempo per poter definire l'esistenza o meno della *res publica*: esistenza che si verifica proprio con il metro della costituzione. Il popolo infatti, perché possa dirsi tale, necessita di una doppia costituzione: una spaziale, l'*urbs*<sup>23</sup> e una socio-politica, la *civitas* che deve configurarsi come conclusiva *constitutio populi* per potersi definire *res publica*. Al successivo I, 26, 41 leggiamo: «hi coetus igitur hac [...] causa instituti, sedem primum certo loco domiciliorum causa *constituerunt*; quam cum locis manumque saepsissent, eius modi coniunctionem tectorum oppidum vel urbem appellaverunt delubris distinctam spatiisque communibus, omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis qualem exposui, omnis civitas, quae est *constitutio* populi, omnis res publica, quae, ut dixi populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit. Id autem consilium

<sup>22</sup> Una domanda che la storiografia si è posta, ma che interessa anche la teoria è se nella concezione romana il popolo sia il *prius* rispetto alle 'sue' magistrature o le magistrature siano il 'prius' del proprio popolo: il popolo è considerato figlio delle magistrature? Dal modo in cui la storia viene narrata, sia da Cicerone sia da Livio, appare con una certa chiarezza che il popolo romano è una creazione (*institutio*) progressiva; che inizia con la fondazione della città e continua ad opera dei re e del senato, almeno fino alla cacciata di Tarquinio il Superbo. Ma la stessa storia repubblicana della città è descritta come un continuo rimaneggiamento (*sinecismo* e distribuzioni in tribù, curie, centurie, classi ecc.) della popolazione per la determinazione del popolo dei cittadini come l'«istituzione» costitutiva della *res publica*.

<sup>23</sup> In *de officiis*, là dove (L. II) in primo piano è il tema dell'*utilitas* (se contrapposta o meno alla *honestas*), a proposito dell'utilità delle 'arti' (come espressione primaria di umana *communitas*) leggiamo: «urbes vero sine hominum coetu non potuissent nec aedificari nec frequentari; ex quo leges moresque constituti, tum iuris aequa discriptio certaque vivendi disciplina» (II, 4, 15).

primum semper ad eam causam referendum est quae causa genuit civitatem». *Urbs, civitas, res publica* sono le diverse dimensioni della buona costituzione, che già nello spazio urbano deve includere e distinguere mortali e immortali, la quotidianità e la purificazione (*deluo, delubrum*) e creare uno spazio comune<sup>24</sup> agli dei e agli uomini come prodotto ‘artificiale’ (*institutio*) che, conciliando diritto e utilità comuni, sia guidato dal *consilium*, ossia da una capacità deliberativa bifronte: che, da un lato, nel volgere dei giorni verso il futuro, renda *diuturna* la repubblica, dominando il potere

<sup>24</sup> In Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique*, préf. F. Hartog, intr. B. Karsenti, Paris, Flammarion, 2009, L. III (*La cité*), chap. 4 (*La ville*), p. 193, leggiamo: «La cité était l’association religieuse et politique des familles et des tribus: la ville était le lieu de réunion, le domicile et surtout le sanctuaire de cette association [...] Une ville, chez les anciens, ne se formait pas à la longue, par le lent accroissement du nombre des hommes e des constructions [...]. Mais il fallait que la cité fût constituée d’abord, et c’était l’œuvre la plus difficile et ordinairement la plus longue». E, dopo aver considerato la storia della fondazione di Roma come *pars pro toto* del rito fondativo, Fustel così conclude sulla *ville*, p. 202: «Entourée d’une enceinte sacrée, et s’étendant autour d’un autel, elle était le domicile religieux qui recevait les dieux et les hommes de la cité [...] Toute ville était un sanctuaire; toute ville pouvait être appelée sainte». Max Weber, non ostante il diverso approccio (non l’istituzione famiglia-penati come irradiazione proiettiva sull’ordinamento *cité*, bensì l’«insediamento collettivo di individui fino a quel momento *estranei* al luogo») per il montaggio del suo ideal-tipo di città (costruito in maniera pluricausalistica – all’interno della *summa divisio* tra città costiere e continentali (fluviali) –, ma ruotante attorno alla nozione complessa di ‘mercato’ – coesistente e contrapposto all’*oikos* – completata dal suo inserimento nella sfera dei “concetti *politici*”), per il ‘tipo’ *polis* scrive: «L’essenziale per la costituzione delle *polis* era, però [...] l’affratellamento delle famiglie patrizie in una comunità *di culto*: [...] la nascita di una nuova comunità di pasto e di culto», al cui interno le stesse *phylai* «erano di norma ovunque aggregazioni di tipo cultuale, come tutte le suddivisioni dell’epoca arcaica, anche quelle formate in modo puramente razionale»: M. Weber. *La città*, cit., pp. 35, 75, e quest’ultima cfr. con pp. 33-34. In *Economia e società. L’economia, gli ordinamenti e i poteri sociali*, cit., vol. 4, *Dominio*, a cura di E. Hanke in collaborazione con Th. Kroll, ed. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2017<sup>2</sup> (2012) a p. 426, con riferimento esplicito a Fustel de Coulanges rimasto solo manoscritto (p. 425, nota d), leggiamo: «la *polis* antica le si è voluta concepire – e a buona ragione, solo con un po’ d’esagerazione – addirittura come un’associazione in primo luogo religiosa».

degenerativo del tempo; e dall'altro lato, con l'occhio fisso al passato, ne redima il decadere all'oggi riportando e riconsegnando costantemente (*semper*) la *civitas* alla sua *causa prima*. L'*urbs* può sopravvivere alla sua alienazione dal popolo: è successo già a Siracusa (sotto Dionigi, non ostante «*urbs illa paeclara, quam ait Timaeus Graecarum maxima, omnium autem esse pulcherrimam [...] viae latae, porticus, templa, muri nihilo magis efficiebant, Dionysio tenente ut esset illa res publica*» (III, 31[43], p. 486) ad Atene (sotto i Trenta tiranni «*num aut vetus gloria civitatis, aut species praeclara oppidi, aut theatrum, gymnasia, porticus, aut propylaea nobilia aut arx aut admiranda opera Phidiae, aut Piraeus ille magnificus rem publicam efficiebat?*» (III, 32, 44), ad Agrigento (33[45], p. 488) e a Roma (sotto i Decemviri incaricati della redazione delle Tavole delle leggi «*populi nulla res erat*» essendo stata abolita la *provocatio* e dismessa ogni *vindicatio libertatis* (32[44], *ibid.*))<sup>25</sup>. La stessa *civitas* può esistere in diverse forme, anche degenerate, a seconda della partecipazione più o meno ampia alla cittadinanza (e alla *libertas*<sup>26</sup>);

<sup>25</sup> Come, sempre a Roma, succederà con Cesare: «*itaque parietes modo urbis stant et manent, iique ipsi iam extrema scelera metuentes, rem vero publicam penitus amisimus*» (*de off.*, II, 8, 29).

<sup>26</sup> *Libertas*, si può tradurre con libertà, purché non si dimentichi che, nell'essere una qualifica specifica del popolo romano, essa non perde il legame della sua radice con quella di *liber* in quanto 'figlio', nato libero (= *liber*) e non schiavo; e non per sue caratteristiche 'antropologiche', ma per 'merito' della buona 'genitura'. La "libertas populi", pertanto, è un'istituzione anch'essa, forse, come il popolo, legata all'originaria parità militare nell'*exercitus* (comandato dal *rex*) e poi alla *civitas* sotto l'*imperium* magistratuale (dove 'magis' qui ha un senso 'generativo': ciò da cui si discende, a cui si deve la propria esistenza, in questo caso 'istituzionale'). Romolo, in quanto fondatore, e gli altri re con i 'patres' costituiscono, con la guerra, il popolo romano, 'liberando', in tale istituzione, le diverse 'genti', 'famiglie' e popolazioni che fusero in un solo 'popolo'. Scrive Livio a proposito del sinecismo messo in opera da Romolo per popolare la città: «*adiciendae multitudinis causa, vetere consilio condentium urbes qui, obscuram atque humilem conciendo ad se multitudinem, natam e terra sibi prolem ementiebantur, locum qui nunc saeptus, descendentibus, inter duos lucos est, asylum aperit. Eo ex finitimis populis turba omnis sine discrimine, liber an servus esset, avida novarum rerum perfugit; idque primum ad coeptam magnitudinem roboris fuit. Cum iam virium haud paenitet, consilium*

e tra queste “la più deforme” è quella che fa coincidere gli ‘ottimi’ con i più ricchi «nam divitiarum, nomen, opes vacuae consilio et vivendi atque aliis imperandi modo dedecoris plenae sunt et insolentis superbiae, nec ulla deformior species est civitatis quam illa in qua opulentissimi optimi putantur» (I, 34, 51). Per la *res publica*, invece il popolo ‘libero’ è principio e fine. Il problema ‘costituzionale’ a cui Cicerone vuole dare risposta è: qual è la misura che mantiene la repubblica come cosa del popolo anche se il popolo non partecipa direttamente (cosa che non può né deve fare) a tutte le potestà che pur potrebbe rivendicare in relazione alla conservazione della ‘cosa’ che più gli appartiene?<sup>27</sup> Questo è il senso di ‘constitutio’ in relazione a ‘*res publica*’: creare lo spazio di interazione tra *auctoritas*, *imperium* e *libertas* per definire in modo istituzionale una misura che conservi al popolo la “cosa del popolo” cercando di ‘costituire’ un ordine virtuoso capace di disegnare lo spazio di vita della *societas civium* basata sul *ius* («quid est enim civitas nisi iuris societas civium?», I, 32, 49), dove «lex sit civilis societatis vinculum» (ivi). Ordine virtuoso e perciò ‘mediano’, che solo in parte si affidi agli uomini (che, comunque, vanno educati per ‘primeggiare’ in vista

deinde viribus parat. Centum creat senatores, sive quia is numerus satis erat, sive quia soli centum erant qui creari patres possent. Patres certe ab honore, patriciique progenies eorum appellati» (*ab urbe condita*, I, VIII). Da sottolineare è la ‘fictio’ rigenerativa della ‘turba’, della ‘multitudo’ e la creazione dei ‘patres’ in vista di quella del popolo. Prima di Livio, Cicerone scrive cose analoghe. Cfr. ad es. per il sinecismo il ratto delle Sabine (*de re pub.*, II, 7, 12) e per il senato (ivi, II, 8, 14) e infine su Romolo «videtisne – chiede Scipione ai suoi ascoltatori – igitur unius viri consilio non solum ortum novum populum, neque ut in cunabulis vagiendum relictum, sed adultum iam et paene puberem?» (ivi, II, 11, 21). Sul punto si veda Chaïm Wirszubski, *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, appendice di A. Momigliano, Laterza, Bari 1957 e G. Crifò, *Su alcuni aspetti della libertà in Roma*, in “Archivio Giuridico”, 154, 1958, pp. 3 sgg. In part. Riccardo Orestano, *I fatti di normazione nell’esperienza romana arcaica*, Torino, Giappichelli, 1967, pp. 84 sgg.

<sup>27</sup> Isocrate, *Panathenaios*, 147: «Inoltre tutti (= i ‘padri’) ritenevano che non ci sarebbe mai stata una democrazia più vera, più salda e più utile al popolo di quella che lo esentava da queste funzioni (= le cariche), ma gli dava il potere di eleggere i magistrati e di punire i colpevoli: potere enorme che detengono anche i più grandi tiranni».

della buona costituzione), perché nella parte più cospicua si affida a leggi che, per quanto possano essere rispettose dell'ordine 'naturale' (su cui Cicerone, soprattutto in *de legibus*, ridonda), sono pensate in vista di una effettiva *res publica*, affidata alla storia di cui va raffrenato il moto corrosivo, corretta la sua intrinseca degenerescenza, attraverso l'artificio della *mixtura* dei tre 'generi'<sup>28</sup> codificati dai Greci, il solo rimedio efficace contro la 'prigionia' seducente o abindolante che ognuno di essi porta dentro di sé: «ita caritate nos capiunt reges, consilio optimates, libertate populi» (I, 35, 55).

<sup>28</sup> Polibio, *Historiai*, VI. Un tema prioritario di questo libro famoso, oltre, naturalmente, la nota esposizione dei pregi della *politeia* dei Romani, è quello della valenza 'politica' della *deisidaimonia*, termine con cui si esprime, circa il sentimento religioso, tanto il "timore ansioso per gli dei" (su cui si v. le pagine sempre attuali sul 'numinoso' di Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), trad. it. *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, a cura di A. N. Terrin, Brescia, Morcelliana, 2011, *passim*, ma spc. capp. III e IV) quanto la 'superstizione', intesa questa anche come esigenza di ritualità apotropaica. Scrive, infatti, Polibio VI, 56: «A me sembra che il *politeuma* dei Romani ha la più grande differenza (*megisten diaphoran*) [diversità particolare] in meglio nella concezione intorno agli dei. E a me sembra che ciò che presso gli altri uomini viene schernito, proprio questo struttura (*synechein* [= tiene insieme e costituisce]) la potenza (*ta pragmata* [= anche 'la cosa pubblica']) dei Romani, intendo dire la *deisidaimonia*; infatti tale funzione (*touto to meros*) viene presso di loro a tal punto esibita enfaticamente e introdotta nella vita singola e in quella comune della polis da non lasciarne alcuna superiore. Il che a molti potrebbe apparire stupefacente, tuttavia a me sembra l'abbiano inventata a cagione della moltitudine. Se infatti fosse stato possibile costituire (*synagagein* [= organizzare, istituire]) un *politeuma* di uomini saggi, una simile modalità non sarebbe stata necessaria; ma poiché ogni moltitudine è leggiera e gravida di desiderii iniqui, di sentimenti indicibili, di ardore violento, non resta che tenere insieme (*synechein*) la massa con timori occulti e siffatta spettacolarizzazione (*toiaute(i) trago(i)dia*). Perciò mi sembra che gli antichi introdussero nel popolo le nozioni intorno agli dei e quelle sulle credenze nell'Ade non senza proposito e per caso, ancor più senza proposito e irragionevolmente i contemporanei la espellono». Sull'aspetto onnipervasivo della religione e della sua importanza fondamentale (in senso stretto) per l'"ordinamento giuridico" romano, pagine dense e lievi in R. Orestano, *I fatti di normazione*, cit., cap. III (*Lo "ius" e i problemi della produzione normativa nell'età regia*), *passim*, ma spc. §§ 24 e 25, pp. 108-126.

3. Il riemergere dello spazio imperiale stabilizzato da Roma, oltre il poliverso ellenistico innescato da Alessandro (in cui, come dimostra tutta la recente storiografia sul tema, lo spazio dell'ecumene 'ellenistica' e poi romana non è affatto immemore della città come luogo eminente<sup>29</sup>), si ha con una sorta di monopolio della guerra con cui l'Urbe realizza la sua mondializzazione. *Caput mundi* non è un'esagerazione, è piuttosto la constatazione di una responsabilità radicale che si espone come destino: la riconfigurazione complessiva dello spazio di una nuova 'ecumene', quella della *humanitas* che da Roma si irradia come patrimonio ereditario

<sup>29</sup> «Il convient [...] de prendre ses distances avec le vieux modèle historiographique qui fixait la fin de l'ère des cités au IV siècle av. J.-C. et concevait l'Empire romain comme une forme supérieure de la vie politique [...] L'Empire romain et l'ouverture du monde méditerranéen ne détruisaient en rien l'ordre des cités [...] même après 212, quand tous les hommes libres de l'Empire devinrent citoyens romains, les cités continuèrent à rester le cadre quotidien de leur vie et de leur intégration à l'Empire»: John Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Seuil, 2013, rispettivamente p. 63, p. 74 e p. 75. La concezione tradizionale, che considera l'ellenismo portatore di una 'statualità' indipendente e diversa dalla *polis*, determinandone la scomparsa dalla scena politica, è ancora pienamente rinvenibile nella bella ricostruzione geopolitica del mondo antico (disegnato dalle 'potenze' in competizione per il *Lebensraum* attorno al Mediterraneo) che dobbiamo a Fritz Taeger, il quale, per altro, considera la *Poliswelt*, di cui Atene è luogo di compimento, in liquidazione già a partire dalla morte di Pericle, v. Fritz Taeger, *Das Altertum. Geschichte und Gestalt*, 2 Bände, Kohlhammer, Stuttgart 1940 (2. Aufl., la prima è del '39), 1. Bd., 3. Buch, *Die griechische Periode der Mittelmeergeschichte*, 4. Kap., *Das perikleische Zeitalter*, § 3, *Die Auflösung der Poliswelt*, pp. 309-323 [scomparso Pericle, abbandonata a demagoghi e politicanti improvvisati (*Tagespolitiker*)], «die Polis begann die gemeinschaftsbildende Kraft, den Ausdruck ihres tiefsten Wesens, zu verlieren», p. 310; 2. Bd., 5. Buch, *Die römische Periode der Mittelmeergeschichte*, 1. Kap., *Roms Aufstieg zur Mittelmeerherrschaft*, § 2, *Die Geschichte des hellenistischen Staatensystems*, pp. 21-45 [la 'politica di potenza' dei nuovi Stati scrive, con Roma, la storia del Mediterraneo: «Die geschichtliche Entwicklung hatte gegen die Polis entschieden. Von ihr als selbständigem politischem Faktor brauchen wir kaum zu sprechen», anzi, proprio l'impotenza dei pochi superstiti *Gemeindestaaten* dimostra «daß die Polis neue, zukunftsfrüchtige Formen nicht mehr hervorbringen vermochte, und daß ihre Zeit vorüber», pp. 23-24].

raccolto, riunito e disposto da una città (l'Urbe per eccellenza<sup>30</sup>) fatta con le macerie di tutta la storia, a partire dalla caduta di Troia. Il *bellum* romano è sempre *iustum*, perché sempre 'in forma': esso è la messa in forma della potenza della *Res publica*. Una forma che chiama a testimoniare la giustizia (*rectitudo*) uomini e dèi, religione e diritto, onore e interesse, violenza e misura, calcolo e lealtà.

Da questa matrice, in senso lato 'giuridica', l'epoca della frammentazione dello spazio romano, nella quale la città perde il suo primato storico-poietico, considera la guerra un vero e proprio 'tribunale', talché essa perde il suo collegamento con l'attributo 'pubblico' o 'politico', che Greci e Romani avevano considerato fondamentale. Esemplare in ciò la 'faida' (così ben studiata da Otto Brunner come istituto fondamentale dell'antica costituzione europea) e, poi, la sistemazione 'giuridica' della guerra che fece Grozio, con la tripartizione in guerra 'privata', 'mista' e 'pubblica', ribadendone il ruolo essenzialmente 'giudiziario'. Al declino della città corrisponde il declino della legge, o meglio, il declino di quella 'parte' della *politeia* (= il *bouleuomenon*) che sin da Aristotele, insieme con le *archai* e il *dikazon*, tutte e tre 'parti' essenziali della stessa *politeia*, costituivano il propulsore dell'attività di governo. Ciò anche se il 'deliberare' appropriato al *bouleuomenon* (oligarchico e democratico) – una volta stabilita la *politeia* – non poteva contrapporsi ai *nomoi* costitutivi della stessa *politeia*. Il Medioevo, invece, diffida di ogni volontà umana che voglia 'creare' diritto. Il diritto non è qualcosa che si 'crea', il diritto si 'trova', perché per definizione 'antico'; e solo in quanto antico è 'buono', perciò, come scrisse Kern nel suo aureo libretto del 1919, il buon diritto antico è *ungesetzt* e *ungeschrieben*: non posto dalla legge e non scritto. Perciò il Medioevo conosce solo *gubernaculum* e *iurisdictio* nello spazio frammentato in cui si articola la nuova storia. La feudalità moltiplica e decentra i 'luoghi' in cui accade la storia: sono i territorî, ora, che danno il nome alle 'famiglie' che fanno storia;

<sup>30</sup> «Urbani vocabantur, qui Romae habitabant [...] Nam sola urbs Roma, cetera oppida», così Isidoro, *Etymologiae sive origines, De civibus*, IV, 42.

e sono i territorî che se ne contendono il primato con le città<sup>31</sup>. E queste dell'antica costituzione politica delle città del Mediterraneo, conservano, per dettare la propria storia, più *stasis* e *sedition* che *polemos* e *bellum*. La *Respublica* ora è uni-versale perché *Christiana* e cattolica, la politica resta, ma più nascosta nei castelli e nelle chiese (dietro le 'cattedre' dei vescovi) che esibita dalle città. E città ora significa essenzialmente 'mercato', 'commercio'. Ma anche oasi in cui si respira libertà dai legami della tradizione che impera nella campagna (*Stadtluft macht frei* dice un vecchio proverbio tedesco), e dove tuttavia è difficile distinguere natura e contronatura, perché in essa domina il danaro (come "equivalente universale") e la sua logica produttiva, l'interesse. In procinto di farsi con il credito anche etica, tale logica si sgancia dai ritmi naturali della produzione agricola che sincronizza terra e tempo, stagioni e raccolto. Il tempo del danaro è un tempo sciolto dal ciclo stagionale, esso produce per frazioni autoreferenziali: il valore di un'ora di pioggia durante il passaggio della costellazione del Cane nelle zone temperate vale, per l'uliveto, più di un mese di pioggia a febbraio o a novembre. Per il danaro invece un'ora è sempre un'ora, indipendentemente dalle coordinate spaziali, dal clima o dalle stagioni, e questo è il tempo del nuovo cittadino, del 'borghese'<sup>32</sup> che abita la

<sup>31</sup> La ricerca storiografica ha molto ridimensionato l'antitesi tra feudalità e città, ridimensionamento di cui l'Italia sarebbe la testimonianza più evidente. La città, anzi, diverrebbe progressivamente addirittura il terreno di elezione della feudalità: v. Jacques Heers, *La città nel Medioevo in Occidente. Paesaggi, poteri e conflitti*, Milano, Jaca Book, 1995.

<sup>32</sup> Il principe Ščerbäckij, che certamente non aveva letto Agostino, ma aveva una sana concezione aristocratica del tempo, all'obbiezione 'borghese' di un colonnello (presumibilmente all'oscuro di ogni notizia su Leon Battista Alberti) il quale, biasimando la sua incuranza dissipativa del tempo, gli ricorda che "il tempo è danaro", risponde: «Quale tempo? C'è anche del tempo di cui daresti via un mese intero per mezzo rublo, mentre altre volte non c'è denaro che si accetterebbe per una sola mezz'ora», Lev N. Tolstoj, *Anna Karënina*, trad. it. di S. Vitale, p. II, cap. XXXV, Milano, Garzanti, 1965, p. 237 (ho preferito questa versione che si apre con la domanda, a quella di Leone Ginzburg, che preferisce l'esclamazione, v. *op.cit.*, Torino, Einaudi, 1956, p. 247).

città<sup>33</sup> da cui si irradia l'egemonia del tempo sradicato dalla terra, che soprattutto la macchina può misurare con 'esattezza'. Nella città risorta a nuova vita l'economia si emancipa dalla casa e si raccorda al mercato in cui le 'cose' diventano tutte 'merci' e i 'valori' si estraneano progressivamente dall' 'uso' e, parametrati al solo danaro, si determinano in vista del solo 'scambio'. Nello spazio molto limitato della città si accumula così la più grande ricchezza, in attesa del modo di produzione capace di liberare una nuova potenza, quella del capitale (sintesi di diversi elementi produttivi, tra cui fondamentale è il danaro), che condivide il nome con le città da cui emana la sovranità dei nuovi 'soggetti' o 'persone'<sup>34</sup>:

<sup>33</sup> Il nesso città-borghesia, come si definisce a partire dal Medioevo è ciò che per Max Weber distingue in maniera netta la città occidentale da quella orientale (M. Weber, *La città*, cit. *passim*). Questa idea, per altro, è dominante nella cultura europea del XIX secolo che, non a caso, è stato definito "il secolo della borghesia". Solo per un esempio significativo, in relazione alla Russia, la cui 'occidentalizzazione' turba i sonni delle 'potenze' europee, è istruttivo leggere i lavori di due diversissimi viaggiatori – il primo, francese (di buon sangue, ma sprovvisto di mezzi e di professione) che sulle orme di Tocqueville vorrebbe fare sulla Russia, come patria del dispotismo, un'operazione simile e opposta a *De la Démocratie en Amérique*; e il secondo, prussiano (gentiluomo, ricco proprietario terriero e agronomo competente e colto, nonché *geheimer Regierungsrat*), che, ingaggiato dallo zar Nicola I (anche per lavare l'onta del *rèportage* ingeneroso del Francese), redasse un'opera di avveduta *Gründlichkeit* sulla condizione interna (soprattutto agraria) della Russia. Il primo è il marchese de Custine e il secondo il barone August Franz von Haxthausen; nella diversità degli approcci, entrambi concordano sull'assenza di borghesia come lacuna sociale determinante il sottosviluppo (per Custine) o il diverso sviluppo (per Haxthausen) della Russia verso la 'civiltà'. Cfr. Astolphe Louis Léonor de Custine, *Lettere dalla Russia*, trad. it. antologica (di *La Russie en 1839*, pubblicato a Bruxelles in 4 voll. nel 1844) di L. Settembrini, intr. di P. Buscaroli, Torino, Fògola, 1977, pp. 68, 102, 280 (anche se Custine usa un concetto elastico di borghesia) e *passim*; A. v. Haxthausen, *Viaggio nell'interno della Russia*, trad. it. (dell'antologizzazione americana [= *Studies on the Interior of Russia*, a cura di S. F. Starr, University of Chicago Press, Chicago 1972] di *Studien über die innere Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, in 3 voll., tra Hannover e Berlino, 1847-1852) di G. Lipari e M. Guidetti, Milano, Jaca Book, 1974, pp. 72-76, e *passim*.

<sup>34</sup> *Caput* è l'ètimo da cui provengono i due significati di capitale: quello economico però si richiama ai 'capi' di bestiame (originario possesso di beni mobili

gli Stati che nascono dalle guerre di religione che pongono fine all'universalità, più spirituale che reale, della labile politica della *Respublica Christiana*.

Con l'apparire dello Stato la politica torna ad essere il luogo decisivo della storia. Politica che nel nome serba il ricordo della *polis* di cui lo Stato si sente erede. Anzi dall'apparire dello Stato, la 'statualità', articolata negli elementi che ne costituiscono la sostanza differenziale (accentramento e burocratizzazione di funzioni e servizi, organizzazione/stratificazione sociale, creazione di ordinamenti giuridici coattivi, prelievo fiscale a fini comuni, monopolio della guerra, sviluppo coordinato delle tecniche, ecc.) viene proiettata sull'intera storia come canone interpretativo delle diverse forme di vita collettiva di cui la 'statualità' rappresenterebbe un *Idealtypus* o, almeno, un 'modello' particolarmente adatto proprio alla comprensione della città antica, anche prima del suo sviluppo greco<sup>35</sup>. Lo Stato, neutralizzando il conflitto religioso (*cuius regio*

appropriato soprattutto ai 'nomadi' – e il capitalismo conserverà sempre un'essenza nomadica e apolide), mentre quello geopolitico si richiama alla funzione del 'capo' come ciò che (luogo da cui si) comanda e governa il 'corpo' dello Stato.

<sup>35</sup> Ciò ben al di là della filosofia della storia e della storiografia ottocentesche. Sul punto v., per tutti, Mario Liverani, *Immaginare Babele. Due secoli di studi sulla città orientale*, Roma-Bari, Laterza, 2013; e, più in sintesi, Id., *Uruk la prima città*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 3-17 (*Storia della questione* [dell'origine della città]) nonché il § *Statalizzazione primaria e secondaria* (del cap. conclusivo *Centro e periferia*), pp. 102-106, riferito alla bassa Mesopotamia. Nonché, Id., *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari, Laterza, 2011, parte II (*L'antica età del bronzo*), cap. IV, (*La rivoluzione urbana*), § 5. *Politica e ideologia delle formazioni proto-statali*, p. 114: «La rivoluzione urbana porta [...] alla formazione dello Stato (lo "Stato arcaico", *Early State*): non della sola funzione decisionale, già presente in qualche forma nelle comunità pre-urbane, ma dello Stato in senso pieno, inteso come organizzazione che controlla stabilmente e difende un territorio (di dimensione multi-comunitaria) ed organizza lo sfruttamento differenziato delle risorse al fine di salvaguardare e sviluppare la sopravvivenza della popolazione. Ciò che contraddistingue lo Stato è proprio il carattere differenziato ma organicamente coerente dei gruppi umani costitutivi, dunque la sovrapposizione agli interessi dei singoli individui e dei singoli gruppi (familiari, locali, o altro) degli interessi collettivi perseguiti nella diversità delle funzioni, dei contributi di ciascuno e dei ritorni a ciascuno spettanti».

*eius et religio*), riannette alla politica il diritto, l'economia, la guerra e la cultura. Cultura che il mondo medievale aveva conservato e elaborato nei monasteri e nelle città. Le Scuole e le Università, infatti, di cui gli Stati comprendono immediatamente il valore e il pericolo, sono un altro ritrovato 'urbano'<sup>36</sup>, che scuote, già nel Medioevo, l'egemonia del ceto ecclesiastico sulla cultura. E l'Università, in particolare, è un luogo originariamente collocato (ma deterritorializzato) nel perimetro della città, dove abita una comunità *sui generis*, una comunità ermeneutica coesa attorno alla lettura di testi, tutti più o meno sacri; coesa anche se labile nella gerarchia. E l'urbanizzazione della cultura aveva seguito l'urbanizzazione della religione<sup>37</sup> cristiana che, in antitesi al 'paganesimo' (solo l'abitante del *pagus* può, dopo la venuta di Cristo, ignorare la 'buona novella') fa della città europea il luogo in cui si realizza il nuovo miracolo dell'architettura religiosa.

Dopo Vestfalia gli Stati sono i motori della storia; sui loro territori le città e la borghesia che le abita sono i pistoni del motore, cosa di cui i regimi 'assolutistici' sono perfettamente consapevoli. Dopo la religione e l'Università, nella città moderna, e non necessariamente in quelle 'capitali', s'insedia, al posto del 'mercato' (nozione il cui spazio sempre più globale non ha più 'un' luogo, se non nella nuova mentalità produttiva), l'industria per eccellenza, quella che, retrospettivamente, darà il nome a una grande 'rivoluzione' capace, a partire dall'Inghilterra, di ridisegnare in pochi anni il mondo. Nel significato che la parola industria restringe, si tende a rimuovere il ruolo dell'agricoltura, non ostante che ancora

<sup>36</sup> «Il movimento di scolarizzazione si estende presto anche ai bambini, nell'insegnamento oggi chiamato elementare. Ai bambini – talvolta anche alle bambine – si insegna a leggere, scrivere e far di conto. Le città sono i focolai dell'alfabetizzazione dell'Occidente», Jacques Le Goff, *La città medievale*, Firenze-Milano, Giunti, 2011, p. 63.

<sup>37</sup> «Le città diventano i centri della nuova religione, che a poco a poco insedia il proprio potere nell'antico spazio dell'impero romano, e in seguito conquisterà nuovi territori nell'Europa settentrionale e orientale [...]. Avvenimento di capitale importanza, il cristianesimo ha conquistato prima di tutto le città ed è poi penetrato nelle campagne molto lentamente», *ivi*, p. 16.

la fisiocrazia lo consideri centrale e che nel lessico di *La ricchezza delle nazioni* non sia del tutto dimenticato. L'epoca dell'industrializzazione è un'epoca di "movimento universale"<sup>38</sup>, il cui pivot è costituito dall'esodo di massa dalla campagna alla città – il simbolo di questo movimento senza riposo è la 'locomotiva' (nome di origine latina, ma reimportato dall'Inghilterra), che si muove sulla 'rete' ferroviaria, i cui nodi principali sono le città industriali a cui affluiscono lavoratori, dai territori agricoli, i nuovi poveri a cui toccherà formare il "quarto stato" o, nella dizione aggiornata, la "classe sociale" del proletariato. Fenomeno tipicamente urbano, coperto nella sua novità dal nome antico, che imporrà in termini assolutamente nuovi l'eterno problema della povertà. Il "pauperismo", infatti, che esplode nella città borghese in termini urbanistici, economici, sociali e giuridici – e che buona parte del pensiero liberale legge solo in termini di "diritto penale" – non ha più nulla dell'antica povertà che religione e politica potevano ancora considerare 'naturale'. Il "pauperismo" è un fenomeno palesemente artificiale, frutto manifesto del nuovo modo di produzione. Se dalla città, che inghiotte le materie prime della produzione da tutto il mondo, si origina il movimento 'universale' delle merci, da essa si è irradiato anche il 'movimento' di liberazioni dai 'ceppi' della vecchia società cetuale culminato nella Rivoluzione 'politica'. Il "terzo stato", che in sé costituiva già il tutto della "nazione", è, fondamentalmente, "borghesia": l'abitante della città. E la stessa "società civile" riconosce ormai nel "borghese" il cittadino per eccellenza, anzi, di più, l'Uomo *sans phrase* dei diritti fondamentali.

<sup>38</sup> Sul tema ancora di rilievo Eckart Pankoke, *Sociale Bewegung – Sociale Frage – Sociale Politik. Grundfragen der deutschen „Socialwissenschaft“ im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Klett, 1970, spc., la prima parte del libro (*Sociale Bewegung*) che si sviluppa a partire dalla messa a tema della «*Bewegung als Schlüsselkategorie des Revolutionszeitalters*» che coinvolge la produzione (economia, circolazione, di uomini merci e notizie, e tecnica come mediatori (*Medien*) della mobilitazione sociale); la società (idee e interessi come forze motrici del movimento sociale); la storia (rivoluzione politica, progresso della convivenza organizzata e mutamento sociale), pp. 19- 47.

*Die Bourgeoisie hat das Land der Herrschaft der Stadt unterworfen. Sie hat enorme Städte geschaffen, sie hat die Zahl der städtischen Bevölkerung gegenüber der ländlichen in hohem Grade vermehrt und so einen bedeutenden Teil der Bevölkerung dem Idiotismus des Landlebens entrissen. Wie sie das Land von der Stadt, hat sie die barbarischen und halbbarbarischen Länder von den zivilisierten, die Bauernvölker von den Bourgeoisvölkern, den Orient vom Okzident abhängig gemacht.*

Così Marx nel *Manifest der kommunistischen Partei*. E il Quarantotto è l'anno dell'affacciarsi in Europa della 'rivoluzione sociale' che ha il suo teatro nella città, sede privilegiata del nuovo conflitto sociale: la "lotta di classe". Borghesia e proletariato, capitalisti e operai, proprietari (dei mezzi di produzione) e lavoratori, nella nuova configurazione del conflitto tra "servo" e "padrone", ridisegnano la struttura della città che ingloba le polarità opulenza-miseria, raffinatezza estrema-irredimibile barbarie, sicurezza-precarietà, centro-periferia mediandole con un'urbanistica che, graduando i 'valori' sociali della popolazione urbana, vorrebbe *suum cuique tribuere* traducendo nel linguaggio del costruire le diverse "ideologie" che determinano il confronto politico. Lo sviluppo dell'urbanistica promuoverà, poi, la specializzazione dell'edilizia che, nella declinazione 'popolare', oggettiverà nel 'costruito' dei quartieri operai l'aspetto 'provvidenziale' e 'ghettizzante' dello Stato 'sociale'. La città moderna, nella fase che si compie nel Novecento, si converte da luogo di 'integrazione' a strategia della separazione, che trova il suo coronamento nella politica dei 'centri storici' oscillante tra musealizzazione e massiccia speculazione. Al culmine di questo processo, comunque, la città conserva ancora una 'forma' per quanto possa essere criticabile la logica che l'ha disegnata. Ciò che invece è avvenuto di soppiatto, senza un'adeguata percezione della mutazione dello spazio urbano, è stata l'esplosione di questa forma nell'informe delle città contemporanee, dentro le quali soprattutto si determina l'esplosione delle 'sottoclassi' emarginate nel cuore delle metropoli del lusso o diffuse nelle megalopoli dei mondi esclusi dai benefici della "società dei due terzi"<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Pietro Rossi esprime la consapevolezza della crisi della città, maturata negli anni '80 (in cui si stabilizza l'esperienza del 'post-') dello scorso secolo,

Alla vecchia immagine che opponeva campagna e città<sup>40</sup> come un omologo di natura e ordine, si sostituisce l'immagine capovolta: l'ordine si respira non appena si lascia la città, emergendo in uno spazio disegnato da un tempo diverso, ancora stabile nella sua distribuzione stagionale che modella superfici e colori, spazio in cui si staglia la figura umana. La città invece libera la sua essenza labi-

nella *Premessa* a Id. (a cura di), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche* (Torino, Einaudi, 1987), Torino, Comunità, 2001, p. XVII: «Siamo forse giunti al termine del ciclo storico della città, di un ciclo che ha preso le mosse, tra il quarto e il terzo millennio a. C., nelle pianure fluviali del Vicino Oriente, dell'India e della Cina con quella che è stata definita la “rivoluzione urbana”? Siamo cioè prossimi alla scomparsa della città come forma caratteristica di insediamento, e di organizzazione sociale, distinta dal villaggio? [...] Se fino ad alcuni decenni or sono l'immagine del futuro della città era dominata dall'aspettativa angosciata di una crescita inarrestabile, dalla previsione dell'avvento su scala mondiale della metropoli e della megalopoli – e opere celebri, come quelle di Lewis Mumford, esprimevano appunto questa immagine e questa previsione – ora lo scenario appare sostanzialmente mutato. L'espansione della città industriale sembra essersi arrestata; il processo di urbanizzazione sembra aver toccato il suo limite».

<sup>40</sup> Tra le quali si articolano i paesaggi tradizionalmente ascrivibili all'antropizzazione del mondo. Il “terzo paesaggio”, invece, viene pensato da Gilles Clément come il *délaissé*: ciò che l'uomo ha abbandonato e dimenticato sia in campagna che in città, dando luogo a più o meno grandi zone di rifugio per la diversità biologica. Il “terzo paesaggio” (terzo tra le zone d'ombra e quelle di luce in cui si articola la costruzione visiva del paesaggio) è costituito da luoghi ‘indecisi’: «Il carattere indeciso del Terzo paesaggio corrisponde a un'evoluzione lasciata all'insieme degli esseri biologici che compongono il territorio, in assenza di ogni decisione umana». Ma ‘terzo paesaggio’ vuole anche richiamarsi al ruolo rivoluzionario del ‘terzo stato’, come definito da Sieyès, «il ruolo di matrice di una paesaggio globale in divenire». Gilles Clément, *Manifesto del terzo paesaggio*, trad. it. F. De Pieri, Macerata, Quodlibet, 2005, rispettivamente pp. 7, 63. Il riferimento a Sieyès è a p. 11. Suggestiva l'affermazione per cui «il Terzo paesaggio può essere visto come parte del nostro spazio di vita affidata all'inconscio [...]. Uno spazio privo di Terzo paesaggio sarebbe come uno spirito privo di inconscio. Una simile situazione perfetta, senza demoni, non esiste in alcuna cultura conosciuta» (ivi, pp. 57-58). Nonché, tra le diverse indicazioni del *Manifesto* (pp. 59-64): «Elevare l'indecisione fino a conferirle dignità politica. Porla in equilibrio con il potere ... Considerare la non organizzazione come un principio vitale grazie al quale ogni organizzazione si lascia attraversare dai lampi della vita» (p. 59).

rintica in cui è sempre possibile perdersi nell'accalcarsi di luoghi, folle, percorsi, 'mondi'; dove la figura umana si cancella nel traffico e dove alla toponomastica è affidato il ruolo di evocare storia e geografia, ma soprattutto di etichettare il 'valore' dei ceti, delle classi, delle famiglie, degli individui. E tuttavia è dentro questo spazio che, da sempre, ha preferito abitare l'arte, come la scienza e la religione, come la politica e l'economia: l'artista che fugge la città e si esilia a Jàsnaia Poljàna non fa che continuare a scrivere da Mosca e Pietroburgo. Senza Parigi né Balzac, né Flaubert, né Proust. Il viaggio di Ulisse si ripropone su strade che mimano in Dublino le sinapsi neuronali. La motilità di Franz Biberkopf è scolpita dalla toponomastica che si irradia da Alexanderplatz. Ingravallo è un emigrato che profuma d'aglio dentro il tessuto urbano dei dialetti che abitano Roma<sup>41</sup>. Ma anche la *peinture en*

<sup>41</sup> Sulla relazione tra spazio geografico (spc. urbano) e romanzo, cfr. Franco Moretti, *Atlante del romanzo europeo. 1800-1900*, Torino, Einaudi, 1997: Moretti mostra (spc. cap. I) che spazi diversi producono storie diverse, ma anche (cap. II) che «senza un certo tipo di spazio, un certo tipo di storia diviene semplicemente impossibile. Senza il Quartiere Latino, voglio dire, e la tensione che esiste tra esso e la città di Parigi, non avremmo il miracolo del romanzo di formazione francese, né quell'idea di gioventù – affamata, sognatrice, ambiziosa – che esso ha inventato per la cultura moderna», ivi, cap. II (*Racconto di due città*), p. 104, ma il genitivo del titolo del capitolo è anche soggetto: esprime l'ek-sistere dei luoghi che si fa racconto. La Parigi di Balzac, di Flaubert, di Sue; la Londra di Dickens e Conan Doyle, nelle loro articolazioni spaziali (strade, quartieri, 'blocchi', messi in relazione come ermeneutica della società, dei suoi desideri, delle sue paure, ma soprattutto dei sogni che attizzano o raffreddano il "principio di realtà" che travolge la gioventù e la vita). Queste articolazioni, costitutive dell'antropologia e della sociologia urbana che definiscono la distribuzione topologica delle 'persone', si impongono allo scrittore, dettandogli il movimento e la direzione del racconto. Moretti mette in opera una sorta di mesologia di secondo grado, dove la natura (l'*environnement*) è la 'struttura', meglio la 'matrice', che la città può esprimere imprimendosi come *médiance* realizzata dalla scrittura (nel cui contesto nessuna descrizione è più possibile). La *médiance* è la 'spartizione' che l'esserci sperimenta tra il suo corpo 'animale' e il suo corpo 'mediatico' (determinato dal *milieu* 'umano' come metabolizzazione tecno-simbolica dell'*environnement*); essa va intesa come 'momento' (nel senso di relazione – esemplata metaforicamente sulla fisica meccanica – tra le due forze concorrenti e contrastanti dei due corpi) strutturale dell'esistenza uma-

*plein soleil (air)* ha la sua ‘verità’ nel *Déjeuner sur l’herbe*; il quadro, traducendo Baudelaire nella famosa immagine immersa nei ‘topoi’ della natura utopica dell’Arcadia o dell’Idillio, mostra la possibilità dell’erotismo (*transfert* delle ‘impressioni’ eccitate dalla mutevolezza semiotica della ‘natura’) direttamente proporzionale all’artificio in cui abita la provenienza dello sguardo, e perciò fenomeno spiccatamente urbano<sup>42</sup>. Come solo urbano può essere il *flâneur* che nasce a Parigi, «Traversant de Paris le fourmillant tableau [...] / À travers le chaos des vivantes cités»<sup>43</sup>, poco attento alla lotta di classe e ai sintomi delle rivoluzioni prossime venture. La *flânerie* è una nuova forma di vita, un nuovo nomadismo che scrive e riscrive il proprio spazio nella trama di luoghi annotati in una cartografia psichica impossibile da fissarsi in un disegno compiuto. Il *flâneur*

na quale inglobamento sempre provvisorio della ‘spartizione’. Il risultato storico ‘obbiettivo’ della *médiance* è la ‘*trajection*’. «La *trajection*, c’est ce double processus de projection technique et d’introjection symbolique. C’est le va-et-vient, la pulsation existentielle qui, animant la *médiance*, fait que le monde nous importe. Il nous importe charnellement, parce qu’il est issu de notre chair sous forme de technique et qu’il revient sous forme de symboles»: Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l’étude des milieu humains*, Paris, Belin, 2009, p. 208. Il geografo Augustin Berque ha elaborato la coppia *médiance-trajection* a partire dal *fûdosei* di Watsuji Tetsurô (v., oltre che *l’op. ult. cit.*, A. Berque, *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire?*, Paris, PUF (Ouest), 2014, pp. 31 sgg. e *passim*), *Fûdo le milieu humain (Fûdo. Ningengaguteki kôsat-su*, Tokyo, 1935), comm. et trad. A. Berque, Paris, CNRS Éd., 2011: Watsuji, per Berque, avrebbe stabilito un collegamento «entre deux domaines jusque-là étrangers l’un à l’autre: l’ontologie et la géographie» (*Préface*, ivi, p. 11).

<sup>42</sup> Solo di sfuggita conta qui ricordare che lo stesso uomo ‘naturale’ di Hobbes – e la paura che ne individua lo stato ipotizzato nativo – è pensato a partire dalla città (società civile) in cui convivono padroni e servi, forti e deboli, buoni e cattivi, in quella perdurante condizione di timore (non necessariamente terrore), diffidenza e sospetto reciproci da cui nasce la società senza mai riuscire a liberarne del tutto gli individui che la stipulano. La Città (*civitas*) in cui anche alle feste ci si trattiene fino all’ultimo per evitare, assentandosi, la maldicenza degli altri. È proprio e solo dall’esperienza («Clarum adeo est experientia omnibus, qui res humanas paulo attentius considerant») della vita sociale e civile che si inferisce la reale ‘natura’ dell’uomo “Ad societatem [...] aptus, non natura, sed disciplina factus”. Per le cose qui riassunte basta leggere con attenzione *De cive*, I, I, 2.

<sup>43</sup> Ch. Baudelaire, *Les petites vieilles*, XCI (I, 26 e IV, 62), dei *Tableaux parisiens*.

abita la ‘folla’, naviga tra i flutti e le risacche della sua anonima fluidità<sup>44</sup>, in attesa della sorpresa che ogni angolo può nascondere; ogni svolta può essere una catarsi di *Stimmung*, ogni prospettiva una *Weltanschauung* inedita, interdotta al *negotium*. Il cinema, che dell’arte è un precipitato sintetico e sinergico, può essere il grande interprete della *flânerie*. Sia in opere che la mettono a tema, come *La dolce vita*, *Caro diario* o *La grande bellezza*, sia in quelle che, per-

<sup>44</sup> E. A. Poe, *L'uomo della folla*, in *Racconti del terrore*, trad. di E. Vittorini, Mondadori, Milano 2010, pp. 146-157: 147 «All'imbrunire [nella via sempre più sovraffollata su cui affaccia la vetrata del caffè dove siede l'io narrante] la folla era cresciuta, da un minuto all'altro, ancor più, sino a fluire, con l'accendersi dei lumi, in due opposte correnti dense e continue. Mai io mi ero trovato, a quel particolare momento della sera, nella disposizione di spirito, in cui mi trovavo quella volta; ed ecco che il tumultuoso mare di teste umane mi riempiva d'una deliziosa emozione di novità. [...] Dapprincipio le mie osservazioni furono di natura astratta e generalizzatrice. Consideravo i passanti in quanto masse, correndo col pensiero solo ai loro rapporti collettivi. Ma a poco a poco venni ai particolari e con minuzioso interesse mi applicai ad esaminare la varietà dei tipi nei loro abiti, e negli aspetti, nell'andatura, nelle facce, nell'espressione delle fisionomie». Nella ‘convalescenza’, da cui inizia il racconto, nel bordo di contenuta eccitazione da cui già si percepisce la ‘guarigione’, l'impulso inaspettato ma irresistibile alla *flânerie*, come fenomenologia analitica (o ‘botanica’) del marciapiedi, è una forma di ritorno all'interesse onirico e ingenuo per la realtà; che ha, certo, bisogno della motilità, ma solo come strumento per far vagabondare lo sguardo, che può saziare la sua curiosità sognante anche facendosi solo trascinare del movimento che lo attornia: «Gli strani effetti della luce [delle lampade a gas (da cui Baudelaire trarrà versi corruschi), dal fulgore ‘spasmodico’ e ‘abbagliante’] mi portarono ad esaminare le facce dei singoli, e per quanto essi fuggissero rapidi dinanzi alla finestra non permettendomi di osservarli che per il tempo di un'occhiata ciascuno, mi parve spesso di poter leggere con quell'unica occhiata, in grazia del mio particolare stato d'animo, la storia di lunghi anni» (ivi, p. 151). È in questa dimensione di allucinazione euforica, post-febbrile, che il convalescente di Poe mette in opera la sua *physiologie* – che ha dato un ceto, una professione e un carattere a ogni ‘tipo’ umano che abita la città, comprese le donne cui è concesso ‘passeggiare’ o cui è necessario tornare a casa dal lavoro – e poi si butta all'inseguimento dell' ‘uomo della folla’, il povero vecchio *promeneur solitaire*, costruendogli addosso l'immagine del «genio tipico del delitto» (ivi, p. 157), che ancora non era riuscito a vedere tra i mille volti che aveva sistemato nella sua bacheca di antropologia visionaria. Nella sua ‘invenzione’ di tracce, il *flâneur* si scopre *detective*.

correndo città (esempio: *Lisbon story*), costringono lo spettatore a farsi *flâneur* nell'apertura delle immagini. Roma, Napoli e Milano del neorealismo, New York dal primo King Kong alla santificazione che ne ha fatto Woody Allen, la città *multilevel* di *Blade Runner* fino a quella 'laboratorio' di Wayward Pines, sono modi di essere del cinema che si guarda come forma di espressione che si nutre del millenario distillato cittadino del mito che dalla *polis*, per primo, estrasse il teatro.