

4. Le mura di Gerico

Andrea Longo

Credo che intorno alla città, almeno ad alcune latitudini intellettuali, stia fiorendo un eccesso di enfasi retorica, un'apologia che ne esalta le peculiarità (alcune vere, altre supposte) e, con pari forza suggestiva, la contrappone all'altro grande modello di convivenza: lo Stato. Allora la città rappresenterebbe un *naturale* luogo di convivenza, rispetto all'*artificialità* del sistema statale, essa sarebbe il luogo dell'autonomia, della società che si auto-organizza, dei rapporti orizzontali, laddove lo Stato è l'ovvia sede dell'eteronomia, dell'apparato che impone verticalmente i propri comandi agli aggregati sociali. Ancora, la città è il luogo possibile dell'integrazione, del reciproco riconoscimento, della cultura spontanea che viene dal basso; il luogo proprio dell'uomo, naturale portato della sua inclinazione aggregante, declinata in una dimensione altrettanto naturale, o almeno più naturale di quella statale¹.

Questi giudizi (la cui fondatezza è probabilmente relativa come la maggior parte dei giudizi umani) scontano una certa suggestione culturale antistatalista (e antimodernista) che vede nello Stato la causa di molti dei malanni patiti dall'uomo nel secolo breve (e prima in quello lungo) e, forse anche sulla scorta di un'inclinazione latamente romantica, intravede negli odierni aggregati urbani la purezza della democrazia ateniese, dell'effervescenza rinascimentale o, addirittura, della perfezione utopistica. Un luogo dove sperimentare modelli giuri-

¹ Allegri 2021, secondo il quale il c.d. *diritto alla città* rappresenta una "pratica sociale e giuridica che tiene insieme innovazione istituzionale e sociale, trasformazione delle istituzioni urbane, spazialità politica, inclusione, partecipazione civica, regolazione giuridica, affermazione di nuovi diritti dinanzi a ripiegamenti populistici e post-democratici", ma diffusamente già in Id. 2017, pp. 117-139. Cfr. anche Martire 2020, *passim*.

dici che trascendano il verticismo piramidale del diritto classicamente inteso, fin quasi a scardinare lo stesso modello eteronomo “ricorrendo a un insieme di strumenti di tipo stipulativo e partecipativo più che tipicamente potestativo”².

Non mi ritengo una persona pregiudizialmente ostile alla retorica, eppure mi chiedo se questo ottimismo affondi i propri giudizi nella vera essenza della città o, se al contrario, non poggi su un’immagine idealizzata e addirittura contraria a molti dei suoi aspetti strutturali.

Naturalità, inclusività, autonomia, ma davvero possiamo pensare che queste parole indichino qualità intrinseche delle città, quasi ne fossero dei trascendentali kantiani, le sue stesse condizioni di pensabilità? Davvero la città rappresenta la sede naturale della ragione deliberativa, dell’accordo che sorge dal basso, della politica che si compone tramite la discussione?³

La mia posizione sul punto è cautamente scettica.

Se pensiamo alla qualità della *naturalità*, dal punto di vista genetico, storico e persino simbolico, la città incarna l’opposto: essa è, per più di un aspetto, la fine della natura.

Com’è noto le città sono figlie della Rivoluzione agricola; per la maggior parte dei duecentomila anni che l’*Homo Sapiens* ha vissuto su questo pianeta lo ha fatto secondo uno stile di vita e un modello sociale che oggi chiamiamo dei “cacciatori-raccoglitori”; poi, circa dodicimila anni fa, i nostri antenati, forse stanchi di inseguire antilopi e raccogliere mele, cominciarono a coltivare il frumento⁴. Gli effetti di questa “scelta” furono drammatici, sull’ambiente, sulla società, persino sul corpo degli esseri umani. Dando vita alla sua intima vocazione (anch’essa in certo

² Labriola 2018, p. 24; l’A. così continua: “La città è luogo di realizzazione della sussidiarietà orizzontale, di forme di collaborazione e cooperazione alla determinazione degli strumenti normativi atti al suo stesso governo ed è sempre più policentrica (fisicamente, ma soprattutto in senso figurato, perché genera una ripartizione diffusa del potere decisionale), secondo un modello di *urban collaborative governance* significativamente diffuso”.

³ Ibid., p. 12, diffusamente, ma con particolare chiarezza, dove si afferma che la città è un “*corpus* politico in senso ampio [...] caratterizzato da forme pubbliche di decisione politica, assunte attraverso pratiche comunicative capaci di generare processi deliberativi di tipo razionale, infine regolato attraverso gli strumenti del diritto”.

⁴ Cfr. Harari 2018, diffusamente ma specialmente pp. 114 ss.; la transizione dal modello dei “cacciatori-raccoglitori” a quello “agricolo-stanziale”, si consumò in tempi relativamente contenuti, tra il 12.500 e il 9.500 a.C., nei quali prese forma una cultura ibrida tra i due modelli che oggi chiamiamo *Natufiana*. Intorno all’8.500 a.C. la transizione era probabilmente compiuta in molte parti dell’odierno Medio Oriente, come testimoniano diversi ritrovamenti di insediamenti stanziali.

modo *innaturale*) l'uomo smise di adattarsi all'ambiente e cominciò ad adattare l'ambiente alle proprie esigenze. Le praterie divennero campi coltivati, la terra fu dissodata, recintata, irrigata, gli animali vennero addomesticati e aggiogati, infine l'uomo stesso, artefice e prodotto di questa rivoluzione, da nomade divenne stanziale, costretto a vivere accanto ai suoi campi, ai suoi animali, ai suoi recinti, a tutti i prodotti del suo lavoro da cui sempre più dipendeva⁵.

Il *surplus* calorico, finalmente disponibile, permise una esponenziale crescita demografica e, ancor di più, permise la *differenziazione del lavoro*: non era più necessario che ogni membro della tribù si alzasse ogni mattina alla ricerca del proprio sostentamento, poiché oramai una parte (per quanto preponderante) della popolazione poteva produrre abbastanza cibo per tutti.

Una semplice constatazione aritmetica cambiò la storia dell'umanità: più persone potevano (e dovevano) vivere in meno spazio. Nacque una società diversamente strutturata, in cui gli uomini si cominciavano a distinguere non solo per qualità fisiche, mentali o morali, ma per funzioni, ruoli, classi, censi, una società fatta di ricchi e poveri, potenti e inermi, governanti e governati, una società, per la prima volta, ineguale. Come sempre in natura, la funzione crea la struttura e così la differenziazione creò l'organizzazione, l'organizzazione si plasmò in gerarchia, la gerarchia diede vita al potere, i guerrieri divennero soldati, gli sciamani sacerdoti, i capi re.

Paradossalmente una simile intensità di aggregazione produsse, con pari veemenza, innumerevoli forme di distacco.

L'uomo si distaccò dal ventre sacrale della natura che cominciò a divenire oggetto delle sue azioni e progetto del suo pensiero. E con la progettualità nacque il futuro e, conseguentemente, il progressivo

⁵ Ibid., p. 132, dove leggiamo: "La grande maggioranza degli agricoltori viveva in insediamenti permanenti; pochi erano i pastori nomadi. Stabilirsi in un posto significò per molti ridurre in misura drastica lo spazio in cui vivere. Gli antichi cacciatori-raccoglitori vivevano di solito in territori che coprivano diverse decine se non centinaia di chilometri quadrati. La loro 'casa' era l'intero territorio, con i suoi monti, boschi, fiumi e cieli aperti. I contadini, invece, passavano la maggior parte della giornata in piccoli campi e frutteti, e la loro vita domestica si svolgeva all'interno di una piccola struttura di legno, pietra o fango che misurava non più di qualche decina di metri quadri: la casa. Il tipico contadino sviluppò un attaccamento molto forte a questa struttura. Si trattò di una rivoluzione di enorme portata, il cui impatto fu psicologico quanto architettonico. Da quel momento in poi l'attaccamento per casa e la separatezza dai vicini diventarono la caratteristica psicologica di una creatura sempre più concentrata su se stessa".

distacco dall'eterno presente del cacciatore-raccoglitore⁶. Bisognava, infatti, immaginare: immaginare che sarebbero arrivate carestie e, perciò, immagazzinare scorte; immaginare che ci sarebbe stato un popolo e, perciò, costruire case; immaginare che ci sarebbe stato un esercito e, perciò, costruire caserme; ci saranno sacerdoti e costruiremo templi, ci saranno re e costruiremo palazzi, ci saranno nemici e costruiremo mura.

La città è frutto di questa *immaginazione*, che è, al tempo stesso, *produttiva e separativa*; le sue mura, più di ogni altra cosa, ne sono l'archetipo simbolico: al loro interno si compie il progetto umano, una natura antropizzata, forgiata a misura d'uomo; al loro esterno vi è tutto ciò che non è città, progetto, ordine; fuori le mura vi sono i nemici, le fiere, il caos, la natura che rifiuta di piegarsi al proprio figlio ribelle.

Così le mura proteggono l'universo creato a immagine e somiglianza dell'uomo, al di là di esse il baratro della dissoluzione. Fuori dalle ciclopiche mura di Ilio (costruite da Poseidone e Apollo) Achille può fare scempio del corpo di Ettore e, ancora secoli dopo le guerre puniche, i Romani per indicare una catastrofe imminente solevano ripetere "Hannibal ad portas", disperata eco della sconfitta subita durante la Battaglia di Canne⁷. Non casualmente uno dei più antichi insediamenti

⁶ Ibid., pp. 133 ss. dove l'A. scrive: "Mentre lo spazio agricolo diminuì, il tempo agricolo si espanse. Abitualmente i cacciatori-raccoglitori non sprecavano molto tempo a pensare alla settimana successiva o al mese venturo. Gli agricoltori, invece, viaggiavano con l'immaginazione spingendosi fino ad anni e decenni nel futuro [...] La rivoluzione agricola rese l'avvenire molto più importante di quanto non fosse mai stato in precedenza. Gli agricoltori dovevano tenere sempre a mente il futuro e dovevano essere al suo servizio [...] La preoccupazione per il futuro si radicava non soltanto nei cicli stagionali della produzione, ma anche nella fondamentale incertezza del sistema agricolo [...] I contadini erano obbligati a produrre più di quanto consumavano per poter costituire delle riserve. Senza grano nel silo, senza giare di olio d'oliva in cantina, senza formaggio in dispensa e senza salsicce appese ai travetti, negli anni di magra avrebbero patito la fame. E prima o poi gli anni di magra sarebbero arrivati. Il contadino che avesse ignorato questa realtà non sarebbe vissuto a lungo".

⁷ L'episodio storico è raccontato da Tito Livio: "Poiché Annibale era alle porte – di nuovo, infatti, in direzione di Nola da Nocera levò il campo – e la plebe di Nola daccapo pensava alla defezione, Marcello subito prima dell'arrivo dei nemici si ritirò entro le mura, non perché temesse per l'accampamento, ma per non offrire ai troppi che la spiavano l'occasione di consegnare la città" (Tito Livio, *Ab Urbe condita*, XXIII, 16, 2-3, ed. it. UTET, 1989, p. 441). Un esempio letterario peculiare dell'angoscia suscitata dal ricordo di "Annibale alle porte" di Roma si ha in una delle opere di Marco Tullio Cicerone, dove, immaginando di dialogare con Catone l'Uticense, l'A. critica l'uso delle parole da parte dei filosofi stoici, accusati di fraintendere il reale concetto di bene e di male, e chiede ironicamente: "Un avvocato alla perorazione [...]"

umani fu Gerico, città passata alla storia per le sue immani mura e per la rovina di queste ad opera del Dio di Israele⁸.

Il problema dei muri è che quando si comincia a costruirli difficilmente si smette⁹. Così i muri, come cicatrici, cominciarono a segnare il volto della città, creando altra separazione: le mura del Palazzo, le mura del Tempio, le mura della Guarnigione e poi i muri invisibili dei quartieri sorti su di un principio di aggregazione identitaria e, pertanto, di identitaria separazione: la tribù non è più egualmente distribuita intorno al fuoco sotto le stelle della sera, il re è lontano dai suoi sudditi, il mercante dal sacerdote, il soldato dal contadino.

Eppure questa separazione, sconosciuta in natura, era funzionale alla creazione di un'unità altrettanto artificiale. Gli esseri umani non si erano evoluti per vivere in aggregati così numerosi, non erano fatti per vivere circondati da estranei; per tenerli uniti serviva un'idea nuova, un universo immaginario comune, servivano simboli e regole¹⁰.

nel caso che parlasse in un'adunanza pubblica, se Annibale fosse giunto alle porte e avesse lanciato un dardo entro le mura, potrebbe sostenere che non è un male essere fatto prigioniero, essere venduto, essere ucciso, perdere la patria?" (Marco Tullio Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 9, 22, ed. it. UTET, 1976, p. 317).

⁸ "Disse il Signore a Giosuè: 'Vedi, io ti metto in mano Gerico e il suo re. Voi tutti prodi guerrieri, tutti atti alla guerra, girerete intorno alla città, facendo il circuito della città una volta. Così farete per sei giorni. Sette sacerdoti porteranno sette trombe di corno d'ariete davanti all'arca; il settimo giorno poi girerete intorno alla città per sette volte e i sacerdoti suoneranno le trombe. Quando si suonerà il corno dell'ariete, appena voi sentirete il suono della tromba, tutto il popolo proromperà in un grande grido di guerra, allora le mura della città crolleranno e il popolo entrerà, ciascuno diritto davanti a sé' [...] Allora il popolo lanciò il grido di guerra e si suonarono le trombe. Come il popolo udì il suono della tromba ed ebbe lanciato un grande grido di guerra, le mura della città crollarono; il popolo allora salì verso la città, ciascuno diritto davanti a sé, e occuparono la città. Votarono poi allo sterminio, passando a fil di spada, ogni essere che era nella città, dall'uomo alla donna, dal giovane al vecchio, e perfino il bue, l'ariete e l'asinò" (*Giosuè*, 6, 2-5 e 20-21, ed. it. RCS Quotidiani S.p.A., 2006, pp. 284-285; 288).

⁹ Fenomeno di cui si sta vivendo attualmente una nuova incarnazione come sottolinea Labriola 2018, p. 22 che parla di una "preoccupante ridefinizione degli spazi politici: la zonizzazione, la militarizzazione dei confini, l'ergersi di muri sempre più escludenti. Questa tendenza globale realizza, incidentalmente, la funzione di perimetrare le città per separare i cittadini, che in quanto stabilmente insediati all'interno della *polis* godono dei suoi diritti, dai *barbari* che ne sono esclusi. Si tratta di un'impostazione di tipo securitario, che sta già influenzando incisivamente le politiche di governo del territorio nelle città europee, ma non sembra produrre gli effetti desiderati, né per chi gode di ampia protezione vivendo all'interno delle mura urbane né, tantomeno, per chi preme dall'esterno, alla ricerca di una minima giustizia territoriale".

¹⁰ Harari 2018, pp. 136 ss.: "Gli umani, per milioni di anni, si evolsero all'interno di piccoli gruppi di poche decine di individui. I pochi millenni che separarono la Rivoluzione agricola dalla comparsa delle città, dei regni e degli imperi non rappresentarono un tempo sufficiente perché si sviluppasse un istinto di cooperazione di massa [...]"

Chi pensa che la città sia il luogo della spontaneità e della autonomia dovrebbe riflettere sul fatto che al sorgere della città corrisponde il sorgere della moderna normazione, quasi in un'identificazione tra la nuova società e il nuovo modello normativo. È il *nomos* che si oppone al *thesmos*, la norma frutto di volontà rispetto a quella prodotta, quasi inconsapevolmente, dalla tradizione; la norma proletica rivolta al futuro, poiché funzionale alla progettazione della società¹¹: il Codice di Hammurabi, i 613 *mitzvot* della Torah, le leggi ateniesi, sono le fondamenta di altrettanti progetti di ingegneria sociale.

E non casualmente, proprio perché l'eteronomia è il fondamento del nuovo modello di convivenza – nel quale il destinatario della norma avverte la sua estraneità ad essa – sorge il tema della *legittimazione*; come avrà modo di dire molti secoli dopo Gerhard Leibholz “ogni dominio cerca legittimità”¹². Un tema nel quale ritorna il profondo e complesso rapporto tra la città e la natura, poiché la città è un regno artificiale, un progetto mentale che oppone la propria consapevolezza, la propria volontà contro i legami tradizionali che sembravano sgorgati, spontaneamente quanto inevitabilmente, dal ventre della natura. Archetipica in tal senso la riforma di Clistene che per imporre il proprio progetto cittadino, che non era fatto solo di riforme istituzionali ma anche della costruzione di un universo simbolico ed emotivo, smantellò le tradizionali tribù ateniesi, introducendo quell'aggregato artificiale che erano le trittie¹³; lezione, molti secoli dopo, appresa dai *philosophes*

Quando la Rivoluzione agricola consentì di creare città affollate e imperi potenti, la gente cominciò a inventare storie su grandiose divinità, sacre patrie e società per azioni così da rinsaldare i legami sociali. Mentre l'evoluzione umana procedeva, come di consueto, a passo di lumaca, l'immaginazione umana stava erigendo sbalorditive reti di cooperazione di massa, quali non si erano mai viste sulla faccia della Terra”.

¹¹ Per un approfondimento della dialettica tra *thesmos* e *nomos* ai fini dello sviluppo storico del costituzionalismo, rinvio all'analisi contenuta nel mio Longo 2016, pp. 336 ss.

¹² Leibholz 1989, p. 213.

¹³ Erodoto definisce Clistene “colui che stabilì in Atene le varie tribù e il regime democratico” (Erodoto, *Storie*, Libro VI, 131, ed. it. Mondadori, 1988, p. 594). Racconta, inoltre, che “non appena ebbe aggiunto al suo partito la classe popolare di Atene, che fino allora era stata esclusa da ogni diritto, mutò il nome delle tribù e ne accrebbe il numero: fece che i ‘capi di tribù’ fossero dieci, invece di quattro e in dieci gruppi, pure, distribuì i ‘demi’ fra le tribù stesse. Così, essendosi guadagnato il favore popolare, divenne molto più potente dei suoi avversari politici” p. 490. L'importanza storica di Clistene è indubbia: “Nel 508/7 nasce in Grecia, e specificamente ad Atene, la democrazia. Almeno come nuovo regime essa è attestata quale frutto dell'opera del riformatore Clistene. Per l'innovazione politica di Clistene la tradizione storiografica usa sia il termine *demokratia* (Erodoto, VI, 131), sia quei parziali e potenti sinonimi

francesi che nel periodo rivoluzionario smantellarono le provincie per sostituirle con i Dipartimenti¹⁴.

La città vive di questa profonda artificialità, non solo perché al posto degli alberi vi sono i palazzi e in luogo delle praterie le mura, ma perché essa, per giustificare una convivenza innaturale, deve imporre il proprio ordine artificiale, un ordine, consciamente o inconsciamente, avvertito anch'esso come innaturale, perché volto a *trasformare l'uomo in cittadino*, educarlo, irregimentarlo, incasellarlo in un ruolo funzionale alla crescita del tutto. Come ci ricorda Constant, “[t]ra gli spartani Terpandro non può aggiungere una corda alla sua lira senza offendere gli efori”¹⁵. Nel Critone Socrate dice che le leggi della città lo hanno fatto

che sono *isegoria* o *isonomia*” (Musti 2013, p. 3). L’A. continua: “La riforma di Clistene, inoltre, aveva prodotto una totale trasformazione della città, una sua vera e propria rifondazione: la creazione di tribù di carattere territoriale e il ruolo portante attribuito alle unità amministrative locali – i demi, assimilabili ai nostri comuni – creavano un ponte tra città e campagna, che costituiva la base per un largo consenso” (pp. 94-95). Ancora: “A livello di IV secolo, infatti, sono presenti non soltanto le grandi ripartizioni – tribù, *trittyes* – ma anche i demi. E, a parte i demi, si tratta di strutture un po’ fittizie, di una geniale finzione, come è sempre la creazione di una struttura politica, quando cioè si inventa la forma di uno Stato” (p. 157). L’A. riferisce anche dell’opera di “Pierre Lévêque e di Pierre Vidal-Naquet su *Clisthène l’Athénien* (1963), sullo spirito geometrico, ma anche aritmetico, che presiede all’organizzazione della città e dello spazio civico sotto Clistene, e che non lascia ricondurre semplicemente al pitagorismo tutti gli sforzi di organizzazione quantitativa” (p. 81).

¹⁴ Assai nota e particolarmente suggestiva è, a tal proposito, la posizione di Edmund Burke: “Ci si vanta della nuova politica fondata sull’astrazione geometrica, per cui la gente non dovrebbe essere più Guascone, Piccarda, Bretone, Normanna ma Francese, con una sola patria, un solo cuore, una sola Assemblea. Ma sembra più probabile che gli abitanti di una qualsiasi regione non solo non diventeranno Francesi, ma si troveranno a non aver più patria. Perché le classificazioni basate sulla geometria non hanno mai infiammato il cuore di orgoglio, di fanatismo nazionale, di vera affezione. Un uomo non potrà mai vantarsi di appartenere allo scacchiere n. 71 o a simili altre insegne. L’origine dell’amore per la patria è nella famiglia. Nessuna relazione basata sulla freddezza produrrà mai un buon cittadino. Dalla famiglia muoviamo verso i vicini e verso le relazioni nella nostra provincia. Ma queste sono ancora come locande, luoghi dove ci si ferma a riposare, pietre miliari su un lungo cammino. Perché queste divisioni nell’ambito del nostro paese, quando siano formate dall’abitudine e non da un’improvvisa e autoritaria imposizione, altro non sono che piccole immagini di quella grande patria dove il cuore ha trovato di che riempirsi” (Burke 1963, p. 385).

¹⁵ Constant 2010, p. 19. Si tratta effettivamente di un richiamo a quanto aveva riportato Plutarco a proposito degli Spartani negli *Istituta Laconica*, 17, a sua volta contenuto nei *Moralia*, 238 c, dove l’A. scrive che “[u]na volta gli efori punirono perfino Terpandro, citaredo antichissimo, che fu il miglior musicista della sua epoca e autore di canti patriottici, perché aveva aggiunto una corda in più alla sua cetra per avere maggiore varietà di note: gli strapparono di mano lo strumento e lo appesero al muro, dicendo che le migliori melodie erano quelle più semplici” (Plutarco, *Gli antichi costumi degli Spartani*, ed. it. Adelphi, 1996, pp. 149-150).

studiare, gli hanno permesso di allenarsi nel ginnasio, lo hanno fatto diventare un soldato e secondo le leggi della città egli ha preso moglie, e, se quelle stesse leggi lo metteranno a morte, egli in virtù del bene ricevuto accetterà una condanna ingiusta. Nei versi di Simonide i guerrieri di Leonida rivendicano orgogliosamente di giacere morti alle Termopili perché “obbedienti alle leggi di Sparta”.

La città pretende un'obbedienza, un valore, un sacrificio, sconosciuti al mondo tribale, perché tale obbedienza, tale valore, tale sacrificio, non sono tributati al proprio naturale mondo affettivo, non si va in guerra solo per i propri figli, non si beve la cicuta per i propri amici, non ci si inginocchia per i comandi del proprio padre, tutto questo si fa per l'ideale, gli dei, il Re, lo si compie per la città.

Dal punto di vista teorico-generale si può affermare che qualunque norma pratica sia eteronoma, persino quella che il soggetto pone a sé stesso¹⁶; ma dal punto di vista emotivo e psicologico, sia che consideriamo l'individuo, sia che consideriamo il gruppo, non può negarsi che tanto è maggiore la distanza tra il creatore e il destinata-

¹⁶ Franco Modugno lo illustra efficacemente: “per ritenere giuridiche in sé anche le norme di condotta che il singolo detta a sé stesso per disciplinare la propria attività e la propria vita, appare necessario ricondurle alla loro unità, al disegno complessivo che l'individuo concepisce o che comunque realizza, applicando regole della più varia natura e provenienza ... È l'unità del disegno di vita individuale che rende queste regole giuridiche ‘per l'individuo ... In questo modo anche l'ordinamento individuale diviene necessariamente sociale, proprio perché non è concepibile ordinamento alcuno che non supponga l'alterità’, la relazionalità tra punti o centri di riferimento ... Nell'ordinamento cosiddetto individuale della propria condotta l'individuo si scinde e recita almeno due parti (*duas personas sustinet* ...), nel momento che pone la regola e nel momento che pone in essere l'azione conforme o contraria alla regola medesima. Non è concepibile ordinamento senza alterità, senza dualità o molteplicità di soggetti” (Modugno 1985, pp. 12-13). L'A. si è espresso in tal senso anche in occasione dell'analisi della nozione di norma, che è esaminata come “sinonimo di regola di situazioni, di azioni o di comportamenti ‘umani’ e, nel linguaggio comune, è spesso scambiata con la ‘legge’, nell'accezione più specifica di ‘legge della pratica’, contrapposta alla legge naturale, intesa quale relazione determinata e costante fra le quantità variabili che entrano a far parte di un fenomeno ‘naturale’ [...] Mentre la ‘norma morale’ è autonoma, ossia assoluta, universale e concreta nel rapporto che si istituisce tra essa stessa e il soggetto che vi è obbligato, in quanto è necessariamente valida per tutti e per ciascuno degli uomini e scaturisce dalla (e si impone alla) coscienza di essi, dal loro intimo, impegnando la globalità delle loro azioni, la ‘norma o regola di condotta o di azione’ è eteronoma, ossia contingente, limitata e astratta, in quanto valida nelle ipotesi che ne condizionano l'applicabilità per i soli soggetti ai quali propriamente essa si rivolge (destinatari), oggettivata e contrapposta alla loro volontà e quindi esterna rispetto ad essi, vincolante, nell'ambito della condotta di questi ultimi, particolari e determinate situazioni astrattamente tipizzate (cosiddetti frammenti di azione)”, cfr. Modugno 1978, pp. 328-329.

rio della norma tanto maggiormente è avvertita la pressione dell'eteronomia, intesa come senso di estraneità dal comando. Proprio tale estraneità genera il problema tipico del diritto positivo, vale a dire la sua legittimazione che ne assicura (nei naturali limiti del dover essere) il rispetto.

La norma della città non è dunque meno artificiale della città stessa e, per assicurarsi obbedienza, deve cercare un nuovo fondamento a tale obbedienza; così, con scoperto paradosso, il *nomos*, al suo nascere, ricerca il proprio fondamento nella *physis*: Hammurabi si richiama alle leggi divine, Mosè riceve i comandamenti da Dio in persona, secondo Socrate le leggi della città sono sorelle di quelle eterne che regnano nell'Ade¹⁷. *La città cerca forza nella natura, nel momento stesso in cui sta cercando di soppiantarne l'ordine spontaneo con il proprio ordine artificiale*; un'ipocrisia, quella del diritto naturale, che percorrerà a lungo la storia delle istituzioni e del potere costituito: 2.175 anni dopo la morte di Socrate, i redattori della Costituzione americana assumeranno che le proprie pretese indipendentiste e il nuovo ordine che stanno creando trae legittimazione da "verità autoevidenti".

Ma una menzogna rimane tale anche se a lungo ripetuta, così Antigone si scaglia contro Creonte affermando l'empietà (e dunque l'innaturalità)

¹⁷ Nella celeberrima prosopopea delle Leggi di fronte a Socrate emerge in tutta la sua lucidità il legame tra le Leggi della città e le Leggi dell'Ade: "Ma, o Socrate, dà ascolto a noi che ti abbiamo allevato e non tenere i figli, né il vivere, né altra cosa, in più alta considerazione che non la giustizia, affinché, arrivato all'Ade, tu possa avere tutte queste cose da dire in tua difesa a coloro che laggiù governano. Infatti, appare chiaro come il far questo, qui sulla terra, non sia né meglio, né più giusto, né più santo per te, e neppure per alcuno dei tuoi; né una volta arrivato all'Ade, per te sarà meglio. Invece, ora, tu morirai, se deciderai in questo senso, vittima di un trattamento ingiusto, non già da parte di noi Leggi, ma da parte degli uomini; se, invece, tu te ne andrai di qui, in modo così vergognoso, rispondendo all'ingiustizia con ingiustizia, e ricambiando male con male, trasgredendo gli accordi ed i patti che avevi contratto con noi, e facendo male a chi meno dovresti: a te stesso, ai tuoi amici, alla Patria e a noi, ebbene, noi saremo ostili verso di te finché sarai vivo, e, laggiù, le nostre sorelle, le Leggi dell'Ade, ti accoglieranno non benevolmente, sapendo che, per quanto era in tuo potere, tu hai tentato di distruggere noi" (Platone 1995, 54 b-d). In questo passaggio è ripresa una concezione già espressa da Eraclito nel suo *Frammento 114*: "Infatti tutte le leggi umane si nutrono della sola legge divina, perché la legge divina domina nella misura in cui vuole, basta per tutte le cose e ha prevalenza su di esse", cfr. Reale 2017, p. 367. È pertanto inequivocabile che, in quanto *sorelle*, violare le Leggi della città significhi, al contempo, violare anche le Leggi dell'Ade.

dei suoi editti¹⁸, mentre i sofisti irridono le leggi umane che, a differenza di quelle naturali, possono sempre essere violate¹⁹.

¹⁸ “[Q]uesto editto non Zeus proclamò per me, né Dike, che abita con gli dèi sotterranei. No, essi non hanno sancito per gli uomini queste leggi; né avrei attribuito ai tuoi proclami tanta forza che un mortale potesse violare le leggi non scritte, incrollabili, degli dèi, che non da oggi né da ieri, ma da sempre sono in vita, né alcuno sa quando vennero alla luce” (Sofocle 2006, vv. 450-457, ed. it. Bur Rizzoli, 2006, p. 743). L’*Antigone* di Sofocle è stata interpretata da Georg Wilhelm Friedrich Hegel come l’emblema della contrapposizione tra diritto naturale e diritto positivo. Tuttavia, l’autore della tragedia aveva inteso più verosimilmente inscenare il passaggio epocale che stava vivendo in quel preciso momento storico la città di Atene, dove si stava affermando un nuovo tipo di norma, frutto della deliberazione di appositi organi istituzionali, destinato poi a imporsi sulle leggi tradizionali della *polis* (cfr., *ex multis*, Nussbaum 1996). Per la visione hegeliana della tragedia di Sofocle, cfr. Hegel 1996, pp. 277-299.

¹⁹ I sofisti distinguono nettamente tra legge della *polis* (*nomos*) e legge di natura (*physis*), manifestando, in maniera più o meno accentuata, il loro generale scetticismo nei confronti delle deliberazioni politiche dell’uomo. Platone fa emergere nel *Protagora* la posizione di Ippia di Elide, consistente nella superiorità del diritto naturale su quello positivo: “Per natura il simile è parente del suo simile, mentre la legge, tiranna degli uomini, compie molte violenze contro natura” (Platone, *Protagora*, XXIV, 337 d, ed. it. Laterza, 1996, p. 63). Antifonte risulta ancora più netto: “se uno trasgredisce le leggi, nel caso in cui sfugga a coloro che le hanno concordate, evita la vergogna e la punizione; se non sfugge, invece, non le evita. Se invece, fa violenza, oltre il possibile, alle leggi date a noi dalla natura, anche se sfugge all’attenzione di tutti gli uomini, il male non è per niente minore; se tutti vengono a saperlo, il male non è per niente maggiore: infatti, non si produce un danno secondo l’opinione, ma secondo la verità”, cit. in Reale 2017, p. 1749. Crizia, invece, capo dei Trenta Tiranni di Atene oltre che sofista ateo, attribuisce una funzione ordinatrice della società alle leggi degli uomini, pur ammettendo che senza la forza della religione, appositamente inventata, l’uomo non si comporterà rettamente. Ciò traspare nel dramma satiresco *Sisifo*: “Ci fu un tempo in cui la vita degli uomini era caotica/ e ferina, e asservita alla forza, quando non esisteva/ né premio alcuno per i buoni,/ né punizione per i malvagi./ Dopo, credo che gli uomini abbiano emanato/ leggi di punizione, perché giustizia fosse/ tiranna di tutti parimenti, e avesse violenza al suo servizio,/ e, se alcuno peccava, si punisse./ Poiché dopo le leggi impedivano loro/ di sopraffare gli altri apertamente,/ ma di nascosto ancora lo facevano,/ allora credo che un uomo assennato e sapiente/ per primo inventò per i mortali il timore degli dèi,/ perché i malvagi avessero timore,/ pur agendo o parlando o pensando di nascosto./ Allora fu la divinità introdotta”, cit. in Reale 2017, pp. 1809-1811. Nella *Repubblica*, Platone presenta un dibattito sul concetto di giustizia tra Socrate e il sofista Trasimaco. Quest’ultimo ricollega il giusto all’utile del più forte, estendendo il ragionamento alla politica e così si rivolge a Socrate: “ogni governo pone le leggi che gli siano vantaggiose: la democrazia democratiche, la tirannide tiranniche, e le altre allo stesso modo. Con ciò son venute a dichiarare ai sudditi che questo è giusto, ciò che è utile a loro stesse, e puniscono chi non vi si attiene come trasgressore e operatore d’ingiustizia. Questo dunque, ottimo uomo, io dico che è il giusto, identico in tutte le città: quel che è utile al governo costituito” (Platone, *La Repubblica*, Libro I, 338 e, ed. it. Rizzoli, 1981, p. 18). La tesi di Trasimaco può ricollegarsi alla visione, ancora più radicale, di Callicle nel *Gorgia* di Platone: “quelli che fanno le leggi sono i deboli, i più; essi, evidentemente, istituiscono le leggi a proprio favore e per propria utilità, e lodi e biasimi dispensano entro questi termini. Spaventando i più forti, quelli che avrebbero la capacità di prevalere, per impedire, appunto, che prevalgano, dicono che cosa brutta e ingiusta è voler essere

Non casualmente città e civiltà in latino portano lo stesso nome: *civitas*. La città è infatti il primo coagulo della cultura moderna, con i suoi crismi di differenziazione del lavoro, organizzazione del potere, divisione in classi; la stessa cultura che dà vita allo Stato. Una contrapposizione tra Stato e città non è dunque solo empiricamente infruttuosa (poiché la città necessita dell'apparato statale²⁰), ma, addirittura, filosoficamente fallace poiché entrambi gli enti sono epifenomeni del medesimo modello sociale²¹.

superiori agli altri e che commettere ingiustizia consiste proprio in questo, nel tentativo di prevalere sugli altri [...] Che davvero sia così, che tale sia il criterio del giusto, che il più forte comandi e prevalga sul più debole, ovunque la natura lo mostra, tra gli animali e tra gli uomini, nei complessi cittadini e nelle famiglie. Con quale diritto Serse mosse guerra alla Grecia, o suo padre mosse guerra agli Sciti? Infiniti altri esempi si potrebbero portare! tutta questa gente, io penso, così agisce secondo la natura del giusto, e sì, in nome di Zeus, per legge, ma secondo la legge di natura, non per quest'altra legge, per la legge che noi istituiamo! accalciandoli fin da bambini, mediante tale legge, plasmiamo i migliori, i più forti di noi, e, impastoiandoli e incantandoli come leoni, li asserviamo, dicendo loro che bisogna essere uguali agli altri e che in tale uguaglianza consiste il bello e il giusto. Ma, io credo, qualora nascesse un uomo che avesse adeguata natura, scossi via da sé, spezzati tutti questi legami, liberatosi da essi, calpestando i nostri scritti, i nostri incantesimi, i nostri prestiggi, le nostre leggi, tutte contro natura, emergendo, da nostro schiavo, lo vedremmo nostro padrone, e qui, allora, di luce limpidissima il diritto di natura splenderebbe" (Platone, *Gorgia*, XXXVIII-XXXIX 483 b-484 a, ed. it. Laterza, 1968, pp. 103-104). Protagora, infine, mostra fiducia nelle capacità degli uomini di porre in essere leggi, grazie al dono dell'arte politica fatto loro da Zeus. Ciò emerge dal racconto del mito di Prometeo per bocca proprio di Protagora, il cui nome è anche il titolo del dialogo di Platone già citato precedentemente. Gli uomini, infatti, "ogni qualvolta si radunavano, si recavano offesa tra di loro, proprio perché mancanti dell'arte politica, onde nuovamente si disperdevano e morivano. Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata di andar tutta distrutta, inviò Ermete perché portasse agli uomini il pudore e la giustizia affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia". È lo stesso Zeus che comanda a Ermete di distribuire egualmente a tutti gli uomini l'arte politica: "le città non potrebbero esistere se solo pochi possedessero pudore e giustizia, come avviene per le altre arti" (Platone, *Protagora*, XII, 322 b-d, ed. it. Laterza, 1996, p. 31).

²⁰ Cfr. Pinelli 2023.

²¹ Per Romano 1908, p. 6, secondo cui il Comune "acquista così un proprio organismo, in cui quest'anima si estrinseca ed opera, un aspetto, una fisionomia sua propria, che qualifica il singolo non meno che l'appartenenza ad una famiglia, prima, e l'appartenenza ad uno Stato, poi. È precisamente nel Comune e per mezzo di esso, che l'individuo apprende il vincolo che lo lega ad un tutto maggiore, che sente di avere una patria, che si abitua ed addestra alla vita politica. Lo Stato, il grande Stato moderno è alquanto lontano ed astratto, nonostante la sua costituzione rappresentativa, perché non si senta il bisogno che gli elementi delle sue funzioni si raccolgano e si riflettano in quel suo microcosmo, che è il Comune. Alla cura inoltre e alla difesa degli interessi generali, che è compito dello Stato, non si arriva se non dopo aver provveduto alla cura e alla difesa degli interessi locali, che è compito del Comune: senza questo, molti lati e bisogni della vita sociale che sono

Questa acquisizione deve secondo me condurre ad un duplice ordine di riflessioni volte a porre in dubbio l'ottimismo con cui a volte si guarda ad alcuni recenti fenomeni.

Da un lato vi sono tendenze *ultramoderniste* come quello delle *smart cities* che, dietro la notoria retorica dell'efficienza e della sostenibilità, nascondono una serie di oscuri postulati quali la creazione di nuove forme di marginalizzazione²² o di una incontrollata raccolta di dati personali e di profilazione dei cittadini, con ovvie quanto allarmanti conseguenze non solo rispetto alla tutela della *privacy* ma anche in relazione a nuovi casi di differenziazione sociale (si pensi al fenomeno dello *scoring* o della cittadinanza a punti²³). Una differenziazione che lungi da annunciare una nuova età di diritti e di possibilità, sembra prodromica a nuove e più subdole forme di controllo che della *civitas* hanno da sempre incarnato l'anima più oscura²⁴.

Da un altro lato si evidenziano fenomeni di segno opposto, ma per certi versi non meno inquietanti, quali l'appropriazione di funzioni pubbliche da parte di privati, blandamente regolati da quello che viene definito come "diritto informale". Qui credo sia necessario distinguere tra quei fenomeni, che inquadrandosi nell'organizzazione generale danno voce ad un originario spirito autonomista della città, penso alla c.d. democrazia di prossimità, ed altro genere di fenomeni che possono celare una sorta di regresso nella cultura contemporanea, l'abdicazione del disegno pubblico a favore del predominio del grande capitale²⁵ e che, dal punto di vista culturale potrebbero culminare nella fuga dal comune modello di convivenza moderna verso forme di parcellizzazione sociale incapaci di riconoscersi nel "tutto giuridico" rappresentato dallo Stato e, quindi, dalla città classicamente intesa.

In definitiva, a meno di non voler indulgere in vagheggiamenti neo-medievali²⁶, bisogna riconoscere che città e Stato rappresentano

anche lati e bisogni della vita individuale, non troverebbero nelle istituzioni modo di farsi valere, e si provvederebbe alle esigenze più remote prima che a quelle più immediate, facendo un salto, che non è pur lecito immaginare impossibile".

²² Si veda in questo volume il saggio di Gaspari, dove l'A. spiega con chiarezza quanto la c.d. "città del quarto d'ora", se declinata all'interno dei grandi agglomerati urbani, possa condurre all'accentuazione di fenomeni centrifughi tra centro e periferie.

²³ Cfr. Citino 2023.

²⁴ Si veda Martire 2023.

²⁵ Cfr. Pinelli 2023.

²⁶ Sulla "tentazione" di una critica alla modernità che acceda a visioni neomedievali sia consentito il rinvio a Longo 2022.

un *continuum* culturale, punti concreti di emersione di un medesimo disegno teorico; proprio per questo è il pubblico potere che deve impegnarsi a rimuovere le sacche di inefficienza cittadine ed impedire che queste si trasformino in altrettante sacche di disegualianza e marginalizzazione. Come ha giustamente sottolineato attenta dottrina, la difficoltà dello Stato di gestire fenomeni emergenti degli aggregati urbani non deriva da un'adeguatezza strutturale ma da forme contingenti di inerzia²⁷; e tale inerzia va combattuta e superata, perché, in una sorta di *simul stabunt simul cadent*, ritengo che Stato e città siano destinati a prosperare insieme o insieme a cadere.

Bibliografia

- ALLEGRI, G. (2017) *L'arte rivoluzionaria dei mutamenti sociali nelle città d'Europa. Il costituzionalismo a venire dal 1848*, in Id., A. Longo (a cura di), *Rivoluzione tra mito e costituzione. Diritto, società e istituzioni nella modernità europea*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 117-139.
- ALLEGRI, G. (2021), *Intervento al Convegno Il diritto alla città dalla modernità europea all'età digitale*, svolto presso l'Università degli studi di Roma "La Sapienza" il 22 ottobre 2021.
- BURKE, E. (1963) *Reflections on the Revolution in France, And on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris*, trad. it., *Riflessioni sulla Rivoluzione francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative: in una lettera destinata ad un gentiluomo parigino*, in Id., *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, UTET, Torino.
- CITINO, Y.M. (2023), *Social scoring e città distopica: la profilazione del cittadino con finalità di policy urbana alla prova dei valori costituzionali*, in questo volume.
- CONSTANT, B. (2010), *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, a cura di G. Paoletti, ed. spec. per Corriere della Sera, Milano.
- ERODOTO (1988), *Storie*, Libro V, trad. it. di L. Annibaletto, Mondadori, Milano.
- GASPARI, F. (2023), *Le città e i mutamenti della cittadinanza nell'era digitale globale. La città del quarto d'ora*, in questo volume.
- HARARI, Y.N. (2018), *From Animals into Gods: A Brief History of Humankind* (pubblicato anche come *Sapiens*), prima edizione in ebraico, Israele, 2011, trad. it., *Sapiens. Da animali a déi. Breve storia dell'umanità*, Giunti, Firenze.
- HEGEL, G.W.F. (1996), *Phänomenologie des Geistes*, 1807, trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze.
- LABRIOLA, G.M. (2018), *Città e diritto. Brevi note su un tema complesso*, in *Istituzioni del federalismo*, 1, pp. 5-28.

²⁷ Cfr. Pinelli 2023.

- LEIBHOLZ, G. (1989), *Die Repräsentation in der Demokratie*, de Gruyter, Berlin, 1973, trad. it. *La rappresentazione nella democrazia*, Giuffrè, Milano.
- LONGO, A. (2016), *Tempo, interpretazione, Costituzione*, Editoriale Scientifica, Napoli, II ed.
- LONGO, A. (2022), *Postmodernità e paradigmi giuridico-costituzionali: solo «quattro parole»*, in *Dir. pubbl.*, fasc. 2, pp. 575-645.
- MARCO TULLIO CICERONE (1976), *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, a cura di N. Marinone, UTET, Torino, II ed.
- MARTIRE, D. (2020), *Pluralità degli ordinamenti giuridici e Costituzione repubblicana*, Jovene, Napoli.
- MARTIRE, D. (2023), *Città, intelligenza artificiale, socialità dell'uomo. Una diversa prospettiva*, in questo volume.
- MODUGNO, F. (1978) *Norma giuridica (teoria generale)*, in *Enc. dir.*, Giuffrè, Milano.
- MODUGNO, F. (1985), *Pluralità degli ordinamenti*, in *Enc. dir.*, Giuffrè, Milano.
- MUSTI, D. (2013), *Demokratía. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari.
- NUSSBAUM, M. (1996), *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, trad. it. di M. Scattola, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna.
- PINELLI, C. (2023), *Città oltre lo Stato*, in questo volume.
- PLATONE (1968), *Gorgia*, a cura di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari.
- PLATONE (1981), *La Repubblica*, trad. it. di F. Gabrieli, I, Rizzoli, Milano.
- PLATONE (1995), *Critone*, trad. it. di G. Reale, La Scuola, Brescia, XVII ed.
- PLATONE (1996), *Protagora*, trad. it. di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari.
- PLUTARCO (1966), *Gli antichi costumi degli Spartani*, in Id., *Le virtù di Sparta*, trad. it. di G. Zanetto, Adelphi, Milano.
- RAVASI, G. (ed.) (2006), *La Bibbia di Gerusalemme. Antico testamento*, con commenti di Gianfranco Ravasi, vol. II, RCS Quotidiani S.p.A., Milano.
- REALE, G. (ed.) (2017), *I Presocratici*, Giunti, Firenze, 2017.
- ROMANO, S. (1897), *Il Comune, (parte generale)*, in V.E. Orlando (ed.), *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano*, Vol. II, Società Editrice Libreria, Milano, 1897, estratto del 1908.
- SOFOCLE (2006), *Antigone*, trad. it. di F. Ferrari, in Eschilo et al, *Tragedie*, vol. I, Bur Rizzoli, Milano.
- TITO LIVIO (1989), *Storie. Libri XXI-XXV*, vol. III, a cura di P. Ramondetti, UTET, Torino.