

Figure dello spazio, politica e società

LA POLITICA E GLI SPAZI

I giornata di studio

a cura di

Bruna Consarelli



Firenze University Press

La politica e gli spazi

I giornata di studio
“Figure dello spazio, politica e società”
Firenze, 25 ottobre 2002

a cura di
Bruna Consarelli

Firenze University Press
2003

La politica e gli spazi : I giornata di studio “Figure dello spazio, politica e società” : Firenze, 25 ottobre 2002 / a cura di Bruna Consarelli. — Firenze : Firenze university press, 2003.

<http://digital.casalini.it/888453156X>

Stampa a richiesta disponibile su <http://epress.unifi.it>

ISBN 88-8453-156-X (online)

ISBN 88-8453-157-8 (print)

320.01 (ed. 20)

Politica-Teorie - Spazio

Quaderno pubblicato con il contributo dei fondi M.I.U.R. (Cofinanziamento 2001) per il programma di ricerca di rilevante interesse nazionale “Strutture sociali e poteri di governo in età moderna e contemporanea”

© 2003 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://epress.unifi.it/>

Printed in Italy

Indice

Bruna Consarelli <i>Presentazione</i>	1
Interventi	
Vittore Collina <i>L'attenzione agli spazi</i>	5
Lea Campos Boralevi <i>Libertà e proprietà: la politica dello spazio nell'Europa moderna</i>	27
Pietro Costa <i>La 'civitas' e il suo spazio: la costruzione simbolica del territorio fra Medio Evo ed età moderna</i>	43
Gianfranco Poggi <i>Of space and politics</i>	59
Discussione	
Luca Scuccimarra <i>Lo spazio del pensare</i>	73
Silvio Suppa <i>Brevi considerazioni su differenti modi di interpretare lo spazio</i>	83
Francesca Lidia Viano <i>Suggerimenti mediterranei: civiltà o imperi?</i>	87
Sara Lagi <i>Territorio e popolo in Hans Kelsen</i>	91
Michela Nacci <i>Spazio, tecnica, globalizzazione</i>	97
Indice dei nomi	101

BRUNA CONSARELLI
Università di Roma Tre

PRESENTAZIONE

Questo quaderno, consultabile anche *on-line*, raccoglie gli interventi della prima giornata di studio sul tema *La politica e gli spazi*, svoltasi a Firenze il 25 ottobre 2002 ed inaugura una serie dedicata ad illustrare i risultati del gruppo di ricerca intitolato *Figure dello spazio, politica e società*, promosso ed organizzato da Lea Campos Boralevi, Vittore Collina e da me stessa, nel quadro dell'attività scientifica dell'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine politiche.

L'obiettivo che ci accomuna è il desiderio d'impostare un itinerario di studi, destinato a snodarsi attraverso un ciclo di seminari, aperto all'incontro ed al dialogo fra cultori di discipline diverse, sulle 'grandi' tematiche politiche e sociali dell'età moderna e contemporanea, indagate dalla prospettiva degli spazi e della loro produzione.

Sotto il profilo interpretativo, la nozione di spazio ci è sembrata particolarmente feconda, non solo per il suo carattere diacronico, ma per il suo intrinseco valore di categoria concettuale, che, con il suo declinarsi storico, segna e palesa le svolte epocali, costituendone un 'indicatore' significativo. Essa si configura come uno strumento prezioso per cogliere i mutamenti e le profonde trasformazioni da cui sono contrassegnate la nascita e l'evolversi della modernità, della quale scandisce il passaggio ad una contemporaneità, fattasi, man mano, sempre più complessa e preta d'interrogativi di difficile risposta, finendo con il diventare un valido scandaglio per penetrare la labirintica realtà odierna.

La chiave dello 'spazio', con le sue molteplici determinazioni e le sue 'nuove rifrazioni', è – come suggerisce Vittore Collina, nel suo saggio introduttivo – una possibile 'alleata', forse quella mag-

giormente affidabile, per affrontare la sfida ineludibile dell'attualità: frutto di quel processo di globalizzazione, ancora *in fieri*, che, iniziatosi negli ultimi dieci anni del ventesimo secolo, ha investito il piano economico, politico e tecnologico, creando uno scenario mondiale, assolutamente inedito, in cui gli antichi confini sociali e culturali, sia reali che simbolici, hanno perso senso, ponendoci di fronte all'esigenza di 'ri-pensare' le coordinate spaziali elaborate dal pensiero moderno.

Si tratta di una sfida che per essere raccolta implica necessariamente uno sforzo critico, imposto dal venir meno o meglio dallo scomporsi, con una progressiva perdita del centro, dell'assetto spaziale entro il quale era uso 'fare' e 'dire' la politica.

Scaturisce da tutto ciò quella 'attenzione agli spazi', testimoniata da studi recenti in ambiti diversi, evidenziata da Collina, che, tratteggiando le linee di sviluppo della trasformazione della concezione dello spazio fra Ottocento e Novecento, ravvisa nei primi anni del ventesimo secolo l'origine della divaricazione oggi esistente fra 'spazio fisico' e 'spazio virtuale', inteso come «complesso di spazi mediatici, immateriali, artificiali».

In altre parole, la de-materializzazione dello spazio, a cui ha corrisposto una sua più ampia e variegata simbolizzazione, istituendo un gioco di rimandi, ha impresso al termine stesso una pluralità di accezioni, arricchendone la semantica di numerosi assunti, riscontrabili nella grande quantità «dei suoi usi analogici o metaforici» e nella vasta «gamma delle sue aggettivazioni».

I colloqui che sono stati programmati su 'le metafore dello spazio', 'gli spazi immaginati', 'gli spazi e la tecnologia' ed 'i nuovi spazi politici', mirano a saggiarne le possibilità, nel tentativo di disegnare una sorta di mappa articolata della dimensione spaziale, per sua natura consustanziale a quella politica, quale possibile ausilio per orientarsi nella storia pregressa e trarne indicazioni per analizzare l'assetto immanente .

Ben lungi dal seguire un tracciato lineare, il rapporto spazio-politica si è infatti sviluppato attraverso un percorso tortuoso, il cui approdo finale genera una notevole incertezza interpretativa:

ripercorrerne le tappe può servire ad individuare una cifra di lettura della situazione attuale, in grado d'offrire prospettive interpretative più funzionali ed aderenti al contesto vigente.

Anche se non sta a me giudicare, credo tuttavia di poter dire che già nel primo incontro, di cui questa pubblicazione è il frutto, alcuni risultati degni di rilievo sono stati raggiunti. O perlomeno, rileggendo i testi questa è la sensazione che ne ho tratto. Seppur parziali, rispetto ad un progetto volutamente percepito come *work in progress*, gli esiti interpretativi delle relazioni qui presentate mi sembrano costituire dei tasselli importanti, forieri di nuovi e numerosi spunti critici, all'interno di un disegno più ampio e complessivo, di cui fissano alcuni tratti fortemente significativi.

Un disegno che si è ulteriormente allargato e problematizzato, grazie alle considerazioni di quanti sono intervenuti nella discussione, mostrando viva partecipazione ed interesse, ed offrendo con i loro contributi uno stimolante ventaglio di riflessioni.

Certa d'interpretare i sentimenti di Lea Campos Boralevi e Vittore Collina, nel concludere questa breve nota di presentazione, desidero dire grazie, anche a loro nome, a tutti coloro che hanno preso parte al nostro incontro, consentendoci così d'iniziare un dialogo intellettuale, modulato da voci diverse, che ci auguriamo diventi sempre più corale.

Voglio infine ringraziare Egle Betti Schiavone e Sabrina Celeste, che frequentano il dottorato di "Teoria e storia della formazione delle classi politiche" dell'Università degli Studi di Roma Tre e Francesca Natale, iscritta al dottorato di "Storia delle dottrine politiche" dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", per l'aiuto che mi hanno dato informatizzando i testi, all'insegna di un esemplare spirito di collaborazione.

VITTORE COLLINA*
Università di Firenze

L'ATTENZIONE AGLI SPAZI ¹

Nel pensiero e nella cultura europea i primi anni del Novecento sono particolarmente densi di elementi nuovi, di tensioni e di fratture. In questo ambito sono da considerare i mutamenti che all'epoca investono lo spazio e che toccano sia i modi di pensarlo che quelli di viverlo. Si tratta di mutamenti profondi che coinvolgono sfere diverse e che proprio per questo, credo, non sono stati oggetto di ampi studi complessivi. Eppure il fenomeno è interessante e non manca di avere risvolti che sono collegabili anche con problematiche di grande attualità.

1. Nell'introduzione di *Maniera di pensare l'urbanistica* (pubblicato nel 1946) Le Corbusier scrive: «con una violenta rottura, unica negli annali della storia, tutta la vita sociale dell'Occidente s'è staccata in questi ultimi tre quarti di secolo dalla sua cornice relativamente tradizionale e ben armonizzata con la geografia. L'esplosivo che ha prodotto questa rottura è costituito dall'improvviso irrompere – in una vita fino allora scandita dal passo del cavallo – dalla velocità nella produzione e nei trasporti delle persone e delle cose». ² Anche nelle pagine successive egli insiste sull'idea di una gigantesca frattura, il cui culmine si situa tra la fine del XIX ed i primi del XX secolo, e l'associa, tra l'altro, agli effetti della ferrovia e della stampa. ³

¹ Questa relazione rielabora e sviluppa il testo di un mio articolo, *Spaces: Physical and Virtual*, pubblicato sulla rivista bulgara «Critique and Humanism», n. 2, Human and Social Studies Foundation, Sofia 2002.

² Charles-Edouard J.G. LE CORBUSIER, *Maniera di pensare l'urbanistica*, Laterza, Bari 1977, p. 5.

³ Il riferimento alla ferrovia non stupisce. Meno immediata, ma più importante, forse, l'indicazione della stampa, che può preludere a quanto, in parte, diremo più avanti.

Se non mancano gli autori che argomentano, magari in toni meno drastici, ma ugualmente decisi, pertinenti ed anche più dettagliati, l'idea che in quell'arco di anni si verifichi un vero e proprio passaggio epocale, la citazione di Le Corbusier, proprio in quanto proviene da un architetto, ci colloca d'ufficio entro il tema dello spazio. E lo spazio vive effettivamente un periodo di cambiamenti concentrati e profondi.

L'effetto di rottura, infatti, è rafforzato dalla concomitanza. Per indicare solo alcuni degli ambiti, si può ricordare che sul piano del pensiero crollano potenti ed antiche coordinate teoriche (in particolare la geometria euclidea e l'idea dello spazio come grande contenitore esterno); sul piano più latamente culturale si arriva alla percezione ed alla creazione di spazi nuovi (la distribuzione delle parole sul foglio, in poesia, con i vuoti relativi), alla composizione di spazi diversi dal passato (come quelli del cubismo in pittura), alla scoperta degli intrecci interno-esterno, dei passaggi veloci, dei rovesciamenti. Sotto la spinta delle trasformazioni industriali, delle applicazioni tecnologiche e degli spostamenti demografici cambiano le modalità con cui si vive lo spazio nel quotidiano (pensiamo ai nuovi mezzi di trasporto, alle stazioni ferroviarie, alle metropolitane, ai quartieri operai che sorgono nelle periferie delle città, ma anche agli sventramenti che investono i quartieri più antichi). Mentre sul piano politico lo spirito nazionale indica spazi spesso assai diversi dai confini storicamente raggiunti dagli Stati e la corsa alle colonie ridisegna la geografia politica su scala mondiale. A tutto questo bisogna aggiungere che si profilano spazi di diversa natura: i primi spazi mediatici, legati alla stampa, che vive, all'epoca, la sua stagione culminante di libertà e di potere, al cinema, che si diffonde rapidamente ed alla radio, che sta passando dagli usi militari alla storia del suo sviluppo civile.

In altre parole, allo spazio fisico, allo spazio simbolico (che s'intreccia con quello fisico fin dai primordi della storia umana), agli spazi artificialmente plasmati (in quanto trasformati dagli interventi umani), agli spazi immaginati e metaforici della produzione artistica e letteraria, cominciano ad aggiungersi degli spazi specifi-

camente legati alla comunicazione: là dove la comunicazione non è più interpersonale e diretta ma diviene, secondo la tipologia di Thompson, «interazione mediata» e «quasi-interazione mediata».⁴ Spazi mediatici che sono prodotti col supporto di apparati tecnologici che si fanno complessi e che sono strettamente legati alle innovazioni tecnico-scientifiche; che necessitano di personale specializzato ed aggiornato; che sono gestiti con criteri industriali e che richiedono quindi consistenti risorse finanziarie e la necessaria rete di relazioni sia col mondo economico che con quello politico.

Dal punto di vista storico sarebbe quanto mai interessante scendere nel dettaglio ed analizzare minutamente questi cambiamenti, assieme alle loro reciproche implicazioni.⁵ Ma in questa sede gli obiettivi sono ovviamente diversi: mi propongo di mettere in evidenza gli elementi di fondo che caratterizzano le trasformazioni dello spazio tra Otto e Novecento; di dare risalto alla forma di spazio nuovo, artificiale, legato ai mezzi di comunicazione di massa, che oggi ci avvolge e che ha la sua storia; e di indicare l'importanza dei riferimenti allo spazio che si possono operare oggi.

2. Michel Serres apre il terzo capitolo di una delle sue opere più importanti, *Le passage du Nord-Ouest* (1980), mettendo a confronto l'*incipit* di un romanzo di Balzac (*Béatrix ou les amours forcés*, 1839) con quello de *L'uomo senza qualità* di Musil. Balzac inizia il suo racconto con una sorta di localizzazione geometrica: la Francia è l'insieme che contiene, tra le altre, la provincia della Bretagna; tra le città della Bretagna, Guérande, cinta dalle sue mura; a Guérande,

⁴ Vedi John B. THOMPSON, *Mezzi di comunicazione e modernità*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 122-129.

⁵ Emergerebbe un lavoro interdisciplinare di proporzioni vastissime e di grande richiamo storico culturale, destinato ad andare dalle applicazioni industriali alla filosofia, dallo studio del costume al romanzo, dalle teorie scientifiche all'arte, dalla geometria all'urbanistica, dalla poesia alla musica e non solo. Un libro che risponde bene all'intenzione di creare un vasto affresco è quello di Stephen KERN, *Il tempo e lo spazio*, Il Mulino, Bologna 1995, che vanta tra i numerosi meriti quello di essere uno dei pochi ad affrontare frontalmente il tema.

tra le varie strade, una in particolare, poi una stradina ed alla fine di essa una casa vicino alla chiesa. Nella sala da pranzo di questa casa il barone di Guaisnic, uno dei personaggi principali. Una descrizione che si fonda su di una concezione continua dello spazio e, nel commento di Serres, esprime con l'ordine geometrico una visione immutabile delle cose. Robert Musil comincia il suo romanzo (il primo volume è pubblicato nel 1931 e la storia si situa nel 1913) con delle osservazioni metereologiche del tutto generali (la depressione dell'Atlantico, che si dirige da Ovest ad Est verso la Russia) e continua con una descrizione rapida del traffico automobilistico, del passaggio dei pedoni, dei flussi più o meno concentrati e del rumore. L'azione dei due personaggi che compaiono è situata in una strada larga e piena di gente; la città è Vienna, ma l'autore anticipa che non bisogna dare una particolare importanza al nome della città ed aggiunge: «come tutte le metropoli essa è fatta di irregolarità, alternanze, precipitazioni, intermittenze, collisioni di cose e di avvenimenti». Michel Serres sottolinea in questo caso lo spazio vario, fluttuante, irregolare e scrive: «Vienna, la capitale, ma che importa il suo nome, sembra un liquido in ebollizione».⁶

Siamo dunque su di un piano eminentemente teorico e Serres, parlando di passaggio a Nord-Ovest ripercorre le visioni dello spazio ed allude alla storia della cultura occidentale ed agli sforzi per sottrarsi alle gerarchie dell'ordine antico ed alla chiarezza del razionalismo seicentesco: la ragione cartesiana rifiuta il fluttuare dei corpi liquidi, i bordi frastagliati ed incerti, il mondo delle sensazioni; «l'idealismo cartesiano è un realismo [...] lo spirito è lo spirito dei solidi [...] solido dai bordi perfetti, chiaro, distinto, rigoroso, cristallo. L'ideale della conoscenza è il solido cristallino [...] l'ideale del sistema classico è il cristallo».⁷ Con l'inizio del Novecento si giunge ad affermare la pluralità dei sistemi spaziali e l'insuperabile immanenza di tutti i punti di vista; «in qualunque posizione sia

⁶ Michel SERRES, *Le passage du Nord-Ouest*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, p. 56.

⁷ Ivi, p. 43.

l'osservatore, l'informazione non è che parziale e quindi in generale assai debole. La perdita della distinzione si verifica nel soggetto come nell'oggetto»;⁸ con riferimento agli impressionisti ma con più ampia portata leggiamo: «il solido è scomparso nel fluido, la luce nei colori»⁹ ed il fluido, in un'altra sequenza allegorica, è un liquido che bolle, in cui tutti sono immersi e dove ai bordi netti del cristallo si sono sostituiti quelli fluttuanti dell'ordine e del disordine. Dallo spazio delle similitudini e della continuità, che sottintende una statica rigidità del reale, si è passati dunque, secondo Michel Serres, allo spazio vario, incerto, stocastico, plurale, che solo di recente si può rappresentare matematicamente attraverso le iperfrastagliate sinuosità dei frattali¹⁰ e che meglio si adatta alle caratteristiche dell'umana sfuggente realtà.

Su di un piano meno filosofico e più attento agli aspetti economici, sociali e politici, Henri Lefebvre interpreta la svolta del XX secolo come il passaggio tra lo 'spazio storico' e lo 'spazio dell'astrazione'. Bisogna premettere che Lefebvre, ne *La production de l'espace* (1974), mette a punto una distinzione tra spazio percepito, pensato e vissuto,¹¹ che gli consente un'analisi molto accorta dei fattori che intervengono nelle determinazioni spaziali e della complessità dei loro legami e delle loro dinamiche; questo gli permette di costruire una visione storica ricca e articolata, che dietro alle formule sintetiche è in grado di sviluppare e di raccogliere considerazioni di vasto respiro e di denso costruito. Alle origini, dunque, secondo la sua trattazione, vi è un primo 'spazio naturale' in cui prevale di gran

⁸ Ivi, p. 56.

⁹ Ivi, p. 47.

¹⁰ Michel Serres si riferisce alla geometria frattale messa a punto dal matematico Benoit B. Mandelbrot negli anni Settanta.

¹¹ Lefebvre distingue tra la pratica dello spazio (fondata sulla percezione degli spazi della realtà quotidiana, della realtà urbana), le rappresentazioni dello spazio (ovvero lo spazio pensato dagli architetti, dagli urbanisti, che traducono le concezioni in linguaggio tecnico), lo spazio vissuto (dagli abitanti, dai cittadini, singolarmente e collettivamente, e vissuto attraverso le loro immagini e la loro simbologia degli spazi). In sintesi, lo spazio in quanto è percepito, pensato e vissuto.

lunga il dato fisico-materiale ed in cui gli elementi simbolici sono rari e primitivi. Con lo sviluppo della religione e della politica e con il formarsi delle città esso si allontana inesorabilmente: questi fattori, infatti, pongono le basi per lo 'spazio dell'antichità', che Lefebvre chiama anche 'spazio assoluto' in quanto la simbologia che si afferma con esso rinvia a dimensioni religiose universali; la città in questo periodo è spesso una *imago mundi* e sembra capace di rappresentare l'intera realtà del cosmo. Lo 'spazio storico' si apre con l'età del Rinascimento, quando le simbologie della trascendenza cedono il posto alla visualizzazione, alla prospettiva, alle attività umane: a questo punto la città è il luogo della produzione, degli scambi, della ricchezza e diventa la protagonista del periodo; non è più il risultato di una narrazione immaginosa, ma diventa soggetto, che si proietta nelle sue nuove parti ed è pensato dal punto di vista politico. Le strade diventano diritte; gli edifici sono allineati; nei palazzi assumono rilievo le facciate; tetti e balconi sottolineano la fuga della prospettiva. Per la prima volta si giunge alla progettazione di quartieri e di nuove città. D'altro canto, secondo questo autore, le attività tipicamente urbane della produzione artigiana e del commercio preparano l'accumulazione e pongono le basi per lo sviluppo del capitalismo; di qui gli elementi che, più tardi, giungeranno a caratterizzare lo 'spazio astratto'. Si tratta dell'affermarsi del valore di scambio, del riferimento preponderante al lavoro astratto nella nuova scala della produzione industriale, dell'annunciarsi di un processo di mondializzazione che astrae dalle condizioni locali; con ciò il progressivo trionfo di tutto ciò che è formale, quantificabile, equivalente, scambiabile, e che si può legare al potere. Mentre il potere dello stato si pone anch'esso in termini astratti e formali, quando lascia le strutture dell'*Ancien régime* e si adegua ai criteri del modello liberale fondato sul diritto e sulla razionalizzazione della pubblica amministrazione. Con queste convergenze, secondo Lefebvre, agli inizi del Novecento si entra nell'età dominata dall'astrazione dello spazio globale, che produce lo scoppio della città, la frammentazione del vissuto, il crollo dei valori, che vede il tramonto della prospettiva e della visualizzazione (come elementi

che accomunavano le percezioni e le concezioni precedenti dello spazio) e che tra le sue manifestazioni più recenti conta la proliferazione dei supermercati e delle autostrade, ovvero di quegli spazi che sono stati nominati 'non luoghi'.

3. Le considerazioni di Michel Serres e di Henri Lefebvre ci allontanano radicalmente da quella visione classica (che pure permane a livello di coscienza comune) dello spazio come grande contenitore esterno, che dal primo Novecento non regge più. D'altra parte, Henri Lefebvre, con la sua concezione della produzione sociale dello spazio, pone una premessa importantissima per accogliere l'idea di spazi non più fisici, ma simbolici e artificiali.

L'idea degli spazi come produzione umana disancora lo spazio da una collocazione eminentemente ontologica e, a prescindere dalle specifiche tesi di Lefebvre, apre un vastissimo campo di applicazioni, che può essere sondato in chiave storica, ma che ammette tante altre modalità di approccio. La città, per esempio, è il tipico spazio costruito anche nei suoi tratti fisici dall'uomo (ed in quanto tale visto con sospetto dalla religione); per toccare un punto nevralgico nella storia della città e nella produzione di spazi fisici e non, il pensiero va alla metropoli (che si affermano sul finire dell'Ottocento), dove quelli che si intrecciano sono spazi sociali, economici, politici, dove si sviluppano le nuove forme di comunicazione, si ridefinisce la distinzione tra pubblico e privato, si diffondono mode, stili di vita, tipi di consumi e di divertimenti. È qui, in particolare, che si situa l'industria culturale del tempo, che può contare da un lato sull'intensificarsi degli scambi sociali e dall'altro sulle innovazioni tecnologiche (telegrafo, telefono, agenzie, fotografia, dischi) e, in generale, sull'estendersi delle forme di riproducibilità tecnica. Per collegare la storia politica alla storia economica e sociale, invece, risalendo nel tempo ci si può interrogare sugli spazi prodotti dallo Stato moderno nel corso della sua opera di unificazione e di centralizzazione, sui residui (che nel Quattrocento e nel Cinquecento erano ancora consistenti) dell'ordine spaziale legato alla feudalità, sui nuovi spazi, che si creano con lo sviluppo della rivoluzione industriale, e sulla

ridefinizione spaziale che investe i rapporti sociali col diffondersi dell'industria tessile prima, poi dell'industria metallurgica.

Quello che più ci interessa in questa sede, comunque, è la produzione di spazi mediatici, ovvero la produzione di spazi artificiali, immateriali, caratterizzati da flussi di prodotti simbolici posti in essere dai mezzi di comunicazione di massa.

Anche in questo caso si può ricorrere ad una prospettiva storica, quella della storia dei *media*.

Fatti salvi i secoli in cui l'invenzione della stampa con la riproducibilità della scrittura comincia a far circolare i libri e modifica profondamente i modi della precedente comunicazione scritta, è con il diffondersi dei periodici e dei giornali quotidiani che si creano le prime aree di circolazione di informazioni, aree che acquistano una certa densità di flussi e che con il formarsi delle agenzie di stampa (prima nazionali poi internazionali) si ampliano rapidamente fino a raggiungere una dimensione mondiale. L'«età d'oro» della stampa,¹² che Jean-Noël Jeanneney colloca tra la fine dell'Ottocento e la Prima Guerra Mondiale, è il momento alto di questo primo tipo di spazio mediatico che soffre ancora dei limiti dati dal supporto della carta stampata e dalla necessità di una distribuzione fisica, di un trasporto materiale quotidiano. Il cinematografo produce un altro tipo di spazio mediatico con altro linguaggio e altre forme di distribuzione, di fruizione e di contenuti: qui la circolazione dei prodotti simbolici è ancora più evidente, raccoglie spettatori in uno spazio fisico nuovo, ma crea contemporaneamente gli spazi più impalpabili delle immagini viste e delle rappresentazioni e dei valori veicolati che si calano nella memoria e coinvolgono più o meno consapevolmente. La radio prima, poi la televisione, creano altri spazi mediatici, altri flussi di notizie, di informazioni, di forme di intrattenimento, e sono caratterizzate dal fatto di basarsi su di un mezzo ricevente e di raggiungere capillarmente i destinatari a casa loro. Aggiungiamo che l'intervento di spazi mediatici nuovi comporta modifiche, aggiustamenti e gerarchizzazioni in riferimento a quelli preesistenti.

¹² Jean-Noël JEANNENEY, *Storia dei media*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 87.

Il discorso storico potrebbe essere molto più dettagliato ed esaustivo, ma quanto esposto mi sembra sufficiente per suffragare l'idea che i mezzi di comunicazione di massa possano essere considerati produttori di spazi 'simbolici' o 'virtuali'. Agli spazi simbolici o virtuali, tuttavia, si può giungere anche per un'altra via (più filosofico-epistemologica), centrata sulla categoria della realtà e sul suo indebolirsi.

Alla fine degli anni Settanta del XX secolo, grazie ad una serie di interventi dovuti a pensatori di area francese, si diffondono tra filosofia e sociologia delle riflessioni che hanno come oggetto le immagini, le rappresentazioni, i simulacri, e che parlano di 'impero delle immagini' e di 'derealizzazione'. Penso ad alcuni scritti di H. Lefebvre, a J. Baudrillard, e all'allargarsi, sia in Italia che nella cultura europea e americana, di una problematica che, interpretata e vissuta secondo diversi umori, prende atto di un mondo, quello in cui viviamo, rarefatto dall'accumularsi degli strati simbolici e deprivato di quei caratteri di solidità, di permanenza, di concretezza che un tempo si associavano all'idea di realtà. Rarefazione e dematerializzazione riconosciuta poi in vari ambiti, tra cui quello economico (il valore simbolico che prende il sopravvento nei prodotti), quello psicologico (il narcisismo nell'uomo postmoderno) e quello politico (lo Stato spettacolo). In campo sociologico, approfondendo gli strati culturali che si interpongono tra 'soggetto' e 'oggetto', si fa strada l'idea della realtà 'prodotta' socialmente. Tra i semiologi si mette fortemente in dubbio che l'uomo possa uscire dagli universi linguistici che si sono storicamente e socialmente creati.

In ultima analisi queste considerazioni hanno colto l'accentuarsi di un processo che, fin dall'inizio, ha caratterizzato l'età moderna nel segno della produzione di condizioni sempre più artificiali e distaccate dalla materialità e dalla staticità esistenti. Questo processo, che ha passato vari momenti di accelerazione e che nell'ultimo secolo ha assunto un andamento esponenziale, è rispecchiato dalle sorti dell'idea di realtà: nonostante il distacco rinascimentale dalla metafisica aristotelica, l'idea di realtà, agganciata alla visione meccanicistica e quantitativa della scienza seicentesca, risulta ben salda

negli statuti epistemologici del pensiero moderno fino alla fine del Settecento.¹³ A partire dall'età delle rivoluzioni e a partire da Hume, da Kant e dall'idealismo, sul piano filosofico, le cose cambiano rapidamente: lo sviluppo delle ricerche scientifiche, l'inaugurazione di nuove branche del sapere, le ridefinizioni delle competenze della filosofia, assieme a condizioni sociali ed economiche divenute molto più dinamiche, cominciano a mettere in discussione le caratteristiche prima assegnate alla 'realtà'. Poi, con le teorie che si affacciano nel primo Novecento, con i dibattiti attorno al sapere scientifico, col principio di indeterminazione di Heisenberg (1927) che investe il mondo della microfisica, con il teorema di Gödel (1930) che mina le certezze delle parti fino ad allora meno contestate della matematica, assieme alla grande fiducia riposta nelle scienze, si sgretolano gli attributi di solidità, stabilità, di immodificabilità assegnati alla 'realtà'. Il concetto ha perso i contorni precisi di un tempo e si è fatto altamente problematico.¹⁴ Circa lo spazio in particolare diverse opere recenti concordano nel constatare che lo spazio fisico si allontana irreversibilmente,¹⁵ che i riferimenti spaziali assumono una portata sempre più metaforica, che (sotto la spinta del formalismo scientifico da una parte e il proliferare dei simulacri dall'altra) «il referente è perduto» e il mondo «è l'oggetto più dimenticato»¹⁶ nell'ultimo mezzo secolo.

Si può dire in altri termini che la realtà odierna è composta da una bassa percentuale di materiali fisici stabili e di certezze non con-

¹³ Solidità incontestabile ed immutabilità del reale sono confermate sul piano storico-sociale dal fatto che i mutamenti, che pure avvengono, si verificano lentamente e su tempi lunghi.

¹⁴ Vedi sul tema il volume degli atti di un noto convegno tenuto a Firenze nel 1982: AA.VV., *Livelli di realtà*, a cura di M. Piattelli Palmarini, Feltrinelli, Milano 1984. Si può aggiungere che con le tappe recenti dello sviluppo industriale, che da una parte hanno contribuito a far impennare complessità e artificialità e dall'altra hanno moltiplicato inquinamento e alterazioni degli equilibri ecologici, le incertezze sono facilmente palpabili anche sul piano delle conoscenze comuni.

¹⁵ Vedi Henry LEFEBVRE, *La produzione*, cit., p. 53.

¹⁶ M. SERRES, *Le passage*, cit., pp. 99-100.

trovertibili e da un'alta percentuale di materiali simbolici e culturali e di aree di indeterminazione e di incertezza conoscitiva.¹⁷

Nel cambiamento di queste proporzioni, che un tempo si presentavano rovesciate, hanno giocato un loro ruolo (assieme ad altri grandi fattori) il passaggio alla comunicazione mediata, lo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa, il fatto che i flussi di informazioni, di immagini e di prodotti simbolici nel corso dell'ultimo secolo siano incredibilmente cresciuti e si siano diffusi (anche se in modo diseguale) su tutta la superficie del pianeta.

4. Tenendo conto di questo mi sembra largamente giustificato parlare della formazione di un complesso di spazi virtuali legati allo sviluppo dei *media*, aggiungendo due precisazioni: la prima è quella di considerare l'espressione in senso lato e non con specifico riferimento alla 'realtà virtuale' sperimentata negli anni Ottanta e Novanta; la seconda è quella di non limitare l'idea all'uso di *Internet* ed al *World Wide Web*.

Ho parlato finora, scivolando con leggerezza, di spazi mediatici, di spazi simbolici e spazi virtuali. A questo punto occorre precisare. L'espressione *Virtual Reality*, «coniata nel 1981 dallo statunitense Jaron Lanier [...] descrive un sistema di tecnologie che consente la visione immersiva e interattiva in ambienti di sintesi (ricostruiti e/o gestiti, cioè, attraverso il *computer*) in cui vengono generate simulazioni realistiche o fantastiche». ¹⁸ Le origini vanno ricondotte da una parte a sistemi di simulazione militari per l'addestramento al volo, dall'altra ad una serie di esperimenti per la creazione di un cinema 'totale' con film capaci di coinvolgere tutti i sensi; alla metà degli anni Ottanta si arriva alla diffusione di sistemi per la sperimentazione della realtà virtuale mediante l'integrazione di immagini, movimenti, sensazioni, percepite artificialmente e in condizione di interazione attraverso tute, guanti, visualizzazioni, e mediante un complesso lavoro di coordinazione svolto dai *computer*. Il senso con

¹⁷ Il che si rispecchia bene nel liquido in ebollizione di Michel Serres.

¹⁸ AA.VV., *La comunicazione*, a cura di M. Stazio, Esselibri, Napoli 2002, p. 601.

cui uso l'espressione 'spazi virtuali' non si riduce a queste esperienze di 'realtà virtuale', è più vasto, come si evince da quanto detto in precedenza: non dipende in modo così diretto da specifici apparati tecnologici, non è riconducibile a esperienze singole o di piccolissimi gruppi. Il termine 'virtuale', unito allo 'spazio' mi serve per sottolineare contemporaneamente la non fisicità, l'artificialità, non disgiunte dall'efficacia, dalla possibilità di influire attivamente su altri ordini di 'realtà'. A questo proposito, per evitare di opporre 'virtuale' a 'reale', non ritengo particolarmente utile ricorrere alla teoria delle cause di Aristotele ed al passaggio tra ciò che è in potenza e ciò che è in atto (con i problemi derivanti dal finalismo implicito nel movimento mosso dalla causa formale), né risalire etimologicamente da virtuale a *virtus* e a *vir*, per dare corpo alla decisione umana e per pensare il virtuale come un progetto (secondo la tesi di Philippe Quéau).¹⁹

Sono incline, piuttosto, a cogliere sul piano etimologico il riferimento a *vis*, per sottolineare che l'immaterialità degli strati simbolici è tutt'altro che priva di una sua effettualità. Ma ritengo che per cogliere il senso degli 'spazi virtuali', nei termini con cui li ho presentati, sia utile soprattutto far ricorso ad un altro scritto di Lefebvre, sulla società delle immagini, ed alle categorie messe a punto in quella sede:²⁰ immagini e rappresentazioni vengono da lui situate in un gioco complesso di 'presenza' ed 'assenza'; esse «tendono verso una presenza nell'assenza,²¹ capace di produrre effetti, dotata di proprie dinamiche (che si muovono tra i poli dell'identità-ripetizione e della similitudine-frammentazione) e utile in chiave temporale per «padroneggiare il divenire»²² e per vivere (o ingannare) l'attesa.

Per quanto riguarda il secondo punto oggi si parla abbastanza

¹⁹ Vedi AA.VV., *La comunicazione*, cit., pp. 606-608. Di Philippe Quéau è citata una intervista dal titolo *La rivoluzione del virtuale*, pubblicata in «MediaMente», Roma, 15-12-1995.

²⁰ Si tratta del volume *La présence et l'absence*, Casterman, Tournai 1980.

²¹ Ivi, p. 80.

²² Ivi, p. 81.

correntemente di spazi virtuali con riferimento agli spazi creati dall'elettronica avanzata e all'uso di *Internet*.

Su questa linea si pone ad esempio Antonio Baldassarre, che prende atto che «la comunicazione sociale è passata per almeno cinque grandi rivoluzioni» e che quattro di esse «si sono verificate proprio nel secolo XX»,²³ ma assegna soltanto all'ultima (quella che, integrando telefono, televisione e *computer* in un unico sistema capace di interazione, ha consentito lo sviluppo mondiale della 'rete') la prerogativa di aver creato lo spazio cibernetico, ovvero quella sorta di «spazio artificiale nel quale si produce l'azzeramento della distanza e l'annullamento della durata».²⁴ Per sottolinearne il distacco e le diverse caratteristiche egli ribadisce l'importanza che lo spazio ha sempre avuto ed ha tuttora per l'uomo, in relazione al dato fondamentale della sua corporeità,²⁵ e insiste soprattutto sul fatto che «l'uomo ha sempre configurato lo spazio in termini naturali, anzi fisici».²⁶ Lo spazio cibernetico, invece, cancellando le distanze fisiche e portando vicino a zero gli intervalli di tempo, sottrae l'uomo ai vincoli della sua fisicità e, a suo parere, si caratterizza per due conseguenze importanti: la raggiunta indifferenza della comunicazione rispetto alla lontananza e alla vicinanza materiale;

²³ Antonio BALDASSARRE, *Globalizzazione contro democrazia*, Laterza, Bari 2002, p. 9. A sostegno di queste considerazioni Baldassarre fa numerosi riferimenti a Paul Virilio, a Zygmunt Bauman, a John Tomlinson.

²⁴ Ivi, p. 12.

²⁵ Egli nota tra l'altro che l'uomo ha misurato a lungo lo spazio prendendo come «parametro alcune parti del proprio corpo» e che ha segnato «termini e confini là dove riusciva ad arrivare con la propria azione» (ivi, p. 10).

²⁶ *Ibidem*. Sono portati esempi relativi al mercato, ai rapporti economici e alle «relazioni giuridiche, sociali e politiche» sempre correlati in passato e in parte anche oggi con lo spazio naturale o fisico: «dove domina la categoria del potere, questo viene sempre definito in termini di spazio naturale o fisico» (ivi, pp. 10-11). Su questo punto Baldassarre evidenzia giustamente come «nel concetto di Stato la fisicità dello spazio assuma la consistenza del territorio» e più in generale conclude che «fino a oggi l'uomo ha utilizzato una nozione naturalistica dello spazio, grazie al quale questo è stato sempre concepito come un ambito naturale o fisico definito da limiti o da confini» (ivi, p. 11).

il superamento «dell'essenzialità del limite rispetto alle varie forme dell'azione umana», con tutti i problemi che di qui scaturiscono.²⁷

A mio parere è più corretto pensare lo spazio cibernetico come dotato di caratteri particolari nel più ampio contesto degli spazi virtuali sorti con lo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa. Ciò risponde ad una migliore visione storica, perché già coi giornali (che pure hanno un supporto materiale e necessitano di una distribuzione fisica delle copie) ci si comincia ad allontanare dallo spazio fisico in senso stretto (la diffusione delle opinioni), mentre poi l'allontanamento diviene netto con la radio e con la televisione. Ma, soprattutto, offre migliori opportunità per comprendere le correlazioni che si creano tra gli spazi mediatici e gli ordini di rapporti che si instaurano a diversi livelli tra i flussi di prodotti, che costituiscono questi spazi, e le ideologie, i miti, i valori, le rappresentazioni collettive, le immagini, i modelli, le attese ecc., che popolano l'universo culturale di una società.

Per fare qualche esempio si può pensare agli spazi culturali che si conquista il cinematografo nei suoi primi decenni di vita: con il primato del cinema francese in Europa, poi con la nascita dell'industria hollywoodiana e la sua espansione nel Vecchio Continente dopo il primo conflitto mondiale. E, assieme ai prodotti cinematografici, i modelli di vita, le attese collettive, i punti forti delle culture in cui nascono, la loro esportazione, con tutti i lati economici del fenomeno, ma anche con quelli della comunicazione culturale e con i risvolti politici che a questa esportazione si possono unire. Oppure si può ricordare la 'guerra' radiofonica che vede impegnate numerose potenze nel campo delle emissioni radiofoniche negli anni precedenti la Seconda Guerra Mondiale: in questo caso il legame tra comunicazione e politica è diretto e con le onde della

²⁷ A questo proposito Baldassarre accenna ai problemi pratici e a quelli teorici, toccando da un lato i contrasti con una realtà in senso lato istituzionale che fa i conti costantemente con i «confini» e indicando dall'altro le difficoltà di reimpostare categorie di pensiero che dal limite hanno tradizionalmente enucleato la coppia dentro-fuori, l'idea di esteriorità e di alterità, le figure dello straniero e del nemico.

radio, sostenute dalla potenza delle emittenti, nella lingua del paese destinatario, si creano degli spazi di irraggiamento di idee, di valori, di parole d'ordine, di formule propagandistiche, di apologhi, programmati dalle apposite istituzioni a sostegno e a diffusione delle ideologie dei relativi regimi. Con lo scoppio del conflitto si passa ad azioni più pressanti e più mirate dove la comunicazione entra a far parte di quella che si chiamò la 'guerra psicologica' e dove, ancora una volta, la lettura del fenomeno in termini di spazi virtuali, a mio parere, dà chiarezza e consente appropriati approfondimenti.

5. Lo spazio virtuale, dunque, come complesso di spazi mediatici, immateriali, artificiali, correlati tra loro, dotati di una loro forza, costituiti da flussi di prodotti simbolici con delle loro specifiche dinamiche e una loro relativa autonomia.

In una più ampia prospettiva, ad un secolo circa dalla frattura pratica e culturale del primo Novecento, per l'ampiezza da loro raggiunta si può dire che siamo davanti a una grande divaricazione tra 'spazi fisici' e 'spazi virtuali', una divaricazione evidente, elementare, fondamentale, accelerata dall'avvento dello spazio cibernetico, che ha prodotto grandi conseguenze e sembra destinata a prolungarsi con sviluppi difficilmente prevedibili.

La discontinuità con le epoche precedenti, comunque, non è completa. E le forme di rapporto precedenti sono state accolte ed inserite nel ben più vasto gioco attuale. Infatti, come ho già accennato, nel corso dei secoli anche gli spazi fisici hanno visto crescere la loro commistione con elementi e piani simbolici posti dall'uomo (pensiamo ai miti dell'età classica, ai templi che segnano i luoghi, alle implicazioni culturali sancite dai confini, agli sviluppi della cartografia in età moderna o al semplice fatto dei nomi attribuiti). D'altra parte sappiamo bene come gli interventi materiali operati sin dai tempi più antichi abbiano introdotto dosi di artificialità, che sono cresciute, sono cambiate, si sono assommate, in base alle necessità e alla cultura di ogni epoca e che negli ultimi due secoli hanno vissuto una vera e propria impennata (col passaggio alle metropoli, con lo sviluppo delle reti ferroviarie e stradali, con gli

impianti portuali e aeroportuali ecc.): tutto questo appartiene al mondo degli spazi fisici, ma dipende dall'intervento umano, dalla progettazione, dagli strumenti teorici in uso, dalle intraprese collettive, dalle capacità tecnologiche raggiunte ed è ben lontano ormai dalla fisicità naturale.

Nell'universo degli spazi virtuali è stato poi ricompreso un ambito particolare, presente fin dall'antichità, che conferma la complessità degli elementi in gioco e dei rapporti: quello degli 'spazi immaginari': gli spazi favoleggiati nei miti e nelle leggende, o descritti nelle utopie o presentati-proposti nei saggi, nei romanzi o nei prodotti delle arti visive. Spazi di fatto inesistenti, ma non privi anch'essi di efficacia, ad esempio per l'influenza sulle linee estetiche, le concezioni funzionali, le mode, gli stili, le finalizzazioni costruttive. Non più veicolati dalla comunicazione orale, essi sono rientrati nel mondo dell'era Gutenberg e dei mezzi successivi e partecipano delle dinamiche della società di massa e di quella postindustriale. Oggi come spazi inventati, pensati, descritti, narrati, offrono una figurazione più o meno fantasiosa, più o meno verosimile, e fluttuano in modo tipico tra presenza e assenza.

6. Una volta raggiunta questa veduta generale sui cambiamenti attraversati dal concetto di spazio, sulla produzione degli spazi, sugli spazi virtuali di origine mediatica e sulla loro attuale egemonia, è importante spostarci su di un altro ordine di considerazioni: l'attuale semantica dello spazio.

Presi nel loro complesso, tutti i riferimenti fatti e le articolazioni presentate fanno pensare alla quantità di significati della parola 'spazio', alla vastità dei suoi usi analogici o metaforici, all'ampia gamma delle aggettivazioni (spazio pubblico, spazio economico, spazio vitale, spazio interiore...),²⁸ al numero delle determinazioni spaziali che usiamo in tutti i campi (larghezza - lunghezza - altezza, davanti - dietro, alto - basso, dentro - fuori, centro - periferia...).

²⁸ Per queste aggettivazioni vedi Bruno GIORGINI, *Spazio*, CLUEB, Bologna 2000, p. 29.

Davanti a una presenza così varia e dilatata suona molto restrittiva e fondamentalmente provocatoria l'idea che circola da alcuni anni della fine dello spazio, anche se, ovviamente, è riferita allo spazio fisico e rispecchia la forte accelerazione spazio-temporale che si è verificata con le applicazioni delle nuove tecnologie.

Sfiorando il tema dal punto di vista filosofico, Bruno Giorgini, uno studioso italiano di fisica teorica, fa convergere diverse citazioni a sostegno della tesi per cui «in qualche modo lo spazio è una preconditione di esistenza di tutto ciò che noi riusciamo a pensare».²⁹ Per questo Giorgini fa capo a Kant, allo spazio come forma a priori dell'estetica trascendentale e al neokantismo di Merleau-Ponty; chiama in causa Wittgenstein e le pagine del suo *Tractatus* con l'idea che «i fatti dello spazio logico sono il mondo» e che «possiamo sì rappresentare spazialmente uno stato di cose che vada contro le leggi della fisica, ma non uno che vada contro le leggi della geometria»;³⁰ ma cita anche Leopardi, quando, immaginando la fine dell'universo, parla di un «silenzio nudo e di una quiete altissima [che] empiranno lo spazio immenso»,³¹ ed un astrofisico famoso, J.N. Islam della Cambridge University, che nel 1979 ha costruito un modello relativo alla fine dell'universo e ha tentato di descriverla. La conclusione è che neanche il pessimismo più radicale riesce ad estirpare in noi il senso dello spazio, segno questo di tutta la sua forza e, azzarda Giorgini, della «buona lega ontologica»³² che lo spazio può vantare.

Senza avventurarmi su questo terreno, che non è il mio e che richiederebbe conoscenze filosofiche specifiche di alta qualità, credo che i drastici mutamenti che si sono prodotti nel rapporto tra spazio e tempo e lo sganciamento che pratichiamo quando ci spostiamo negli spazi virtuali non significhino la fine dello spazio, ma indichino uno scivolamento semantico in atto: non si può prescindere dal-

²⁹ Ivi, p. 30.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 33.

³² Ivi, p. 30; 35.

le denotazioni degli spazi fisici, che però complessivamente stanno perdendo d'importanza; crescono invece gli usi che sono in sintonia con gli spazi virtuali. Non è un caso che nel linguaggio dei *computer* e di *internet* le metafore spaziali siano molto frequenti.³³

In altri termini ritengo in primo luogo che, quando si parla di 'spazio' oggi, dalla funzione denotativa della parola ci si sposti spesso verso le altre funzioni di tipo analogico e metaforico. In secondo luogo penso che, al di là del problema del carattere ontologico o meno, l'uso delle determinazioni spaziali sia particolarmente radicato nel comportamento umano e valga sia nel modo di orientarci e di fronteggiare gli spazi fisici, che in quello di immaginare e di ordinare mentalmente rappresentazioni, idee, pensieri. Si tratta di un uso straordinariamente esteso, che è comunque elaborato a livello collettivo e non è universalmente uguale (penso, ad esempio, al fatto che nella cultura araba la dimensione verticale dell'alto e del basso, che da noi è molto usata per rappresentare il potere, originariamente in questo senso non compariva).³⁴ Esso inoltre lavora in profondità e si può scoprire all'origine di problematiche che di primo acchito appaiono molto lontane: a questo proposito penso ai nessi che sono stati ipotizzati tra certe patologie psicologiche e l'antica concezione aristotelica dello spazio come spazio pieno, della negazione del vuoto, e quindi dell'*horror vacui*, che 'anche superata teoricamente' avrebbe lasciato grandi tracce nell'inconscio collettivo,³⁵ e penso a quanto sostiene Gaston Bachelard, nel suo libro raffinato e coinvolgente, su *La poétique de l'espace*, a proposito della «dialettica del fuori e del dentro», denunciando le semplificazioni filosofiche scaturite da questa metafora spaziale che, col

³³ Lo fanno notare Gary GUMPert e Susan J. DRUCKER in un saggio, *Y a-t-il une place publique dans le village global?*, pubblicato in AA.VV., *Vers une citoyenneté simulé*, Ed. Apogée, Rennes 1999, p. 128.

³⁴ Vedi Bernard LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari 1991, pp. 14-18.

³⁵ Vedi il saggio di M. GALZINGA, *Lo spazio e il limite*, «Il Centauro», nn. 11-12, mag.-dic. 1984.

fascino di una pretesa chiarezza geometrica, è diventata una sorta di mito.³⁶

La mia conclusione intende soffermarsi ancora su questi aspetti per aggiungere qualche rifinitura e qualche indicazione. È in primo luogo una generale perorazione sull'importanza di tener presente le determinazioni spaziali, che circolano largamente nel nostro linguaggio e nel nostro pensiero (in forma di metafore morte, ad esempio) per un'opera di chiarezza e di vigilanza critica. È in secondo luogo un invito a non sottovalutare i riferimenti agli spazi fisici, agli aspetti territoriali, alle rappresentazioni geografiche, agli spazi immaginari, che si incontrano abbondantemente in tutta la letteratura delle scienze umane, per la ricchezza di implicazioni che ne possono derivare se li sappiamo leggere compiutamente. In terzo luogo è un'apertura di credito circa le capacità rappresentative e immaginative che analogie e metafore spaziali possono esplicitare

³⁶ «Fuori e dentro – scrive Bachelard – formano una dialettica di esclusione e la geometria evidente di questa dialettica ci acceca dal momento in cui la facciamo agire nell'ambito di campi metaforici. Essa ha la nettezza risolutiva del sì e del no che decide di tutto. Senza prendere precauzioni ce se ne fa una base di immagini che presiedono a tutti i pensieri del positivo e del negativo. I logici tracciano dei cerchi che si sovrappongono o che si escludono e ben presto tutte le loro regole sono chiare. Il filosofo con il dentro ed il fuori pensa all'essere e al non-essere. La metafisica più profonda si è così radicata in una geometria implicita, una geometria che – lo si voglia o no – spazializza il pensiero; se il metafisico non disegnasse, penserebbe? L'aperto e il chiuso per lui sono dei pensieri. L'aperto e il chiuso sono delle metafore che egli attacca a tutto, persino ai suoi sistemi. In una conferenza Jean Hyppolite ha studiato la sottile struttura della denegazione, ben differente dalla semplice struttura della negazione, egli ha potuto giustamente parlare di un 'primo mito del fuori e del dentro'. Jean Hyppolite ha aggiunto: 'voi sentite quale sia la portata di questo mito della formazione del fuori e del dentro: è quella dell'alienazione che si fonda su questi due termini. Ciò che si traduce nella loro opposizione formale diviene in più alienazione e ostilità tra i due'. E così la semplice opposizione geometrica si tinge di aggressività. L'opposizione formale non può restare tranquilla. Il mito la lavora. Ma non si deve studiare questo lavoro del mito attraverso l'immenso campo dell'immaginazione e dell'espressione dandogli la falsa luce delle intuizioni geometriche» (Gaston BACHELARD, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1998, pp. 191-192).

a sostegno di descrizioni e interpretazioni, soprattutto se queste si riferiscono alla realtà contemporanea.

I termini delle rappresentazioni spaziali (a quelli già indicati possiamo aggiungere i piani, le superfici, le intersezioni, i percorsi, le curvature) sembrano molto adatti per rendere visivamente le condizioni complesse del vivere odierno e possono diventare strumenti utili per la comprensione della società, dell'economia e della politica, che risultano sempre più multiformi e variamente intrecciate tra loro. I primi casi che mi vengono in mente appartengono alla storia dei *media* e ai rapporti tra *media* e politica. Ma, a sostegno della tesi esposta, può avere maggior valore una testimonianza esterna e mi sembra molto efficace un brano di Giuseppe Dematteis che parla appunto di economia, di spazi vecchi e di spazi nuovi: «Va ammesso che la concezione deterministica dello spazio geografico è radicata nel senso comune anche perché alle origini della storia c'è sicuramente un rapporto di questo tipo, il quale ha mantenuto certe sue parvenze fino a tempi relativamente recenti. Nelle economie preindustriali e ancora nelle fasi iniziali dell'industrializzazione moderna la maggior parte dei fatti economici – o almeno la parte più ovvia ed evidente di essi – presenta forti correlazioni con fatti ambientali e di posizione geografica. Va però notato che, tra i tanti cambiamenti del nostro secolo, c'è anche stato quello di rendere questa immagine del mondo poco aderente alla realtà. La concezione metaforica dello spazio geografico diventa dunque una necessità, se vogliamo adeguare le nostre categorie descrittive alle trasformazioni più recenti. Lo spazio a cui può far riferimento chi si occupa oggi dell'articolazione territoriale dei sistemi economici è sempre meno quello delle carte geografiche – esso non è più né omogeneo né continuo come poteva sembrare un secolo fa. Risulta invece da una combinazione e sovrapposizione sempre più complessa di diversi tipi di spazi, tra i quali quello metrico euclideo consente di descrivere soltanto gli interventi fisici più diretti. Ad esso sfuggono certe relazioni essenziali, come quelle della dominazione economica e culturale, della diffusione delle innovazioni, della comunicazione informatica».³⁷

³⁷ Giuseppe DEMATTEIS, *Lo spazio del cambiamento economico. Entità fisica o metafora?*, in AA.VV., *Gli spazi del potere*, cit., pp. 30-31.

Per quanto riguarda poi gli spazi politici voglio riportare l'opinione espressa da Danilo Zolo nel corso di un convegno, tenutosi a Bologna nel settembre del 2001, su *Consenso e legittimazione tra età moderna e globalizzazione*. Dichiarandosi in sintonia con un recente volume di Carlo Galli³⁸ ed innanzitutto, sull'idea che lo 'spazio' sia una metafora essenziale per cogliere il significato profondo e la funzione principale dei sistemi politici moderni, Zolo precisa che lo 'spazio politico' a suo parere è «una categoria politica significativa e utile assai più come metafora esplicativa, che non come categoria empirica che intende riferirsi a una dimensione della realtà e dell'esperienza politica». ³⁹ Pur non escludendo «che la dimensione spaziale in senso strettamente fisico e geografico sia rilevante per l'analisi politica» egli insiste sulla «fecondità euristica della spazialità politica intesa metaforicamente»⁴⁰ e tra gli esempi tocca il rapporto tra sistema e ambiente, centrale nella teoria generale dei sistemi di Niklas Luhmann e Ludwig von Bertalanffy, ed i meccanismi di inclusione ed esclusione di cui si avvalgono le varie forme di nazionalismo.

Senza la pretesa di recuperare l'idea platonica, per cui «la geometria è la messa in forma del mondo»,⁴¹ gli 'spazi' e le loro determinazioni, oggi, ci sono alleati nel penetrare la complessità che ci circonda e in cui siamo coinvolti, a patto di non accontentarci, secondo le indicazioni di Bachelard, delle figurazioni più elementari e delle scorciatoie ad effetto.

³⁸ Si tratta del libro *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001.

³⁹ Danilo ZOLO, *Gli spazi della politica*, in AA.VV., *Politica, consenso, legittimazione*, a cura di R. Gherardi, Carrocci, Roma 2002, p. 61.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 36. Bruno Giorgini riprende il pensiero platonico e l'immagine del demiurgo per sottolineare che nell'antichità mancavano le divisioni del sapere che sono state introdotte con l'età moderna e nell'auspicio che la geometria possa riacquistare quelle valenze multiple che possedeva e che possa nuovamente coniungersi con l'estetica e con la morale.

*Professore di Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Firenze, Vittore Collina ha svolto e svolge tuttora ricerche sul pensiero democratico e sul pensiero conservatore dell'Ottocento e del primo Novecento. Contemporaneamente rivolge i suoi interessi scientifici verso la sovranità estera e i rapporti internazionali, verso i temi delle immagini, delle rappresentazioni e dei flussi simbolici, verso la storia dei media e verso le problematiche relative allo spazio ed alla politica. Tra gli scritti più recenti: Proposte di democrazia diretta durante la Seconda Repubblica, in *AA. VV.*, *Le ideologie del 1848*, UTET, Torino 1999; Stato, spazio e confini. Dal solido allo stato gassoso, in *AA. VV.*, *Barriera o incontro. I confini nel XX secolo*, Mimesis, Milano 2000, pp. 223-242; Taine: i "capi naturali" e la società come organismo vivente (1863-1894), in *AA. VV.*, *La teoria della classe politica da Rousseau a Mosca*, C.E.T., Firenze 2001; Spaces: Physical and Virtual, «*Critique and Humanism*», *Human and Social Studies Foundation*, Sofia, vol 14, n. 2/2002, pp. 209-223.

LEA CAMPOS BORALEVI*
Università di Firenze

LIBERTÀ E PROPRIETÀ: LA POLITICA DELLO SPAZIO NELL'EUROPA MODERNA

Questa giornata di studi dedicata a *La politica e gli spazi*, organizzata insieme agli amici Collina e Consarelli nell'ambito di un progetto di studio sulle *Figure dello spazio, politica e società*, che cerca di sviluppare una serie di riflessioni «sui grandi temi politici e sociali dell'età moderna e contemporanea dal punto di vista degli spazi e della loro produzione», mi è sembrata l'occasione migliore per presentare, seppure in forma seminariale, alcune idee che da tempo vado elaborando e che in qualche modo si sono addensate e 'precipitate' – come si dice in Chimica – proprio su sollecitazione di questo progetto. Il 'precipitato' che propongo alla benevola attenzione di amici e colleghi, riguarda un binomio classico, frequentatissimo nella storia del pensiero politico: libertà e proprietà. Non è certo questa la sede per documentarne la presenza decisiva nel pensiero politico moderno. Mi limito a citare solo un esempio, il più classico e ovvio: «Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione».¹

È questa l'enunciazione del binomio 'libertà/proprietà' nel celebre art. 2 della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino proclamata l'8 agosto 1789 dall'Assemblea Nazionale francese, costantemente presente anche nelle successive Dichiarazioni emanate nel corso della Rivoluzione Francese, che ribadiranno tutte, pur con accentuazioni e priorità diverse, il nesso 'libertà/proprietà'. Tale enunciazione venne incorporata nel testo delle diverse Costituzioni,

¹ *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, 1789*, in Felice BATTAGLIA, *Le carte dei diritti*, Bologna 1957.

che fissavano il livello di 'proprietà' (o di reddito) discriminante per il diritto di voto attivo e passivo, per concedere cioè i diritti di cittadinanza, con cui esercitare la 'libertà': la scelta del criterio per fissare i diversi livelli fu al centro di una serie infinita di dibattiti e provvedimenti legislativi. Questi dibattiti avrebbero poi caratterizzato tutto il secolo XIX, ma erano già stati preceduti, durante la Guerra civile inglese di metà Seicento, dai celebri *Dibattiti di Putney*.

Tutte le Storie del pensiero politico ci spiegano che la concezione che lega i diritti di cittadinanza alla proprietà, nelle diverse Costituzioni della Rivoluzione Francese, ha le sue origini nell'eredità lockiana-giusnaturalistica della Fisiocrazia francese, nella 'tradizione repubblicana' francese e naturalmente nella tradizione inglese.

Gli studi recenti sul repubblicanesimo, tuttavia, sembrano essersi concentrati soprattutto sull'influenza di Machiavelli e, attraverso Machiavelli stesso, sul retaggio di Roma, attraverso categorie ancora condizionate dalla lezione degli anni Cinquanta di Berlin², che parlava di 'libertà negativa', nel senso di 'libertà da', di immunità da interferenze altrui, e di 'libertà positiva', intesa come autonomia, come 'libertà di', cioè positiva. Secondo questa lezione, Locke – ma anche Hobbes, e qui iniziano i problemi seri! – sarebbe il campione della 'libertà da' (la libertà dalle interferenze dello Stato, la libertà dei moderni); il repubblicanesimo invece, come le concezioni classiche, riprenderebbe la 'libertà di', la libertà di partecipare alla vita della *polis*, retaggio di una libertà degli antichi (che, nelle sue riproposizioni moderne, Berlin considera tendenzialmente autoritaria, a partire da Hegel e Marx).³

Forse in opposizione a Pocock, che aveva sottolineato la cornice aristotelica entro cui collocare l'«umanesimo civico» del *Machiavellian Moment*⁴ – e quindi, secondo la prospettiva di Berlin,

² Vedi la bella Prefazione di M. Geuna a Philip PETTIT, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, (1997), trad. it. Feltrinelli, Milano 2000.

³ Isaiah BERLIN, *Two Concepts of Liberty*, (1958) in *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1989.

⁴ John Greville Agard POCKOCK, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975, trad. it. Il Mulino, Bologna 1980.

appartenente al tipo di libertà positiva, 'libertà di' – i primi studi di Skinner ci hanno insegnato che la libertà propugnata dal 'repubblicanesimo classico' moderno non era positiva, 'libertà di', ma era una particolare forma di 'libertà da', cioè, secondo lo schema Berlin, libertà negativa, moderna.⁵ Successivamente, la stessa posizione di Skinner si è andata modificando, tanto che è arrivato ad affermare con forza che il repubblicanesimo presenta la 'libertà in opposizione alla schiavitù, la libertà come assenza di dominio', secondo la lezione di Pettit, come Skinner stesso riconosce; o meglio, secondo la più recente versione di Skinner, ulteriormente modificata, il repubblicanesimo sarebbe espressione di una concezione della libertà «neo-romana».⁶

Queste categorie e queste interpretazioni del repubblicanesimo tuttavia aprono, o lasciano irrisolti, alcuni interrogativi che ritengo fondamentali, fra i quali quello che riguarda i modi e i tempi in cui questa presunta concezione repubblicana della libertà sia confluita nella modernità: in altri termini queste interpretazioni non rendono conto di 'come, quando e perché', a partire da una libertà neo-aristotelica, romana o neo-romana, si possa essere formato un binomio così forte e sorprendentemente robusto, ancora oggi vivace e vitale, come quello di 'libertà e proprietà'.

Le mie perplessità sulle interpretazioni che sembrano accomunare quasi tutti gli studi più recenti sul repubblicanesimo – a partire dai due più citati, Pocock e Skinner, egualmente intenti a rivolgersi all'antichità greco-romana come unica fonte o come fonte predominante del pensiero politico repubblicano moderno, seppur facendo riferimento a pensatori diversi come Aristotele e Tito Livio, ma sempre attraverso la mediazione del famoso Machiavelli – sono

⁵ Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978, trad. it. Il Mulino, Bologna 1989; soprattutto cfr. ID., *The Republican Ideal of Political Liberty*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, C.U.P., Cambridge 1990.

⁶ P. PETTIT, *Postscripto* 1999, in *op. cit.*, e Q. SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998, trad. it. Einaudi, Torino 2001.

cresciute col tempo. Ma la reazione propositiva, anziché solo critica, mi venne durante un seminario a Bordeaux, in cui ebbi l'occasione di sentire Skinner che presentava le sue riflessioni sulla «libertà neo-romana», utilizzando fra l'altro una citazione da *The Tenure of Kings and Magistrates* di Milton. Nel passo citato Milton, facendo esplicito riferimento alla decisione di giustiziare Carlo I come tiranno, istituisce la differenza fra vera e finta libertà: noi possiamo anche «boast, as we doe, to be a free nation », senza però avere il potere di «remove, or to abolish any governor supreme, or subordinat», ed essendo privi di «that power, which is the root and sourse of all liberty, to dispose and *oeconomize* in the Land which God hath give'n them, as Maisters of Family in thir own house and free inheritance»,⁷ per cui, in realtà, viviamo in condizioni di «tyranny and servitude».

Senza questo potere – il potere di disporre ed amministrare le proprie proprietà, che Milton considera naturale ed essenziale in una nazione libera, anzi «fonte di qualunque libertà» – «pur andando a testa alta, i suoi cittadini sono solo schiavi e vassalli di un Signore il cui governo, anche se non illegale e anche se non intollerabile, non è un governo libero e perciò è da abbattere».⁸

Espressi allora le mie perplessità, perché quella citazione non mi sembrava appartenere né a un linguaggio aristotelico, né ad uno neo-romano e nemmeno ad un linguaggio machiavelliano, ma mi suonava piuttosto come un linguaggio di matrice biblica.⁹

⁷ John MILTON, *The Tenure of Kings and Magistrates*, in *Political Writings*, a cura di M. Dzelzainis, C.U.P., Cambridge 1991, pp. 32-33: «quel potere, che è la radice e la fonte di ogni libertà, di disporre e di amministrare i propri beni nella Terra che Dio ha dato loro, come padri di famiglia nella loro casa e nelle loro proprietà ereditate liberamente»; mi pare superfluo ricordare che il termine *oeconomize* costituisce un evidente riferimento all'*oikonomia* aristotelica, e cioè l'arte di governare la casa e la famiglia.

⁸ Ivi, p. 33: «Without which natural and essential power of a free Nation, though bearing hig thir heads, they can in due esteem be thought no better than slaves and vassals born, in the tenure and occupation of another inheriting Lord».

⁹ Mi sembra significativo notare che Skinner, citando questo passo a sostegno della sua interpretazione neo-romana, abbia omissso proprio le due righe qui evidenziate nel suo articolo su *John Milton and the Politics of Slavery*, «Prose Studies», 23,

Come succede talvolta, questo piccolo episodio ha avuto per me una grande importanza, perché, cercando di mettere meglio a fuoco le mie perplessità su quella citazione, ebbi l'occasione di riflettere sulla straordinaria importanza nel testo biblico del legame 'popolo-terra', che si riverbera nel nesso 'libertà/proprietà'. Così, con una sinapsi probabilmente casuale, misi in relazione alcuni risultati delle ricerche che allora conducevo e che conduco tuttora, sull'antico Israele come modello politico nel pensiero europeo fra Cinque e Seicento, da una parte, ed il lavoro che, negli anni, ho dedicato alle teorie sulla proprietà.

Cercherò di delineare qui, seppure in modo molto schematico, l'importanza del modello politico-sociale costituito dall'antico Israele nella cultura dell'Europa moderna, strettamente legata alla centralità in essa della Bibbia, già ampiamente dimostrata e approfondita da tantissime ricerche: in un'epoca in cui la conoscenza degli antichi significava portare nuova luce alle ricerche scientifiche più avanzate, non solo gli autori dell'antichità greca e latina, ma anche la Bibbia e in particolare l'Antico Testamento, occuparono un posto centrale nello sviluppo del pensiero politico europeo, giacché la Bibbia contiene la storia epica e politica di un popolo, gli antichi ebrei, che diventano il popolo di Dio attraverso il patto e la legge; contiene la storia di uno Stato fondato da questo popolo, delle sue diverse forme di governo, delle sue divisioni interne, degli scontri e delle lotte fino alla sua dissoluzione, distruzione e all'esilio: in altre parole la Bibbia contiene la storia di quello che nell'Europa moderna veniva definita la *Politia Judaica* o *Respublica Hebraeorum*.

Il dibattito su questi temi con riferimento al modello politico biblico-ebraico raggiunse il momento più alto e più intenso sicuramente fra la metà del Cinquecento e la seconda metà del Seicento, anche se iniziò ben prima e continuò a lungo dopo, e coinvolse studiosi, intellettuali e politici di tutta l'Europa, attraversando

divisioni religiose e politiche e sviluppandosi soprattutto in Italia, in Francia, in Svizzera, in Olanda e in Inghilterra, con importanti influenze e sviluppi nei paesi baltici e in America.¹⁰

Oltre a studiare l'origine, lo sviluppo e la diffusione della letteratura sulla *Respublica Hebraeorum* come modello politico e sociale nell'Europa moderna, mi sono sempre interrogata sui motivi di questa straordinaria diffusione in questo periodo. Alcuni storici, come Schama ad esempio, pur approfondendone alcuni aspetti e fasi, molto spesso si sono limitati a 'registrare e documentare la diffusione' e la ricezione di questo modello nei settori più diversi (nelle arti figurative, nel teatro, nella poesia).¹¹ Sono invece profondamente convinta che la chiave per comprendere questo fenomeno storico-culturale vada cercata, come in tutte le cose, nel porsi le giuste domande e nel cercare di dare delle risposte, interrogandosi in particolare 'sui motivi' di tale straordinaria diffusione in questo periodo.

Ho quindi cercato – in altre sedi – di mostrare, ma anche di spiegare, il ruolo fondamentale che la letteratura sulla *Respublica Hebraeorum* esercitò sullo sviluppo del pensiero politico dell'Europa moderna, attribuendolo a tre ordini di motivi:

a) l'importanza dei suoi autori: da Savonarola ed Erasmo, a Bodin, Montano, Sigonio, Althusius e Grozio, a Cunaeus e Selden, Harrington e Milton, e poi fino a Spinoza e Locke, tanto per citarne i nomi;

b) l'eccezionale qualità dei contributi di pensatori di quel calibro: non si tratta di ricostruire una *querelle* fra oscuri autori di *pamphlets* andati perduti o sepolti nella polvere delle biblioteche, ma di rileggere con una nuova prospettiva gli apporti a questo dibattito contenuti nelle opere dei più grandi pensatori politici del tempo;

¹⁰ Rimando al numero monografico de «Il pensiero politico», XXV, 2002, 3, pp. 365-521, uscito anche come volume autonomo, con indici, intitolato *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quagliani, Olschki, Firenze 2003.

¹¹ Simon SCHAMA, *Il disagio dell'abbondanza. La cultura olandese dell'epoca d'oro* (1987), tr. it. Mondadori, Milano 1993²; cfr. Lea CAMPOS BORALEVI, *La Respublica Hebraeorum nella tradizione olandese*, «Il pensiero politico», XXV, 2002, 3, pp. 431-463.

c) la rilevanza cruciale dei temi in discussione: non solo scomuniche, successioni, contratti, prestiti e calendari, pesi e misure – temi allora importanti, ma oggi oggetto di interesse antiquario ed erudito; ma anche temi scottanti ancora nei nostri giorni, come il rapporto fra potere civile e religioso, i limiti al potere assoluto delle monarchie (ma anche del potere politico in quanto tale), le forme di governo, la poliarchia, il federalismo (*foedus* è la traduzione latina di *berith*=patto, alleanza: l'antico Israele diventa quindi nella prima età moderna lo Stato federale per eccellenza); e quindi il diritto naturale, il diritto romano e quello comune; ma anche politica e storia, storia e cronologia, proprietà, libertà e giustizia sociale.¹²

Riflettere sulla questione «dal punto di vista degli spazi e della loro produzione», ci permette oggi di aggiungere un ulteriore motivo, e di offrire quindi un'altra risposta – non meno importante – al problema storico posto dalla straordinaria diffusione ed influenza del modello politico-biblico nell'Europa moderna. Giacché l'antico Israele costituiva un modello politico e sociale interessante, anche e soprattutto perché rappresentava un rapporto particolare, anzi unico, fra *politica e spazi*.

d) Se osserviamo dunque la questione dal punto di vista della politica e degli spazi, comprendiamo come il modello biblico ebraico costituiva nella prima età moderna un esempio peculiare di rapporto fra politica e spazi, e cioè fra 'popolo e terra' (attenzione, non terra-popolo, come spiegherò meglio fra poco), inteso:

1) come rapporto a livello collettivo-pubblico fra popolo e territorio all'interno di uno Stato; e, all'esterno, nel rapporto con territori di altri Stati e altri popoli – rapporto centrale nella definizione

¹² L. CAMPOS BORALEVI, *Per una storia della Respublica Hebraeorum come modello politico*, in *Dalle 'repubbliche' elzeviriane alle ideologie del '900*, a cura di V.I. Comparato e E. Pii, Olschki, Firenze 1997, pp. 17-33; EAD., *Mizvoth beneh Noah: il diritto noaico nel dibattito seicentesco sulla tolleranza*, in *La formazione storica dell'alterità, Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a A. Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, 3 voll., Olschki, Firenze 2001, tomo II, pp.473-494.

della questione dei confini, che caratterizza il passaggio dallo Stato feudale a quello 'nazionale';

2) a livello individuale-privato come rapporto fra i singoli, le singole famiglie e tribù, e la loro terra, cioè la proprietà loro assegnata;

3) infine come rapporto politico fra proprietà, rispetto della legge e cittadinanza – un rapporto che, se correttamente inteso, realizzava la promessa di *libertà* nella *terra promessa*, appunto, nell'accordo, nel *patto* stipulato con Dio, in cambio dell'obbedienza alla *legge* divina.

Per quanto riguarda il primo punto, posso in questa sede solo accennare ad un altro grande settore della letteratura sulla *Respublica Hebraeorum*, riguardante il problema dei confini: John Selden, grande ebraista, autore nel 1640 di un *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Hebraeorum*, fu il protagonista della celebre polemica con Grozio ed il suo *Mare Liberum*, con la sua altrettanto celebre risposta intitolata *Mare clausum*, pubblicata a Leida nel 1635. In quest'opera il giurista inglese approfondiva il concetto di confini internazionali, di demarcazioni non feudali tra Stati sovrani, e rivendicava l'origine biblica e talmudica dei confini intorno allo Stato di Israele e fra i diversi appezzamenti assegnati alle diverse tribù, affermando il principio dei confini come *factio iuris* vincolante, che legittimava l'idea di una totale separazione fra Stati, fissata da confini politici, cioè politicamente significativi.¹³

Ma è anche e soprattutto per il secondo ed il terzo punto della questione che agli occhi degli studiosi del tardo umanesimo l'antico Israele presentava un nuovo, interessantissimo rapporto fra *politica*, *terra* e *popolo*, e cioè fra *legge*, *proprietà* e *libertà/cittadinanza*.

Secondo i commenti rabbinici, e Maimonide *in primis*, questo rapporto veniva correttamente inteso seguendo le leggi dell'anno

¹³ Su John Selden, cfr., Sergio CARUSO, *La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)*, Giuffrè, Milano 2001, 2 voll.; e J. SELDEN, *Table-talk*, a cura di P. Carta, C.E.T., Firenze 2003.

sabbatico e del giubileo ebraico, descritte in dettaglio nel libro *Levitico*, 25, di cui riporto i passi salienti: «Quando sarete entrati nella terra che sto per darvi, la terra dovrà riposare un sabato in onore del Signore: per sei anni seminerai il tuo campo [...], ma nel settimo anno ci sarà una completa cessazione dal lavoro per la terra» (*Lev.* 25, 2-4).

«E ti conterai sette settimane di anni, sette anni sette volte, e la durata [...] ti risulterà in quarantanove anni. Allora sonerai il corno del suono nel settimo mese il dieci del mese, nel giorno dell'espiazione sonerete il corno in tutto il vostro paese. E consacrerete il cinquantesimo anno e proclamerete libertà nella terra per tutti i suoi abitanti: è il Giubileo, tale sarà per voi, tornerete ciascuno al suo possesso e ciascuno alla sua famiglia» (*Lev.* 25, 8-10).

«E se un tuo fratello impoverirà presso di te e si venderà [...] fino all'anno del Giubileo lavorerà presso di te, ed allora uscirà da presso di te, egli ed i suoi figli con lui, e tornerà alla sua famiglia ed al possesso dei suoi padri tornerà» (*Lev.* 25, 39-41).

Fondamentalmente il Giubileo, istituzione sociale dell'antico Israele continuamente discussa e presente in tutto il dibattito politico Cinque-Seicentesco, imponeva ogni cinquant'anni la liberazione degli schiavi, la remissione dei debiti, ma soprattutto la riappropriazione delle terre ai cittadini di Israele che ne fossero stati privati per i motivi più diversi. Nel testo biblico 'riappropriazione' significa la reintegrazione dei proprietari originari nelle terre che erano state attribuite alla loro famiglia e alla loro tribù nella divisione della terra di Canaan appena conquistata sotto la guida di Giosuè.

In questo modo la proclamazione del Giubileo ogni cinquant'anni riproduceva periodicamente il paradigma della storia biblica della liberazione dall'Egitto, a beneficio degli schiavi che avevano perduto la libertà personale, dei debitori insolventi, ma anche e soprattutto dei proprietari che avevano perso la terra loro originariamente assegnata per eredità, secondo la linea: *schiauitù-liberazione- patto- legge- proprietà- diritti di cittadinanza- libertà*.

Secondo questo paradigma, la conquista della terra promessa precede logicamente, o meglio, rende possibile l'osservanza delle

leggi, e l'osservanza della legge divina è la condizione per ottenere la *terra*. Esattamente come l'antico Israele ha il diritto di possedere la terra, per promessa divina, così il singolo individuo o famiglia ha, per volontà divina, il diritto di mantenere la proprietà del proprio appezzamento di terra e di ritornare quindi in possesso della proprietà eventualmente persa. Questo diritto è la pre-condizione per l'osservanza delle leggi, cioè per l'esercizio della libertà, cioè quello che in termini più semplici si direbbe la pre-condizione per il diritto di cittadinanza. Esattamente come il popolo ebraico non poteva praticare la libertà, cioè l'osservanza (e nemmeno l'accettazione) della legge divina nella schiavitù d'Egitto, così gli schiavi, i debitori insolventi e i proprietari spossessati non erano in grado di praticarla in Israele. Ma l'aumento eccessivo del numero dei cittadini 'incapaci' comprometteva l'esercizio della libertà e della giustizia per tutta la comunità politica. Per questo, ogni cinquant'anni, questi cittadini venivano reintegrati nella loro 'capacità' dalle leggi del Giubileo, che permettevano un periodico riequilibrio sociale. Come anche per alcune feste agrarie mutate dalle usanze delle culture vicine, e trasformate dall'antico Israele in festività nazionali storico-politiche,¹⁴ così il Giubileo riprendeva usanze assire e sumeriche, aggiungendovi una decisiva componente storico-politica con forte valenza sociale e civica: le leggi del Giubileo permettevano periodicamente alla memoria dello schema fondante dell'Esodo (*schiavitù-liberazione-patto-legge-proprietà-diritti di cittadinanza-libertà*) di irrompere nella realtà sociale dello Stato ebraico, rigenerandolo.

Per questo, gli studiosi dell'Europa moderna che affrontavano le pagine del *Levitico*, vi leggevano i termini di una *lex agraria* dell'antico Israele, rafforzandone la valenza di modello politico-sociale, anche in antagonismo, o in alternativa, a quello romano.

Nell'antica Roma infatti la cittadinanza era pre-condizione per il diritto di proprietà, ma non viceversa. La proprietà delle terre ve-

¹⁴ Come la Pasqua, Festa delle primizie in tutto il Medio Oriente, trasformata in festa storica della liberazione dall'Egitto e quindi in festa della libertà.

niva concessa ai cittadini romani, ma non era la proprietà in quanto tale a costituire un pre-requisito per il diritto di cittadinanza.

Nell'Europa moderna la fonte del nesso libertà/proprietà, della *liberty and property*, tuttavia, non era esclusivamente biblica e poteva trovarsi anche nel tardo diritto romano-giustiniano, soprattutto in alcuni commentatori medievali e tardo-medievali, nel diritto comune e nelle esperienze storiche dei diversi paesi europei; ma non si trova nell'antica Roma.

Nel 1617 Petrus Cunaeus, latinista, giurista, studioso di lingue semitiche, membro del patriziato olandese e professore di politica all'università di Leida, dove fu anche rettore, pubblicò presso gli Elzevier di Leida un'opera in tre libri, intitolata *De Republica Hebraeorum*. L'opera ebbe un successo straordinario, ebbe più di sette edizioni, prima della fine del secolo, in latino, venne tradotta in francese, inglese, olandese, e costituì a lungo il prototipo del modello delle opere di questo tipo. Fu la prima opera politica che introdusse il pensiero normativo e politico di Maimonide nel pensiero politico europeo dell'Europa moderna.¹⁵

Seguendo la strada tracciata da Bodin nella comparazione fra Stati,¹⁶ ed utilizzando i commenti di Maimonide alle leggi del Giubileo, Petrus Cunaeus individuò un argomento decisivo in favore della superiorità della *Respublica Hebraeorum* rispetto agli altri Stati dell'antichità, giacché esso fu l'unico a dotarsi di una efficace 'legge agraria'.¹⁷

«Questa legge agraria, imposta da Mosè, faceva in modo che la ricchezza di alcuni non tendesse ad opprimere gli altri», una *lex agraria* «per la quale i proprietari della terra non potevano mai trasferire il pieno e completo diritto di proprietà a qualunque altra

¹⁵ Non mi trattengo sugli altri contenuti di quest'opera, per i quali mi permetto di rimandare a Petrus CUNAEUS, *De Republica Hebraeorum (The Commonwealth of the Hebrews)*, C.E.T, Firenze 1996, a cura e con introduzione di L. Campos Boralevi.

¹⁶ Anna Maria LAZZARINO DEL GROSSO, *La "Respublica Hebraeorum" come modello politico "scientifico" nella Methodus di Jean Bodin*, «Il pensiero politico», XXV, 2002, 3, pp. 382-398.

¹⁷ *Lex agraria* è il nome che Cunaeus dà alle leggi ebraiche sul Giubileo, dimostrando la sua consumata arte di mediatore culturale nel momento in cui compara gli Stati dell'antichità.

persona né attraverso la vendita né attraverso alcun contratto». ¹⁸

Ogni cinquant'anni infatti la terra ritornava ai proprietari originari, limitando le disuguaglianze, favorendo la stabilità sociale, la concordia, la *symphonia* di Giuseppe Flavio, che in Petrus Cunaeus, al contrario che in Machiavelli, era la chiave per spiegare la durata, un classico criterio nel giudicare la validità di una *respublica*.

I Greci non ebbero mai una simile legge ed i Romani non riuscirono mai a darsi una buona legge agraria. La superiorità della legge agraria Mosaica era legata anche alla divisione originaria della terra in lotti (cioè assegnati a sorte alle diverse tribù e famiglie), un sistema molto migliore del diritto romano di *occupatio*, fonte di grandissime discordie e conflitti nel popolo. Così un aspetto apparentemente secondario della legislazione Mosaica, le leggi del Giubileo con la sua restituzione della terra tra i proprietari originari, la remissione dei debiti, e l'emancipazione di schiavi, diventa il fulcro sul quale Cunaeus costruisce il suo argomento per la superiorità della *Respublica Hebraeorum* rispetto agli altri Stati antichi per stabilità e durata, legandole all'idea classica della *aequalitas*.

L'opera di Petrus Cunaeus ebbe una circolazione straordinaria in tutta l'Europa del Seicento, ed anche in Inghilterra, dove nel 1653 Clement Barksdale, il traduttore inglese di Grozio, ne fece anche una versione inglese, col titolo di *The Commonwealth of the Hebrews*, per renderla leggibile ad un pubblico ancora più ampio. Nel 1656 James Harrington pubblica il celebre *The Commonwealth of Oceana, The immortal Commonwealth*, che era fondato sulle due migliori leggi che mai si fossero date: la legge agraria ebraica, e il sistema elettorale veneziano. Harrington spiega che cos'è questa legge agraria: «Questo tipo di legge che fissa l'equilibrio nella proprietà della terra è chiamata agraria, e fu introdotta per la prima volta da Dio stesso, che divise la terra di Canaan fra il suo popolo in lotti, di tale virtù che, dovunque abbia retto, il governo non è mai stato cambiato, se non per consenso; come in quell'ineguagliato esempio del popolo d'Israele, quando vivendo in libertà essi sentirono la

¹⁸ P. CUNAEUS, *De Republica Hebraeorum*, cit., pp. 11-12.

necessità di scegliere un re. Ma senza la legge agraria, qualunque governo, sia esso monarchico, aristocratico o popolare, non può durare a lungo». ¹⁹

Harrington definisce: «Uno Stato egualitario (*equal commonwealth*) è uno Stato che è egualitario sia nel suo equilibrio (*balance*) o fondamento, sia nelle sue superstrutture, cioè nella sua legge agraria e in quella della rotazione. Una legge agraria egualitaria è una legge perpetua che istituisce e mantiene l'equilibrio della proprietà (*dominion*), con una distribuzione tale che nessuno uomo o un numero di uomini o aristocrazia può arrivare a superare (*overpower*) l'intero popolo in proprietà di terra». ²⁰

Roma fu un *unequal commonwealth*, uno Stato non egualitario, non bilanciato e da lì derivò la sua continua discordia. Israele fu un *equal commonwealth* per la sua legge agraria, non per la sua rotazione, ossia per il sistema elettorale che era imperfetto, ed era invece perfetto a Venezia. Nella parte centrale dell'*Oceana*, Harrington, contro l'opinione di Machiavelli che riteneva che a Roma «le lotte per la legge agraria causarono la fine della repubblica», seguendo Petrus Cunaeus, afferma con forza, colle parole del Lord Archon, che la legge agraria è invece necessaria per la stabilità di governo, e che anzi: «Se la massima sicurezza per uno Stato consiste nell'essere dotato di un antidoto efficace contro questo veleno [le discordie interne] il maggior pericolo proviene proprio dall'assenza di una legge agraria, e in questa sta tutta la verità dell'esempio di Roma». La conclusione è che: «A people planted upon an equal agrarian and holding to it, if they part with their liberty, must do it upon good will, and make but a bad title of their bounty». ²¹

È questo concetto di libertà, legato all'equilibrio proprietario, che Harrington contrappone in un celebre passo all'idea di 'libertà negativa' presente in Hobbes. All'autore del *Leviathan*, che aveva

¹⁹ James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, (1656), in *The Political Works of J. H.*, ed. by J.G.A. Pocock, C.U.P., Cambridge 1977, p. 164.

²⁰ Ivi, pp. 180-181.

²¹ Ivi, pp. 235-236.

provocatoriamente affermato che la libertà era la stessa a Costantinopoli ed a Lucca, Harrington risponde non solo distinguendo fra *liberty from the laws* e *liberty by the laws* – come sottolineano tutti i sostenitori del Harrington machiavelliano – ma anche differenziando lo statuto proprietario dei cittadini lucchesi da quelli turchi: «whereas the greatest bashaw is a tenant, as well of his head as of his estate, at the will of his lord, the meanest Lucchese that hath land is a freeholder of both, and not to be controlled but by the law».²²

A me sembra che questo concetto di 'libertà/proprietà', legato alla legge agraria e cioè ad un assetto politico-sociale che garantisce la sicurezza e la stabilità nella distribuzione della proprietà, come quello propugnato da Harrington, non sia propriamente né aristotelico, né neo-romano, né machiavelliano.

Le sue fonti si trovano, fra l'altro, nella letteratura della *Respublica Hebraeorum*, cioè in un libero adattamento del modello ideologico ispirato dalle leggi dell'antico Israele. Di questa opinione era del resto anche John Toland, quello stesso Toland che fu il primo curatore sia delle opere di Harrington sia di quelle di Spinoza, e che pubblicò la biografia di Milton; quello stesso Toland che stabilì una linea di tradizione fra Sigonio, Cunaeus, Harrington e Spinoza.²³

Ma il punto qui non è quello di ricostruire la tradizione della *Respublica Hebraeorum*, bensì quello di rintracciare l'origine del nesso 'libertà e proprietà' nella storia del pensiero politico europeo. È un'idea moderna, si è detto, un nesso che non c'è, in questa forma, nel pensiero politico classico, soprattutto in quello romano. Guardando all'antichità alla ricerca di una legittimazione, i pensatori ai quali dobbiamo la formulazione del moderno principio di libertà e proprietà, trovarono nell'antico Israele, rivisitato dalla loro cultura e dalla loro *forma mentis* eclettica di tardi umanisti, la fonte cui attribuire non solo una presunta antichità, e quindi nobiltà, ma anche la sacralità di una nuova 'politica degli spazi'.

²² Ivi, pp. 170-171.

²³ J. HARRINGTON, *Oceana*, a cura e con introduzione di L. Campos Boralevi, C.E.T., Firenze 2003.

**Professore di Storia delle dottrine politiche nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze, Lea Campos Boralevi (Ph. D. in Scienze Politiche e Sociali, Istituto Universitario Europeo) ha studiato Bentham, l'utilitarismo classico ed il femminismo, in Bentham and the Oppressed, W. de Gruyter, Berlin-New York 1984 con Prefazione di M. Cranston, e in numerosi altri saggi, curando, insieme a E. Di Rienzo, l'inedito Traité de la propriété e il carteggio con Bentham e Dumont di André Morellet (CET, Firenze 1990). Ha poi diretto le sue ricerche sul tema dell'antico Israele come modello politico e sociale nel pensiero repubblicano olandese ed europeo (Classical Foundational Myths of Republicanism: The Jewish Commonwealth, in Republicanism, ed. by M. Van Gelderen e Q. Skinner, 2 voll., C.U.P., Cambridge 2002), curando l'edizione del De Republica Hebraeorum di Petrus Cunaeus (CET, Firenze 1996), insieme a D. Quaglioni, e il fascicolo speciale de «Il pensiero politico» (XXV, 2002, 3) dedicato alla Politeia biblica*

PIETRO COSTA*
Università di Firenze

LA *CIVITAS* E IL SUO SPAZIO:
LA COSTRUZIONE SIMBOLICA DEL TERRITORIO
FRA MEDIO EVO ED ETÀ MODERNA

Che la *civitas*, la comunità politica come tale, abbia bisogno di spazio, occupi spazio, è un'affermazione tanto evidente quanto ovvia. Si tratta però di quelle evidenze ed ovvietà che in realtà nascondono fenomeni assai complessi, capaci di sfidare le procedure conoscitive di molteplici saperi specialistici, dalla geografia politica alla sociologia, dalla storia all'antropologia, dall'urbanistica al diritto. Hanno a che fare con lo spazio della *civitas*, tanto per esemplificare, la storia politica di uno Stato impegnato in una strategia di espansione territoriale, la storia economica del rapporto città-campagna oppure ancora l'analisi dei luoghi del potere, lo studio dell'espressione urbanistica della differenziazione politica e della stratificazione sociale.

Lo spazio non è però soltanto una grandezza fisica, misurabile, non è soltanto un luogo, una zona del mondo nella quale la comunità politica concretamente esiste, ma è anche una delle coordinate attraverso le quali la comunità politica pensa se stessa, si rappresenta, si esprime culturalmente. Proprio perché la comunità politica non può esistere se non in uno spazio determinato, essa tende continuamente a rappresentare se stessa attraverso lo spazio: nasce da qui la radicata propensione del discorso politico-giuridico ad impiegare metafore spaziali, ad impiegare lo spazio come una coordinata attraverso la quale dar conto della struttura, dell'ordine interno della comunità politica.

Per la comunità politica dunque lo spazio rileva, insieme, come 'realtà', come quella porzione di mondo nella quale essa è concretamente insediata, e come simbolo o metafora, come schema

indispensabile per la propria autocomprensione. Lo spazio come territorio e lo spazio come simbolo o metafora: sono due modi diversi di intendere lo spazio della *civitas* e ciascuno di essi merita un'analisi approfondita. Rispetto a queste due distinte aree di indagine la domanda che vorrei pormi si colloca in una zona intermedia o piuttosto in un loro punto di intersezione: vorrei tentare di capire in che modo la comunità politica concepisce se stessa attraverso il territorio, in che modo il territorio viene assunto come elemento di rappresentazione della *civitas*. In questa prospettiva lo spazio non è immediatamente risolto in simbolo o metafora: è ancora una porzione del mondo fisico, è un territorio. La domanda che allora vorrei pormi può essere formulata nei termini seguenti: che succede quando una comunità politica trasforma una parte del mondo fisico nel suo spazio? In che modo la rappresentazione dell'ordine politico fa del territorio una sua componente essenziale e quali valenze simboliche vengono attribuite al territorio in quanto assunto come momento costitutivo della comunità?

Una domanda siffatta può essere impostata per le più diverse culture e una risposta appagante può provenire soltanto da analisi ravvicinate di contesti determinati. È un lusso che in questa sede non posso concedermi. Tenterò allora soltanto di prospettare alcuni schemi o modelli riferibili (con inevitabili forzature e semplificazioni) ad alcuni momenti chiave della storia politico-intellettuale dell'Europa occidentale fra medioevo ed età moderna.

Vorrei subito esplicitare la mia ipotesi di partenza: l'ipotesi è che l'elemento spaziale ha giocato, in diversi contesti storici, un ruolo insostituibile nella rappresentazione dell'ordine politico proprio in quanto la fisicità, la materialità del territorio, con i monti, i fiumi, la terra, gli insediamenti, sono stati presi sul serio ma al contempo hanno sviluppato anche un significato ulteriore, sono stati assunti come simbolo, come sostegno visibile, dell'identità profonda della comunità politica.

Assumo come primo banco di prova la città medievale: una forma politico-sociale di primaria importanza in Italia e in Europa a partire dal XII secolo. La città, come ricorda Isidoro di Siviglia, è

innanzitutto fatta dai suoi cittadini, è una *civitas*, ma è anche fatta dalla pietra delle sue case, chiese, palazzi: la città è anche *urbs*. La città insomma ripete ed esalta nell'organizzazione del suo spazio l'immagine (e la 'realtà') dell'ordine nel quale essa si riconosce.

Della città non mancano di parlare teologi e giuristi e della città parlano testi che con i loro caratteristici *topoi* e le loro clausole di stile vengono a comporre un vero e proprio genere letterario medievale: le *Laudes urbis*, gli scritti celebrativi dell'una o dell'altra città, impegnati a parlarci delle bellezze non del vivere politico in generale, ma di una precisa, concreta città. Sono testi che esaltano la ricchezza e la grandezza della città e dei suoi palazzi, la possanza delle mura e il numero delle porte, la campagna ridente e fertile che la circonda. Opera sullo sfondo il raccordo con la città archetipica, Gerusalemme, e resta ben presente la distinzione isidoriana fra *civitas* e *urbs*. Sono i cittadini a creare la città; eppure non potrebbe esservi la città senza il palazzo, la chiesa, le abitazioni, le mura; e le *Laudes*, nel momento in cui cantano le meraviglie dello spazio cittadino (dell'uso che la città ha fatto dello spazio), sono consapevoli della doppia dimensione, realistica e simbolica, della loro strategia narrativa.

È a tutti familiare (grazie all'iconografia non meno che ai testi letterari) l'immagine della città medievale: una comunità politica che ha originalmente ridisegnato e plasmato lo spazio con il suo stesso esserci. È una città che, soprattutto in Italia, si vuole fondata sul *mythomoteur* della *coniuratio* e si alimenta di una forte identificazione dei cittadini con la *respublica*; ed è nello stesso tempo una città segnata da precise differenze di *status* giuridici e politici e da una rigida gerarchizzazione dei ruoli. È questo originale microcosmo politico-sociale che si crea il proprio spazio, determina i luoghi del potere, costruisce le torri e i palazzi gentilizi, stringe intorno ad essi le abitazioni 'plebee'. La *civitas* traduce e rende visibile nelle pietre dell'*urbs* la propria stratificazione sociale e politica, ma al contempo celebra nelle sue cattedrali e nei suoi edifici pubblici gli emblemi della propria identità collettiva. La città insomma ripete ed esalta nell'organizzazione del suo spazio l'immagine (e la 'realtà') dell'or-

dine nel quale essa si riconosce: un ordine dominato dall'idea della verticalità, fondato sulla gerarchizzazione delle differenze e sulla loro riconduzione ad un vertice, ad un potere eminente e indiscutibile.

La città medievale organizza il proprio spazio intorno ad un vertice e in ciò essa semplicemente conferma la logica universalmente condivisa dalla società e dalla cultura dell'epoca. Il vertice intorno al quale si stringe la città non è però semplicemente un potere eminente: è (e soprattutto è concepito 'come') il potere di una comunità, il potere di un *corpus*, di una *universitas*, di un'unità che vive dell'apporto fattivo dei suoi membri: lo spazio cittadino non è lo spazio del signore; è lo spazio di una collettività differenziata e gerarchizzata e tuttavia dominata dal senso di una comune identità e di una vocazione civica soggiacente alla pur violenta conflittualità che la pervade.

La città, per essere rappresentata come *civitas*, non può non essere anche valorizzata come *urbs*: non può non tradurre la propria immagine di ordine in una coerente organizzazione dello spazio e viceversa non può usare lo spazio come un mero spazio, ma deve riorganizzarlo, segnarlo, costellarlo di luoghi significativi, luoghi del potere e insieme luoghi dell'appartenenza ad uno spazio comune, ad uno spazio collettivo.

La città dunque si crea e si rappresenta in quanto segna uno spazio, lo trasforma nel suo territorio, lo usa come uno degli specchi nel quale riflettere la propria immagine. Proprio per questo la città, costruendo se stessa nello spazio e attraverso lo spazio, non può non introdurre, fra i segni che costellano il suo territorio, un segno che la conclude e la costituisce definitivamente: un segno di delimitazione, un confine. Crearsi come spazio significa delimitarsi e conchiudersi. E anche in questo caso la *civitas* si rispecchia coerentemente nell'*urbs*, della quale un tratto caratteristico è la drammatizzazione e l'esibizione del confine: le mura che chiudono e difendono la città medievale. Le mura sono il complemento necessario della città medievale: sono, ancora una volta, materia e simbolo, struttura difensiva e segno visibile delle valenze essenziali dell'ordine cittadino.

Attraverso le mura la città medievale rende tangibile un tratto per così dire archetipico della comunità politica: il suo costitutivo

particolarismo, la sua natura di ‘gruppo-noi’ distinto, separato dai gruppi ‘altri’. Il dentro e il fuori, l’interno e l’esterno: non è un caso che la dialettica ‘noi-altri’, caratteristica di ogni comunità politica, si esprima abitualmente ricorrendo a metafore spaziali. La *civitas* si costituisce organizzando uno spazio (organizzandosi come spazio) e segnando un confine: ancora una volta, dare un confine alla città, chiudere lo spazio cittadino entro le mura, è un gesto tangibile e visibile, è un intervento che incide sulla conformazione fisica dello spazio (le mura, le torri, le pietre) ed è insieme un evento simbolicamente rilevante e complesso.

Proprio perché lo spazio cittadino è uno spazio concluso, esso postula uno spazio esterno, definito per opposizione o negazione: *extra moenia*. Le mura impediscono all’esterno di condizionare l’interno: impediscono l’intrusione di qualsiasi potere concorrente, respingono le pretese delle giurisdizioni signorili, creano uno spazio immune, libero. ‘L’aria della città rende liberi’: la città sottrae i cittadini ai poteri esterni, li rende immuni perché membri di un corpo, di una *universitas* dotata di *iurisdictio*, politicamente autonoma. Lo spazio interno è lo spazio della *libertas*, della *immunitas*, dell’autonomia: è lo spazio segnato dai luoghi del potere cittadino, ma è anche uno spazio di condivisione e di comune appartenenza.

E poi lo spazio esterno. Come appare lo spazio esterno visto dall’alto delle mura cittadine? Una porzione dello spazio esterno (di diversa, variabile e contesa estensione) è legata alla città pur essendo differenziata da essa: il contado. Il contado è un territorio dominato, utilizzato dalla città, ma non assorbito in essa. È un territorio che si carica a sua volta di una valenza simbolica e contribuisce a definire per opposizione il *civis*: città e contado, *civis* e *rusticus*; ed è lo spazio urbano che evoca la *civilitas*, di contro alla condizione umanamente incompiuta, selvaggia, degli abitanti del contado, condannati alla *rusticitas*.

Esiste dunque un ‘fuori’ della città che, se per un verso si definisce in opposizione alla città stessa (*civilitas/rusticitas*), per un altro verso assume la città come il proprio centro di gravitazione. La città domina (affascina e spaventa al contempo) e comunque attrae: è

una forza centripeta, è un centro che attrae un esterno differenziato e sottomesso.

Esiste poi, per così dire, l'esterno dell'esterno: oltre il 'piccolo spazio' del contado si apre per la *civitas* il 'grande spazio', occupato dai vari centri di potere che compongono la complicata geografia politica della società medievale. Nemmeno il 'grande spazio' è indifferente per la *civitas* e per la sua autocomprensione. Il *civis* è tale non soltanto in quanto diverso dal *rusticus*, ma anche in quanto opposto al non cittadino, allo straniero. Cittadino e straniero vengono ad essere, nella rappresentazione della *civitas*, due facce della stessa medaglia. E lo straniero, questa enigmatica e affascinante figura del discorso della cittadinanza, è incomprendibile senza tener conto dell'uso politico-simbolico dello spazio: opera nella rappresentazione della *civitas* una logica opposizionale secondo la quale appartenenza e non appartenenza, cittadino e straniero, spazio interno e spazio esterno si sostengono a vicenda.

La città si definisce, per un verso, chiudendosi nelle sue mura, per un altro verso protendendosi oltre i suoi confini, guardando agli spazi esterni, popolandoli di figure volta a volta promettenti o minacciose: lo spazio esterno non è una zona vuota e indifferente; suggerisce immagini e stereotipi, genera attese e timori; è lo spazio del mercante, lo spazio della comunicazione e dello scambio, è lo spazio del mendicante, che può mettere in questione, con i suoi spostamenti, gli equilibri economici della città, è lo spazio del nemico che minaccia la sopravvivenza o l'autonomia della città.

Del rapporto di complementarità che lega lo spazio interno e lo spazio esterno le mura sono il segno visibile: la città è circondata, definita, difesa da mura; ma le mura di cinta sono anche munite di porte: la città si difende e si definisce come realtà esclusiva, ma al contempo si apre all'esterno, si offre come snodo di comunicazione. Mura e porta esprimono tangibilmente la doppia valenza dello spazio segnato dalla città: lo spazio interno e lo spazio esterno, la chiusura di uno spazio entro il quale dispiegare la propria particolaristica esistenza e al contempo il fascino ambiguo di uno spazio 'altro' volta a volta attraente o minaccioso.

La *civitas* si definisce segnando lo spazio, differenziandolo, fissando i confini: i confini separano l'esterno dall'interno, separano lo spazio interno, segnato dal potere cittadino e dall'appartenenza, da uno spazio esterno, che però non è terra di nessuno, vuoto uniforme, ma intreccio di poteri e di soggetti in contatto o in contrasto potenziale o attuale con la città. Proprio per questo porre i confini (rappresentarli, legittimarli) è un'operazione in qualche modo ininterrotta: è intorno ai confini che gravita il gioco complicato e violento della politica (della politica come guerre, alleanze, espansioni, annessioni, conquiste); un gioco che, a dispetto della sua apparenza rigidamente *événementielle*, incide non poco sulla auto-comprensione della comunità politica.

Pensare l'ordine politico significa dunque pensare i suoi confini; ma i confini non sono segni indissolubili, bensì tracce mobili, incerte, contese; e infatti quando si va oltre la statica rappresentazione medievale dell'ordine politico, quando si guarda alla *civitas* con il disincantato realismo di Machiavelli, il problema dell'ordine politico e della sua conservazione non appare più separabile dal movimento della *civitas* nello spazio, dalla sua espansione, dal continuo spostamento dei suoi confini. Al Machiavelli dei *Discorsi* la possibilità di conservare una *respublica* nella statica tranquillità dei suoi confini originari appare un'ipotesi improbabile: la natura umana è dominata da un'inquietudine e da una *libido dominandi* che rende sostanzialmente impossibile l'arresto ad uno stadio dello sviluppo; proprio per questo la storia dei regni e delle città è un movimento oscillatorio, dove all'inevitabile espansione di un ordinamento segue il suo altrettanto fatale collasso.

Il parametro spaziale è ora essenziale per intendere non soltanto la struttura della *civitas*, ma anche la sua conservazione e trasformazione: durata ed espansione della *respublica* sono per Machiavelli profili difficilmente separabili; il tempo della città si misura con la sua dilatazione nello spazio. Assunto però il movimento nello spazio come uno dei parametri essenziali per la comprensione della città, appare presto evidente che l'espansione della *civitas*, lungi dall'essere un fatto meramente quantitativo, incide sull'identità stessa dell'or-

dine politico. Ed ecco allora una domanda ricorrente: che cosa avviene di una *respublica* quando essa, spostando sempre avanti i suoi confini, si trasforma da un piccolo Stato a un grande Stato?

È un problema con il quale si misura insistentemente una lunga tradizione, che dal Rinascimento raggiunge, attraverso molteplici itinerari, Rousseau, proprio perché il piccolo Stato non è soltanto uno Stato piccolo, una *respublica* di limitata estensione territoriale, ma è (o si teme che sia) un tipo di ordine politico entro il quale il momento, caratteristicamente 'repubblicano', della partecipazione e dell'impegno civico rischia di diluirsi o di perdersi. Ancora una volta, l'organizzazione dello spazio è un dato qualitativo e contribuisce a valorizzare profili essenziali della comunità politica. È a un piccolo Stato che ad esempio Montesquieu riferisce il regime repubblicano, perché solo nell'interazione faccia a faccia la virtù civica può a suo avviso trovare un ambiente favorevole al suo sviluppo ed è in questa prospettiva che ancora Sismondi guarda con ammirazione e nostalgia alle repubbliche italiane.

In realtà, lo stesso Montesquieu, nel momento in cui sottolineava la rilevanza qualitativa dello spazio per la comunità politica, faceva presente che il piccolo Stato (e il modello repubblicano con esso compatibile) era ormai una realtà politica relativamente marginale. Non si sottovaluti questa osservazione montesquieuviana. Per quanto dimessa nel tono, essa evoca con *nonchalance* quel formidabile fenomeno storico che noi siamo abituati a etichettare come 'le origini dello Stato moderno'.

Per indicare una direzione di senso di questo complicato e secolare processo potremmo introdurre la formula seguente: 'dalla città allo Stato', o, se si preferisce, dalla piccola alla grande *respublica*. Certo, nel processo di costituzione della sovranità moderna, nelle grandi monarchie quali la Francia, la Spagna, l'Inghilterra (aree in qualche modo emblematiche del processo di costruzione di una sovranità 'moderna') le città continuano ad essere rilevanti centri di potere e forme primarie di aggregazione e di identità collettiva. Cambia però il loro peso specifico in uno scenario entro il quale si va gradualmente affermando (anche se con mille difficoltà e

contraccolpi) il potere del sovrano: nel momento in cui il potere sovrano si afferma come il centro di un assetto politico unitario, esso colloca alla periferia qualsiasi altro assetto di potere. Centro e periferia: ecco un'immagine spaziale cui spesso la storiografia fa ricorso per descrivere la genesi della moderna sovranità. E in effetti il declino dell'autonomia politica delle città e l'affermarsi del potere sovrano coincidono non soltanto con una nuova organizzazione del territorio ma anche, e complementariamente, con una nuova rappresentazione del rapporto fra lo spazio e l'ordine politico.

Certo, la città continua ad avere il suo spazio; la città è ancora il tramite di un'identità collettiva che si radica su un territorio e si definisce attraverso di esso: lo spazio della città non è uno spazio indifferente, ma è, per un verso, un territorio segnato, unificato, delimitato dal potere della comunità politica, mentre, per un altro verso, è un tramite, insieme 'reale' e 'simbolico', di un'identità collettiva e di un'appartenenza. Con la costituzione del centro sovrano però, entro un processo che (pensando ad esempio alla Francia) potremmo collocare approssimativamente fra le guerre di religione e lo scoppio della Rivoluzione, ciò che viene a indebolirsi è per l'appunto ciò che vorrei chiamare la simbolizzazione comunitaria del territorio: quella simbolizzazione del territorio che era stata propria della *civitas* medievale, capace di fare del proprio spazio un luogo, insieme, di obbedienza e di appartenenza.

Entro un processo di crescente accentramento del potere si indebolisce l'immagine della *communitas* althusiana ed è influente piuttosto la lezione di Bodin o di Hobbes, l'idea che il fattore unificante e portante dell'ordine è la sovranità. È il potere del centro che segna il territorio, lo unifica, lo riconduce a sé, lo chiude nei suoi confini; il territorio segna i confini del potere sovrano e viceversa il potere sovrano trasforma una porzione del mondo fisico in una grandezza politico-giuridica. Il processo di simbolizzazione del territorio trova nel potere sovrano e nella sua organizzazione burocratico-gerarchica il suo tramite esclusivo. Di contro al territorio disordinato, policentrico della società medievale prende lentamente forma il territorio 'ordinato', tendenzialmente omogeneo, dello Stato moderno.

Siamo di fronte ad un tratto importante della rappresentazione moderna del nesso 'ordine politico-territorio': non a caso per tutta la giuspubblicistica otto-novecentesca il territorio è uno dei contrasegni essenziali dello Stato. In questa prospettiva (che collega idealmente l'arcaico Bodin con un qualsiasi giurista otto-novecentesco) il territorio è parte integrante dell'ordine politico in quanto segnato dal potere, in quanto controllato, amministrato, plasmato dal sovrano: il territorio è la sfera di azione della sovranità e la sovranità è tale in quanto la sua determinazione spaziale ne rende possibile l'esteriorizzazione e la realizzazione. Lo spazio è la condizione di esistenza della sovranità e insieme (e proprio per questo) è anche l'unico limite cui va incontro un potere di cui viene celebrato (da Hobbes come dalla giuspubblicistica otto-novecentesca) il carattere assoluto e illimitato: i limiti della sovranità coincidono con i suoi confini territoriali (e da ciò l'importanza del diritto di fuga e di asilo).

Che ne è in questo nuovo scenario di quella antica simbolizzazione del territorio, sensibile al registro dell'appartenenza e dell'identità collettiva? Le città non scompaiono come nevi al sole dell'assolutismo regio (un assolutismo assai più incoativo che effettivo) e la simbolizzazione comunitaria del territorio continua ad agire in periferia, facendo della città e del suo spazio una piccola patria, se non più ormai un piccolo Stato. Il grande Stato invece, nel periodo della sua formazione, fra Cinquecento e Settecento, di una simbolizzazione comunitaria del territorio sembra poter fare a meno.

Certo, il grande Stato è una nazione; ma 'nazione' indica ancora la società dei ceti che si stringe e si ordina intorno al suo re: una gerarchia di poteri, piuttosto che una comunità cui riferire, in tutta la loro pregnanza, le antiche metafore corporatiste. La svolta a mio avviso deve essere associata a quel processo politico-culturale che, fra Sette e Ottocento, conduce a ridefinire originalmente il simbolo 'nazione'. È attraverso la ri-definizione di 'nazione' che il territorio dello Stato moderno acquista quella valenza comunitaria e identitaria che fino a quel momento era stata debole, se non assente.

È la nazione il nuovo, trascinate simbolo di identità collettiva. Certo, il termine 'nazione' è solo ingannevolmente unitario. La

nazione di Sieyès è la nazione fondata sulla comune volontà di soggetti giuridicamente eguali: una nazione che la grande maggioranza dei filosofi e dei giuristi tedeschi (memori di Burke e di Herder) respingono in nome della storia, dell'anti-contrattualismo e dell'anti-volontarismo. Si sviluppano insomma nell'Ottocento diverse e incompatibili immagini di nazione, che però condividono almeno un'esigenza comune: l'esigenza è trovare un simbolo di appartenenza e di identità all'altezza di quel nuovo processo di potere che chiamiamo 'Stato moderno' e la risposta più efficace sembra appunto offerta dalla nazione (comunque intesa). E se è vero che la tensione volontaristica presente nell'accezione francese, rivoluzionaria, del termine 'nazione' (di cui restano ancora echi nella famosa definizione di Renan) è incompatibile con l'orientamento storicistico della tradizione tedesca, è anche vero che il concreto impiego retorico del termine 'nazione', negli stessi anni della Rivoluzione, pur con tutto l'afflato universalistico che lo caratterizza, difficilmente sfugge alla vocazione particolaristica cui la 'nazione' sembra destinata.

La nazione non evoca l'umanità, ma designa un gruppo determinato di cui si sottolinea la comunanza di origine e (o) di destino. La nazione è un simbolo di unità, di inclusione e di appartenenza e proprio per questo, almeno là dove essa si presenti come coestensiva allo Stato, immette nel freddo processo del potere, nella logica potestativa e gerarchica della pura sovranità, la calda corrente dell'appartenenza e della fusione identitaria. La logica dell'appartenenza, che nella policentrica società medievale si esplicava nella cornice della città investendola dei simboli corporatisti, nell'omogeneo scenario degli Stati ottocenteschi si realizza attraverso il simbolo della 'nazione', che però eredita (traspone e ricrea) l'afflato comunitario della tradizione corporatista.

Ammettiamo dunque che il nuovo tramite di identità collettiva sia la nazione; ammettiamo che la nazione riproponga, nello scenario del grande Stato, quelle immagini di inclusione, di appartenenza, di identità, quegli obblighi di impegno e di oblazione che, nella cornice del piccolo Stato, erano suggerite dalla città, dalla città come *universitas* e come *corpus*, come comunità esigente e protettiva. Che

ne è della dimensione spaziale in questa complessa trasposizione di simboli e di piani? Le diversità sono rilevanti. Quando era la città il principale esempio di comunità politica, la trascrizione spaziale della sua intima struttura politico-sociale era immediata: la città si dava insieme come *urbs* e come *civitas*: era fatta al contempo delle sue pietre e dei suoi cittadini, era luogo fisico e luogo dello spirito; la città con il suo stesso esserci rendeva visibili i luoghi del potere, esibiva la sua valenza comunitaria e identitaria e il suo radicamento in un luogo che di quell'appartenenza e di quella identità era il contrassegno e il supporto.

A differenza della città, la nazione è una comunità immaginata. Naturalmente anche la città, nel momento in cui è rappresentata, è costruita culturalmente, è appunto 'immaginata'. La nazione però, a differenza della città, non può indicare, con il suo semplice esserci, con la forza dell'evidenza, le pietre e le terre in cui si materializza. Proprio per questo la nazione ha un bisogno ancora più perentorio di una dimensione spaziale: è attraverso il territorio che un simbolo tanto evocativo quanto impalpabile, tanto suggestivo quanto difficile da definire nei suoi tratti costitutivi, entra nel dominio del visibile. I contrassegni della nazione si moltiplicano, nella letteratura otto-novecentesca, e ciononostante appaiono spesso insufficienti a stringere l'oggetto: la lingua, la storia, l'*ethos*, l'origine, il destino comune sono elementi volta a volta invocati per indicare il substrato di un'identità collettiva, che ha però comunque bisogno di un elemento ulteriore che la renda visibile e irrefutabile e questo elemento non può essere che il territorio. È il territorio che identifica un gruppo e lo distingue da un altro: non però un territorio qualsiasi, una porzione indifferente del mondo, ma quel territorio che la storia e il destino hanno intimamente associato ad una comunità nazionale rendendolo parte integrante del suo esserci. La nazione è ancorata al suolo, è legata ad un territorio che è intimamente suo: il territorio 'naturale', come si dirà nell'Ottocento, quel territorio che, per un verso, rende visibile la nazione, e, per un altro verso, la ricongiunge ad uno Stato che appunto su quel territorio esercita il suo potere. Il territorio segnato dal potere sovrano

è al contempo il sostegno vitale e il segno visibile della comunità nazionale.

Non stiamo parlando di simboli rarefatti e politicamente innocui. L'Otto-Novecento europeo procede ad una epocale e sanguinosa revisione dei propri equilibri politici alla luce di retoriche nazionalistiche che attribuiscono una decisiva valenza identitaria ai territori contesi (si pensi, come un esempio tra i tanti, alle 'terre irredente' nell'Italia ante-guerra). Quanto più forte è la rivendicazione di identità, tanto più decisa è la convinzione di un suo radicamento territoriale.

Radici e radicamento sono peraltro termini di una metafora ancora oggi usata e come tale evocativa della valenza simbolica del territorio: il territorio come veicolo di identità e strumento di simbolizzazione di un'appartenenza. Il rapporto fra nazioni nell'Ottocento è un rapporto fra appartenenze identitarie, virtualmente incompatibili, anche se non necessariamente conflittuali (si pensi ad esempio a Mazzini). Ciascuna di queste comunità di destino è inseparabile da un territorio che, lungi dal presentarsi come un contenitore estrinseco o il luogo indifferente del loro esserci, appare un tramite simbolicamente insostituibile della loro identità.

'Nazione' e 'territorio' si implicano dunque a vicenda: la nazione è radicata su un territorio e il territorio sancisce definitivamente la sua identità separandola da ogni altra nazione: i confini territoriali non sono convenzionali steccati che un trattato può spostare senza conseguenze; i confini sono drammatizzati, irrigiditi, pregni del significato identitario che investe il radicamento territoriale della nazione.

Si ripropone dunque, anche per la nazione, la logica opposizionale (e tipicamente spaziale) del 'dentro' e del 'fuori', dell' 'interno' e dell' 'esterno': l'esterno della nazione ottocentesca non è uno spazio vuoto e informe, ma uno spazio pieno e articolato in territori che non sono meri accidenti geografici, ma sono luoghi di identità, terreni di incubazione e di sviluppo di entità collettive (nazioni, Stati) precisamente individualizzati.

Per la nazione otto-novecentesca lo spazio esterno ad essa non è però soltanto uno spazio pieno ed abitato: esiste anche lo spa-

zio vuoto e privo di qualsiasi contrassegno identitario. Lo spazio pieno è lo spazio delle nazioni europee e occidentali, con le quali si immagina volta a volta un rapporto di mazziniana apertura e collaborazione o di nazionalistica aggressività e competizione. Lo spazio vuoto è lo spazio extraeuropeo. Che lo spazio extraeuropeo sia, per così dire, vuoto è una tesi che molti giuristi e poi i cultori di una vera e propria disciplina giuridica, il diritto coloniale, elaborano accogliendo una tesi che affonda le radici nel giusnaturalismo settecentesco, in Locke e in Vattel.

Per Vattel ogni popolo ha il preciso diritto-dovere di mettere a frutto le risorse naturali del territorio in cui vive. Se in età remote, data la scarsità della popolazione, si poteva vivere soltanto di caccia o di pesca, oggi è inammissibile che alcuni popoli lascino incolte le loro terre. Usurpatori di un terreno che non meritano, i popoli «oziosi» non possono lagnarsi se altre nazioni più attive e popolose colonizzano il loro territorio, come è già avvenuto nell'America settentrionale: quando i popoli nativi vengono meno ai loro doveri, «meritano di essere sterminati come bestie feroci e dannose».

Si delinea in Vattel il nucleo di una strategia che assumerà una ben diversa sistematicità e rilevanza nell'età dell'imperialismo ottocentesco: un determinato rapporto con il territorio (fondato sul nesso 'proprietà-moltiplicazione dei beni-civiltà') caratteristico della modernità europea e occidentale diviene il contrassegno di un'umanità perfettamente realizzata e compiuta, di contro ai 'barbari' storicamente o razzialmente collocati ad un gradino inferiore dello sviluppo. Di fronte ad ogni singola nazione europea non si aprono allora soltanto gli spazi 'pieni' dell'occidente popolato dagli Stati-nazione: si aprono anche gli spazi 'vuoti', le terre di nessuno, le terre d'oltremare; terre vuote non perché disabitate, ma perché i popoli più diversi che vivono in esse non hanno creato con il loro territorio quel rapporto complesso (di sfruttamento economico, di dominio politico, di investimento emotivo) che l'occidente europeo identificava con la civiltà e con la piena maturità umana.

Ancora una volta, la determinazione di un'identità collettiva passa attraverso il rapporto, 'reale' e 'simbolico', con il territorio. La

nazione otto-novecentesca è disposta a riconoscere un'altra nazione qualora scorga in essa un proprio simile, caratterizzato da un'analoga strategia di sfruttamento e di simbolizzazione del territorio. Per converso, la denegazione delle identità 'altre', il rifiuto di civiltà diverse e di diversi modi di simbolizzare il rapporto con il territorio, induce a considerare inesistente o irrilevante il rapporto di quel popolo con quel territorio legittimando la 'messa a disposizione' del territorio stesso, trasformato in una *terra nullius*.

Il processo di costituzione e di rappresentazione di un'identità collettiva si è dunque accompagnato, nel lungo tratto della storia europea cui mi sono riferito, ad una costante simbolizzazione del territorio, assunto come parte integrante dell'identità collettiva. Sarebbe interessante chiedersi – ma in questa sede posso solo formulare la domanda senza nemmeno abbozzare una risposta – se nei più recenti tentativi di superamento della tradizione statocentrica otto-novecentesca, quindi innanzitutto nello scenario del nuovo ordine europeo, il rapporto con il territorio continua ad essere un tratto dell'identità collettiva; potremmo chiederci più esplicitamente se l'esigenza di trovare (come è stato detto) 'un'anima per l'Europa' superando le strettoie di un'unione prevalentemente giuridico-burocratica implichi un qualche processo di simbolizzazione del territorio (ed implichi quindi l'esigenza di coniugare il problema dei confini con la determinazione di una qualche identità collettiva); o se invece la simbolizzazione del territorio sia un arcaico dispositivo retorico cui una disincantata ingegneria costituzionale può tranquillamente rinunciare.

**Professore di Storia del diritto medievale e moderno dell'Università di Firenze, Pietro Costa è redattore della rivista «Quaderni Fiorentini». Fra i suoi scritti: Jurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale, Giuffrè, Milano 1969 (rist. 2002); Il progetto giuridico, Giuffrè, Milano 1974; Lo Stato immaginario, Giuffrè, Milano 1986; Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, voll.*

1-4, Laterza, Roma-Bari 1999-2001. Ha curato, insieme a Danilo Zolo, il volume Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica, Feltrinelli, Milano 2002.

GIANFRANCO POGGI*
Università di Trento

OF SPACE AND POLITICS

The phenomenon with which this paper is concerned is, ultimately, the existence in the world of a (growing) plurality of political entities which claim exclusive jurisdiction, each over a different portion of the earth. Some of these claims are in contrast with one another, and such contrasts sometimes dramatize the significance of the phenomenon in question; but even aside from this, we find deserving of some reflection the simple fact that, as we repeat, the entities in question – let us call them states – affirm and if necessary forcibly uphold their authority by reference to distinctive parts of the earth (and of the adjoining bodies of water) – let us call them territories. In other terms, we are addressing the fact that the boundaries of states constitute the most salient (though occasionally contested) features of today's political map of the earth.

We stress 'today's' to emphasize that this is by no means a natural fact, but a distinctive historical condition, though by now one of considerable duration. In due course we shall show that such condition was already well established in Europe by the middle of the seventeenth century, and outline the major events through which it came to be extended to the world at large. We shall also discuss some contemporary developments which, on some readings of the matter, make that very conception of the earth, as partitioned between exclusive political jurisdictions, somewhat less tenable at the beginning of the 21st century than it had been for centuries before.

The fact that it is possible to plot the historical parable – the usual 'rise and fall' – of the phenomenon with which we are dealing, does not exclude the possibility of locating some underlying, broader phenomenon, of which the former constitutes

a particular, time-and-space-bound variant. In particular, we may look for more general connections between, on the one hand, the business of politics, the workings of those institutions which, between distinctive sections of a larger human aggregate, establish and enforce relations of command and obedience, and on the other hand the physical realities of space, place, location. What, if anything, does politics have to do with space and thus, among other things, with territory?

This phrasing of the question suggests a possible answer which we are not interested in pursuing – the answer to the effect that *homo sapiens* shares with other animal species the property of territoriality, understood as a biologically grounded, innate tendency of the populations and/or the individuals making up the species to attach themselves to given locations and to try to exclude from them other populations or individuals. It is controversial whether human beings are territorial in this sense; and even if they are, human territoriality is patterned so differently in different situations that one may understand it better not on biological but on anthropological grounds, that is as a property of the species unique to it, not (or not entirely, or not significantly) shared with other species.

As already indicated, we would like to connect something we might label, more generically, as the space-boundedness of human collectivities with another property unique to the human species – with the fact that ‘Man’ is, in Aristotle’s famous saying, *zoon politikon*. This means that ‘Man’ is a social animal of a particular kind, not programmed by nature for a collective existence exclusively grounded on the cycle of ‘birth, copulation and death’, but capable of fashioning through rational discourse and collective deliberation a variety of such existences, each embodying a distinctive ‘design for living’.

We shall argue below that Man’s species-distinctive capacity for political experience (that is for designing and inhabiting such, let us say, ‘praeternatural’ collective forms) unavoidably involves him also in the social construction and management of space, and that this

involvement in turn affects and shapes deeply the content and form of the political experience. How deeply it does so, can in turn be suggested by various philosophical considerations, beginning with the notion of space as one of the primary 'categories' which direct and constrain all operations of the human sensorial and intellectual apparatus.

Leaving such considerations aside, let us just mention some linguistic pointers to the fact that the human being's relationship to space is extremely significant, material to its whole existence. In several European languages, the etymology of many expressions one uses routinely to characterize things, events, processes of particular significance, has an unmistakable spatial reference. Think of the German adjective *gruendlich*, whose root means 'ground', piece of the earth's surface; of the French adverb *foncièrement*, whose root is the Latin *fundus*, meaning again plot of land ('fundamentally', of course, shares that root); of the English expressions 'base, basis, basic' (with close equivalents in other languages) which refers back, instead, to the Greek *baino*, a verb meaning to walk, march, step, cover ground. This recurrence of spatial imagery in items of language designating particularly relevant matters (and one could mention many other items; consider the semantic freight of such expressions as 'at bottom', 'central', or 'underlying') suggests – we submit – that human beings quite generally perceive their relationship to space, their spatial location, as laden with significance.

Such a sense of the relevance of the human being's relationship to space (however construed), appears also from any however cursory examination of the nature of political experience. The most elementary (and most persistently – if depressingly – revealing) understanding of that nature relates it to the purposeful, organized use of physical force, of violence, as means of establishing and managing interpersonal relations. But violence, in turn, unavoidably involves an awareness of space. The significance of violence, its unique persuasiveness one might say, lies in the fact that ultimately it concerns (threatens, affects, destroys) the human body; but corporeality is intrinsically a spatial matter, bodies

existing and being perceived in the first place as contoured lumps of living matter occupying space. Essentially, the body cannot be addressed by the threat of, or and subjected to the infliction of, constraint and suffering unless it is located within a space into which reaches the Long Arm of the law, and where the jail keeper or the executioner can work their frightful ways. (As Auden writes in *Musée des Beaux Arts*, «even the dreadful martyrdom must run its course anyhow in a corner, some untidy spot»). Not for anything, ‘ubiquitousness’, the ability to operate at any given time over a large number of locations is a much sought-after (and feared) quality of law-enforcement agencies; and their vocabulary, both formal and information, abounds with spatial imagery, such as ‘apprehending’ or ‘running to ground’.

A direct, physical implication of corporeality, the impenetrability of bodies, has an immediate bearing on another intuitive aspect of political experience, its having to do with the ordering of collective existence. Since each individual exists as a body, and ‘one body, one space’, at any given time a collectivity can in turn exist only as the assemblage, the co-presence, however proximate or remote, of several individuals, within a space several times larger than that occupied by each of those individuals. Of course their sheer spatial juxtaposition will not by itself qualify them as a collectivity without the existence of a particular kind of communication process; but again this process must take form across a jointly inhabited space, traversing the gaps within it. Only by doing so frequently and regularly communication can overcome, as it were, ‘the tyranny of distance’, the dispersion, the physical apartness between the collectivity’s individual components characteristic of all collectively inhabited spaces, although attenuated in densely settled urban ones.

But frequent and regular communication can only be sustained (at any rate until the advent of electronic *media*) over a certain spatial reach; for this reason as well as others, a collectivity can only define itself as one collectivity, distinct from others, to the extent that the space it occupies and over which communication takes place to the extent required, is somehow delimited. This delimitation – thanks

to which space, by nature continuous, turns into a plurality of juxtaposed locations – can take different forms for different kinds of collectivity. For a nomadic tribe, the delimitation will be, as it were, a mobile one, following a sequence dictated by the seasons and by demands and opportunities these present for the nomads' way of life (and that of their flocks). A settled collectivity, by definition, will tend to delimit its space stably, but not necessarily as sharply as is done by contemporary states; as we shall see, it may have 'frontiers' instead of 'boundaries'. In order to deal with the demands and opportunities of its own way of life, and the constraints placed upon it by its given location, it may also try to enlarge its shared space and encroach upon that of another collectivity.

This brings up another connection between space and political experience; for the latter is generally seen as comprising those collective activities protecting the collectivity's own space from encroachment and/or encroaching in turn upon that of other collectivities. Here, again, the centrality of violence to the political experience rears its head, and once more its spatial components become evident. The appropriate target of the violence in question (in modern terms, military violence, as against that exercised by law enforcement agencies) is the enemy. Now enmity, that is the quality of being inimical, and thus of constituting (again) an appropriate target for military violence, is a qualification, an intensification of 'other-ness', of being or belonging to a collectivity perceived as intensely and dangerously different from the collectivity one belongs to. But 'other-ness', in turn, is typically seen as grounded on the fact that a given collectivity 'belongs to' and 'comes from' another place, and manifests itself most threateningly in that collectivity encroaching, or laying claims, upon one's own space. Furthermore, in both its strategic and its tactical dimensions, military activity again has conspicuous spatial aspects, which resound throughout its distinctive vocabulary – terrain, supply lines, concentration of forces, battlefield, front, strongpoint, occupation, commanding heights, glaxis – but are perhaps best caught in the homeliest saying of Yankee military lore, «'git thar' fustest with the mostest men»;

'git thar', the reference to place, is in a sense the critical point, of the saying, requiring a more discriminating and consequence-laden tactical judgment than the other two expressions do.

It may be objected that while, of course, like all other human activities, political ones are implicated in space, it is time, instead, which deserves the primary emphasis in construing the peculiar mission of politics, constructing and guarding collectivities which preserve their identity over long stretches of time, in spite of the continuous attrition in their membership caused by death. But, as Simmel argued long ago, it is largely (not exclusively) by anchoring themselves in space, defining themselves with reference to place, that human collectivities can perform this death-defying feat; they preserve their identity in spite of the passage of time, largely because successive generations hold space constant by inhabiting the same part of the earth, and see themselves as belonging to it and it as belonging to themselves.

Of course the search for permanence, continuity, which the root itself of the modern expression 'state' bespeaks has other aspects: chiefly, institutional ones, such as enduring laws, rules of succession in office. But again these tend to be treated as properties of a certain portion of the earth; see the emphasis in the late Middle Ages on 'the good old law' and the insistence that the customs making it up were at the same time an expression and a mainstay of a specific *pays*, *Land*, *terra*, *country*, as Brunner points out. Only this entitled and allowed those customs to endure through the vicissitudes of the territories in question as they were conquered, bartered, divided, sold, mortgaged by a succession of rulers often of foreign extraction. Starting approximately in the same period, a plurality of distinct territories, now including a number of townships and increasingly encompassed within wider kingdoms, acquire some political significance by means of an increasingly elaborate system of estate representation, through which they assert and uphold, once more, claims peculiar to those territories.

Increasingly, in the course of the modern period (which we would date, following historical convention, from the fifteenth or

the sixteenth century) the institutions concerning the exercise of rule and the growing bodies of legislation come to be seen as expressly contrived arrangements, fashioned to address specific and changing conditions. But this does not disanchor them from the territory, although their spatial reference tends now to be much wider and encompassing, and although they superimpose themselves upon ('break') more locally-based bodies of rules.

In a sense, the new circumstances of modernity made the spatial reference of political and juridical institutions even more critical. As it became increasingly apparent that the authoritative ordering of mundane affairs is a secular matter, settled by the decisions of living and breathing individuals, rather than dictated by tradition immemorial or inspired by the wisdom of God, it also became necessary to control the resulting, giddy-making awareness of the increasing contingency of affairs by emphasizing the often extensive, but always limited spatial reach of those decisions. The orderings they produce may vary, and indeed vary at will, as it seems; but they should not vary 'all over the place'; within increasingly large portions of space, indeed, such orderings should be invariant. This means, of course, that they may vary more sharply between such portions; hence Pascal's bitter remarks about modes of conduct which may be criminal on one side of the Pyrenees but legitimate on the other side. But the awareness of this spatial variance is spared to most people, still locked into narrow localities; and in any case it is less troubling than would be the awareness of their temporal variance; for whereas time necessarily flows, place stays put. 'This is the way we do this here' sounds less willful, less arbitrary, less of a threat to the common people's need for security than 'this is the way we do this now' would sound. The former may even provide some assurance against the latter; that which has an abode, as it were, can abide.

Three final considerations argue the significance of space as the framework of political activity indirectly, by emphasizing the spatial aspects of social activities not themselves of a political nature, but which in turn strongly condition and influence political activities.

First, an elementary economic consideration: politicking consumes resources. It can also acquire assets, and that indeed is often the aim of political activities. But normally such activities cannot, in and of themselves, manage such assets and make them yield regular returns. As Marx remarked long ago, looting and robbing, essentially political activities insofar as they involve organized violence, can function at length as a mode of acquisition only as long as somebody goes on producing something to be robbed and looted. In any case, forms of political activity, seeking to differentiate themselves from those typical of the pirate and the predator, must control and exploit more regularly, less adventurously and dangerously, the producers' activities. However, particularly in the case of agriculture (and agriculture is the key form of production in the societies where political power tends to become institutionalized), productive activities are in turn strongly rooted in the locality – as Popitz states – because mostly they will only produce a yield from lengthily tended and worked assets. Thus by their nature, indirectly, such activities tend to anchor in space also political ones. For many centuries (by some account – as by Arno Mayer – well into the last century) the prototypical European statesmen and politickers were noble landowners, who owed their political status (among other things) to their possession of rent-yielding estates. More generally, each bounded portion of the earth's territory (including the adjoining sections of the sea) constitutes also the site and the medium of the economic activities of a population, the locus of economic resources which can be exploited in a sustained and responsible manner if that portion is closely and jealously guarded.

The second consideration is of a rather different kind, having to do not with the economic wherewithal of politics, but with its religious underpinnings. The collectivity in which sometimes the political enterprise finds its own constituency is often grounded on commonalities of belief and ritual; but these, in turn, have a strong local reference, for instance when they concern chthonian divinities, that is those dwelling underground, or the tribe's ancestor spirits, which abide within the plots of the families making up the tribe.

Over a century ago, Fustel de Coulanges developed a sophisticated, and still partly tenable theory, to the effect that beliefs of the latter kind underlay the constitution of the Greek polis and of similar units within other Indo-European civilizations. Also in political collectivities whose ruler disdains to consider the people other than as an object of rule, he often claims an investiture from Gods who are, once again, spatially rooted – the Gods of the local temple.

Within this ‘story’ – that of a states system originating in early modern Europe, and subsequently extended to cover the rest of the world – the dominant religious beliefs asserted the universal mastery and providence of the Christian God, who dwelled in His Heaven and in the individual soul of the believer. To this extent, basic religious orientations were untied from any specific spatial location and could no longer directly anchor to it the power forms they legitimized. However, the Church itself, even where it attributed to itself a universal mission (as in the case of the Roman church) was organizationally articulated into separate, space-bound jurisdictions, on which fell, among others, the task of the religious legitimation (and the moral monitoring) of temporal rulers. As late as the Peace of Augsburg (1555), less than a century before our ‘story’ begins, an agreement had been reached, in the presence of Europe’s irrevocable religious division, to make the religious allegiance of each ruler and that of the population of his/her territory coincide; and this (failed, as it happens) attempt to closely overlap the religious with the political map of Europe may be considered a belated echo of an earlier situation in which, as we have suggested, religious beliefs and practices helped to reinforce the space-boundedness of the political enterprise. Even as this, in the course of the modern era, becomes secularized, it continues to seek to evoke feelings of a semi-religious kind by the manipulation of appropriate symbols, whose referents often are (once more) spatial – from the Mother/Fatherland as a whole to the blood-sodden ground at Gettysburg Lincoln is seeking to ‘hallow’. (Incidentally, much of the symbology of politics plays upon imagery of space; think of the pervasive metaphor of *high* versus *low*, visually embodied in the positioning of the throne or in the

pyramid, and echoed in innumerable verbal expressions).

A final consideration views the political enterprise itself as just one dimension of a broader human venture, the development of 'civil society' – an expression which in its early acceptation refers not to something complementary to the state, but to a human collectivity which has transcended savagery by (among other things) ordering itself politically. Again this process has a significant spatial aspect, best characterized in Rousseau's suggestion that civil society dates from the first time a man fenced some ground and proclaimed it his own. (There is, incidentally, an intriguing etymological connection between 'fencing' – in both meanings of the term: erecting a boundary around a precinct as well as engaging in sword-play – and 'defense': *de-fendere*, in Latin, means to hold at bay, hold back. In one of his poems Horace says that all he demands of his untidy cloak is that it should *frigus defendere*, hold back the cold). The marking of political boundaries can be considered as a macroscopic expression of the same phenomenon; it amounts, essentially, to a form of appropriation, a way of excluding a portion of space from traffic taking place (note the expression!) at the discretion of Others. It can also be considered as a way of securing the microscopic expression of the phenomenon, the emergence of a plurality of privately controlled possessions (North & Thomas). In either case, politics appears as both coeval with the construction of civilized existence and as (by the same token) inextricably implicated with the bounding and the guarding of space.

In spite of all these reasons for recognizing, and indeed emphasizing, the spatial dimension of the political enterprise, it becomes important not to exaggerate or misunderstand its significance. The central aspect of that enterprise, after all, remains rule, that is the formation and maintenance of asymmetrical relationships of power between groups of people, allowing members of one group to direct and constrain some of the activities of the other by sanctioning coercively the actions and omissions of its components. Politics is, so to speak, people-to-people, not people-to-space.

However, as we have seen space comes into it, on a number of

counts. Generically, because people at both ends of the relationship of rule live in space. More specifically, for some of the reasons examined above: for instance, because only control over space allows the sanctioning power to attain the corporeality of its subjects; or because those subjects are such by virtue of their belonging to a spatially bounded community; or because the holders and the subjects of such power see themselves as constituting together a similarly space-bound collectivity, in which case an elementary spatial characterization of people (as belonging inside or outside a given space) serves also to define them as respectively 'We' or 'Other'.

Thus, while not being itself, as it were, a party to the relationship of rule, space constitutes a framework of it; a framework so significant, indeed, that it can serve as a proxy for those people who are indeed a party to that relationship. On this account, for instance, after a phase in the Dark Ages of European law when, within a given area, different bodies of law applied to people by virtue of their different ethnic membership, the principle of the 'territoriality of law' slowly asserted itself as functionally superior, for it disposed of the tricky question, which body of law applied to which individuals among those who shared the same space.

This alternative (*who* rules *where* as against *who* rules *whom*) persists: as late as 1830 Louis Philippe, made a point of calling himself not, like his predecessors, King of France but King of the French. Indeed, as late as today, the French and the German laws determining who can claim citizenship of the respective state differ drastically, the former implementing *jus soli* (in principle it is birth and/or residence within the French territory which confers citizenship), the latter *jus sanguinis* (in principle German citizenship is reserved to people of German descent). At any rate, as pointed out by Brubaker, in some of its variants, nationalism can be seen as an attempt to transcend that alternative by bringing about a coincidence between a plurality of people as constituents and addressees of a given state's authority, on the one hand, and a definite portion of the earth over which that state rules, on the other. In any case, as we suggested at the beginning, one can visualize the modern political

environment, in the first instance, as a plurality of centers of rule, each claiming exclusive jurisdiction over a distinctive territory.

**Professore di Sociologia presso l'Università di Trento, Gianfranco Poggi è autore di numerose pubblicazioni fra cui si ricordano: Immagini della società, Il Mulino, Bologna 1973; un'antologia di scritti sociologici di Marx, Il Mulino, Bologna 1977; La vicenda dello Stato moderno, Il Mulino, Bologna 1978, Calvinismo e spirito del capitalismo, Il Mulino, Bologna 1984; Denaro e modernità. La "Filosofia del denaro di George Simmel", Il Mulino, Bologna 1998.*

DISCUSSIONE

LUCA SCUCCIMARRA
Università di Macerata

LO SPAZIO DEL PENSARE

1. Dove siamo quando pensiamo? Con questo interrogativo radicale si apre e si chiude la prima parte de *La vita della mente*, il testamento filosofico di Hannah Arendt.¹ Per la Arendt pensare – nell’accezione più profonda del termine, quella della riflessione – significa, infatti, sempre porsi fuori dall’ordine che dà forma alla nostra esistenza quotidiana, allontanarsi «da ciò che è presente e vicino» per rivolgere la propria attenzione a «cose assenti».² E dal momento che il senso della nostra esistenza è costruito prevalentemente attraverso un ordinato rapporto con lo spazio, ciò non può non implicare anche un radicale processo di delocalizzazione, la drastica presa di distanza da quegli ordinamenti spaziali in cui trova accoglienza e organizzazione il *continuum* delle nostre vite.³

Nella storia della filosofia occidentale non mancano testimonianze di un’analoga concezione del pensare come linea di fuga dall’ordine quotidiano dello spazio. A ben vedere, è proprio su questo presupposto che il pensiero classico costruisce quella figura dello ‘straniamento del teoreta’ destinata a riproporsi infinite volte nel corso dei secoli. La stessa Arendt ricorda la definizione aristotelica del *bios theōrētikos* come *bios xenikos*, commentando: «movendosi tra gli universali, tra essenze invisibili, l’io che pensa è, a rigore, in nessun luogo; in un senso forte è un senza patria».⁴ In una ipotetica

¹ Hannah ARENDT, *The Life of Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1978 (trad. it. a cura di A. Dal Lago, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, sulla questione p. 88 e pp. 291-312).

² Ivi, p. 293. Ma si veda anche p. 291: «Pensare è sempre ‘fuori dell’ordine’, interrompe tutte le attività ordinarie e ne è interrotto».

³ Ivi, pp. 293 ss. Ma sullo spazio come dimensione antropologica cfr. Gianfranco POGGI, *Of space and politics*, in questo stesso volume.

⁴ Ivi, p. 292. Cfr. ARISTOTELE, *Politica* 1324a 16 (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1993, p. 224).

ricerca genealogica potremmo però andare ancora più indietro nel tempo: che cos'è, infatti, la caduta dell'astronomo narrata da Esopo se non una prima beffarda messa in scena della radicale divaricazione esistente tra lo spazio del pensiero e quello della vita? Non è un caso, da questo punto di vista, che nel *Teeteto* il Socrate platonico riferisca esplicitamente l'anonimo aneddoto al protofilosofo Talete di Mileto, traendone una morale egualmente valida per «tutti coloro che fanno professione di filosofia». ⁵ Qui, però, al centro del discorso è già il controverso rapporto che lega il filosofo a quell'ordine politico dello spazio che trova espressione, al tempo stesso materiale e simbolica, nella *polis* e nelle sue istituzioni. «I veri filosofi – scrive, infatti, Platone – fin da giovanetti, non conoscono la via che mena al foro; non sanno dov'è il tribunale, dov'è il consiglio, o altro luogo di adunanze pubbliche della città; leggi e decreti, recitati o scritti, non leggono né ascoltano. Brighe di consorzierie per acquistare cariche pubbliche e convegni a banchetti e festini in compagnia di auletridi, sono tutte cose che nemmeno in sogno vien loro in mente di fare». ⁶

Sono ben noti gli esiti paradossali a cui questa dimensione di 'estraneità' allo spazio della vita conduce in alcuni dialoghi platonici. Nel *Fedro*, ad esempio, una semplice passeggiata fuori delle mura della città si trasforma per Socrate in una sorta di percorso ad ostacoli che egli affronta con tutto lo smarrimento di un forestiero bisognoso di una guida che ne indirizzi i passi. ⁷ Quello stesso smar-

⁵ PLATONE, *Teeteto*, 174ab (trad. it. in *Opere complete*, Vol. II, Laterza, Bari 1971, p. 132): Socrate riferisce qui «quello che si racconta anche di Talete, che mentre stava mirando le stelle e aveva gli occhi rivolti in alto, cadde in un pozzo; e allora una sua servetta, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che aveva davanti e tra i piedi non le vedeva affatto. Questo motto si può ben applicare egualmente a tutti coloro che fanno professione di filosofia». Sulla storia di questo tema filosofico nel corso dei secoli si veda Hans BLUMENBERG, *Der Sturz des Protophilosophen* (trad. it. *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura (Storia di una ricezione)*, Pratiche, Parma 1983).

⁶ PLATONE, *Teeteto*, 173d-174a, (trad. it. cit., p. 132).

⁷ PLATONE, *Fedro*, 230d (trad. it. in *Dialoghi filosofici*, cit., Vol. II, p. 158): «SOCRATE – [...] Insomma sei stato una splendida guida per un forestiero, caro Fedro. FEDRO – Ma sei tu, uomo straordinario, ad apparire il più sorprendente, perché, come dici tu, assomigli proprio ad un forestiero guidato e non a uno del posto: non ti allon-

rimento che egli manifesta – e con tonalità ben più drammatiche – nel momento in cui, nell'*Apologia*, è costretto a confrontarsi, da imputato, con la labirintica complessità dello spazio istituzionale della *polis*. Qui, non a caso, il senso di straniamento rispetto a ciò che lo circonda torna ad essere espresso con la più potente delle metafore dell'alterità, quella linguistica: «Oggi è la prima volta che vengo in tribunale, pur avendo settant'anni; sono quindi per niente pratico del linguaggio di questo luogo. Se fossi realmente uno straniero, voi mi compatireste se vi parlassi nella lingua e nel modo nel quale fossi stato allevato; così ora vi prego, e mi pare giusto, di non badare al modo del mio parlare – potrebbe essere peggiore, forse, o migliore – ma di esaminare e fare attenzione soltanto a questo, se dico cose giuste o no. Questa è la virtù del giudice; quella del retore, invece, è dire la verità».⁸

Bisogna però evitare di declinare questa rappresentazione classica dello 'straniamento del teoretà' nelle sole categorie difettive della alienazione e dello sradicamento. A ben vedere, infatti, per i padri della filosofia occidentale l'estraneità del filosofo all'ordine spaziale della *polis* è sempre espressione della sua trascendenza rispetto al ristretto orizzonte del qui ed ora. Da questo punto di vista, quello che abita il filosofo non è semplicemente un 'non luogo', la mera proiezione negativa dei luoghi che danno forma alla nostra esistenza quotidiana. Al contrario, ciò di cui dispone è un vero e proprio spazio alternativo – lo spazio del pensare – la cui vertiginosa vastità può essere espressa a parole solo attraverso il ricorso ad una similitudine cosmica: come puntualizza, infatti, Platone, il corpo del filosofo «si trova nelle città e ivi dimora», ma non la sua anima «la quale tutte codeste reputandole cose da poco e anzi da nulla, e avendole in dispregio grande, trasvola, come dice Pindaro, da ogni parte, e ora scende giù nel profondo della terra, ora ne misura la superficie,

tani mai dalla città né per soggiornare oltre-confine e neppur per uscir fuori dalle mura, mi pare. SOCRATE – Compatiscimi, ottimo amico. Io amo imparare e i campi e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla, come fanno invece gli uomini nella città».

⁸ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 17d-18a (trad. it. in *Dialoghi filosofici*, cit., vol. I, p. 52). Ma la metafora linguistica compare già in *Teeteto*, 172d e ss. (trad. it. cit., p. 130).

ora sale su nel cielo a mirare le stesse, e tutta quanta investiga in ogni punto la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalità, senza mai abbassare se stessa a niente in particolare di ciò che le è vicino». ⁹

Considerato dal punto di vista dell'universale, non c'è spazio politico dunque che non rischi di apparire limitato e ridicolmente oppressivo. E «di fronte a coloro che sono stati allevati nello studio della filosofia e in simili occupazioni», quelli che «fino da giovinetti vanno attorno per tribunali e per luoghi simili» sembra quasi abbiano avuto un addestramento da schiavi rispetto a quello di uomini liberi. ¹⁰ È per questo motivo che, secondo Aristotele, i filosofi amano lo spazio del pensare come se fosse il loro paese natio e se desiderano tralasciare ogni attività in nome della filosofia è appunto in ragione dell'eccezionale indipendenza che essa garantisce anche alla loro vita terrena: per la sua pratica, il *bios theōrētikos* non ha bisogno infatti «né di strumenti né di luoghi, ma in qualunque luogo del mondo uno applichi la sua riflessione, ovunque è a contatto con la presenza della verità», perché la filosofia non si occupa di particolari, ma solo di universali, di cose valide ovunque. ¹¹

2. Sarebbe interessante indagare come lo 'spazio del pensare' immaginato dalla filosofia classica in alternativa allo spazio materiale e simbolico della *polis* abbia contribuito alla genesi di una diversa concezione dello spazio politico – quella, universalistica, del cosmopolitismo – destinata a influenzare profondamente i successivi sviluppi della storia occidentale. E sarebbe altrettanto interessante analizzare in una prospettiva specificamente 'topologica' le diverse versioni della 'trascendenza del teoretà' che nel corso dei secoli si sono susseguite a scandire in senso epocale le modalità di autorappresentazione della riflessione filosofica. Tutto ciò eccede però le limitate finalità di questo contributo. Mi limiterò perciò a richiamare

⁹ PLATONE, *Teeteto*, 173d-174a, (trad. it. cit., p. 132).

¹⁰ Ivi, 172e (trad. it. cit., p. 130).

¹¹ ARISTOTELE, *Protreptikos*, B56 (trad. it. *Protreptico*, in *Opere*, Vol. XI, Roma-Bari 1993, 5, p. 142). Ma sul punto si veda H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 294.

l'attenzione su un ulteriore aspetto problematico che l'indagine sullo 'spazio del pensare' propone alla nostra riflessione, vale a dire il sotterraneo nodo costitutivo che, a dispetto di qualsiasi opzione autorappresentativa, lega la dimensione del pensiero all'ordine spaziale che governa il mondo della vita. Ciò a cui alludo è qualcosa di diverso rispetto a quel fenomeno di 'spazializzazione del tempo' nel quale Hannah Arendt identifica, in chiave esistenzialistica, un decisivo nucleo di articolazione della vita della mente.¹² Si tratta, piuttosto, di quell'implicito orientamento allo spazio che, in modo più o meno consapevole, è presente alla base dell'intelaiatura categoriale attraverso la quale, di volta in volta, noi pensiamo noi stessi e il nostro posto nel mondo.

Anche in questo caso, è l'esperienza speculativa del mondo classico a fornirci alcuni interessanti spunti di riflessione. Alcuni decenni di raffinata indagine storiografica ci hanno reso, infatti, sufficientemente edotti dell'intenso rapporto di reciproco stimolo intellettuale che nella Grecia antica si dà tra esperienza politica e riflessione (in senso lato) filosofica, e del ruolo di assoluta centralità assunto in esso dalla concezione dello spazio: così, se è vero che la simbologia che si afferma con lo «spazio assoluto» dell'Antichità «rinvia a dimensioni religiose universali», se è vero che «la città in questo periodo è spesso una *imago mundi* e sembra capace di rappresentare l'intera realtà del cosmo»,¹³ è vero anche che è nella nuova rappresentazione dello spazio espressa, a livello materiale e simbolico, dal sistema della *polis* che molti interpreti hanno identificato la reale base di articolazione della «rivoluzione intellettuale»

¹² Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 300: «Che si possa plasmare la corrente perenne del puro mutamento in un *continuum* temporale non si deve al tempo stesso, ma alla continuità delle nostre occupazioni e delle nostre attività nel mondo, là dove *continuiamo* ciò che si è avviato ieri e che si spera di finire domani. In altre parole, il *continuum* temporale dipende dalla continuità della nostra vita di tutti i giorni, e gli affari della vita quotidiana, in contrasto con l'attività dell'io che pensa – sempre indipendente dalle circostanze spaziali in cui è calata – sono sempre determinati e condizionati spazialmente. Si deve a questa irriducibile dimensione spaziale della vita ordinaria se è possibile parlare del tempo secondo categorie spaziali, se il passato può apparirci come qualcosa che giace 'dietro' di noi e il futuro come 'davanti' a noi». Ma sul nesso spazio-tempo si veda anche G. POGGI, *Of space and politics*, cit.

¹³ Vittore COLLINA, *L'attenzione agli spazi*, in questo stesso volume.

che si verifica nel pensiero greco a partire dal VI secolo a.C.¹⁴ Nelle ricostruzioni di Vernant – per limitarsi ad un solo, autorevole, esempio – l'ordine politico dello spazio si propone, così, come la vera infrastruttura cognitiva di una riflessione filosofica che si accinge ad esplorare strade mai battute prima: la nozione stessa di *kosmos*, che a partire da Empedocle i Greci utilizzano per indicare l'ordine dell'universo, tradisce già nelle sue origini etimologiche la dipendenza dal vocabolario della politica.¹⁵ Ma al di là di questo, è una intera architettura di categorie e modalità interpretative che sembra trovare la sua base 'quasi-trascendentale' di fondazione in un certo modo di dare senso al mondo attraverso la rappresentazione politica dello spazio.

Considerato nelle sue concrete modalità di articolazione epistemica, l'attività del pensare rivela dunque inaspettati punti di contatto con quell'ordine spazializzato dell'esperire che forma la base indiscussa della nostra esistenza quotidiana. Da questo punto di vista, pensare non significa mai completamente essere 'fuori dell'ordine', giacché se è vero che 'interrompe tutte le attività ordinarie', lo stesso non può dirsi della sottile trama di categorizzazioni che quotidianamente utilizziamo per dare forma – e senso – all'accadere. Il rapporto tra lo spazio del pensare e lo spazio della vita è dunque molto più ricco e complesso di quanto qualsiasi rappresentazione unilineare della filosofia può farci credere: non implica una coincidenza assoluta, giacché è proprio dagli scarti tra le due dimensioni che spesso si sviluppa il miracolo della innovazione storica; ma non implica nemmeno una assoluta divaricazione, giacché negli interstizi del pensiero spesso si nascondono sorprendenti agganci con le espressioni più radicali del nostro modo ordinario di vivere il rapporto con lo spazio.¹⁶

Giunti a questo punto del discorso, l'interesse archeologico ha

¹⁴ Cfr. Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Maspero, Paris 1971 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 2001, in particolare pp. 203-269).

¹⁵ George THOMSON, *Eschilo e Atene*, Einaudi, Torino 1949, p. 130; Antonio CAPIZZI, *La Repubblica cosmica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982, pp. 111-113.

¹⁶ Cfr. V. COLLINA, *L'attenzione agli spazi*, cit.

però già lasciato spazio a problematiche di ben più pressante attualità. Come credo sia evidente, qui ci troviamo di fronte, infatti, alla grande sfida di una riflessione gnoseocritica sul rapporto tra spazio e politica. Come quello classico, anche il discorso filosofico della modernità può essere considerato l'espressione di una grande trasformazione nelle modalità di organizzazione politica dello spazio. Dietro il suo vocabolario, dietro le sue articolazioni categoriali, dietro le sue stesse modalità di apprensione del reale si pone infatti il nuovo rapporto con lo spazio che innerva l'orizzonte del 'moderno Stato (sovrano)'; quella metafisica della territorialità che per molti versi rappresenta il punto di massima espansione di una tendenza consustanziale alla storia stessa dell'Occidente: la propensione ad «intendere la propria terra come l'a priori del senso della propria vita o della propria identità».¹⁷ Nel suo intervento, Pietro Costa ha offerto una stimolante ricostruzione degli esiti radicali cui questa dinamica conduce nella giuspubblicistica otto-novecentesca, dominata dalla mitologia della nazione.¹⁸ Non c'è bisogno però di giungere alle più estreme propaggini del discorso filosofico della modernità per trovare compiutamente dispiegata quella 'logica del *container*' che identifica nel territorio la fondamentale base qualitativa di articolazione dell'identità individuale e collettiva. Al contrario, tracce evidenti di questo modo di pensare compaiono già nei grandi esponenti del giusnaturalismo razionale sei-settecentesco: nessuno di essi – neppure Kant – può permettersi infatti di affrontare la questione dei fondamenti territoriali della comunità

¹⁷ Peter SLOTERDIJK, *Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, in ID., *Sphären II. Globen*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2001 (trad. it. *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2002, p. 171).

¹⁸ Pietro COSTA, *La civitas e il suo spazio: la costruzione simbolica del territorio fra medio evo ed età moderna*, in questo stesso volume: «È il territorio che identifica un gruppo e lo distingue da un altro: non però un territorio qualsiasi, una porzione indifferente del mondo, ma quel territorio che la storia e il destino hanno intimamente associato ad una comunità nazionale rendendolo parte integrante del suo esserci. La nazione è ancorata al suolo, è legata ad un territorio che è intimamente suo: il territorio 'naturale', come si dirà nell'Ottocento, quel territorio che, per un verso, rende visibile la nazione, e, per un altro, la ricongiunge ad uno Stato che appunto su quel territorio esercita il suo potere. Il territorio segnato dal potere sovrano è al contempo il sostegno vitale e il segno visibile della comunità nazionale».

politica con la stessa ardita leggerezza dimostrata da Aristotele nel terzo libro della *Politica*.¹⁹

Come ha scritto Peter Sloterdijk, l'intima problematicità di questo approccio è emersa con sempre maggiore evidenza da quando «un'ondata potentissima di mobilità transnazionale» ha fatto sì che in molti luoghi popoli e territori relativizzassero «il legame che intercorre tra di loro».²⁰ Ciò ha consentito di tematizzare come *territorial fallacy* ogni tendenza ad identificare nello spazio la chiave di volta della organizzazione mentale dell'esperienza. Resta però il fatto che anche nell'orizzonte della 'modernità riflessiva',²¹ questa 'fallacia territorialistica' si conferma una delle eredità più influenti dell'«età sedentaria del mondo», presente non solo nelle scelte strategiche di tipo pratico-politico – dove diviene il punto di aggancio istintivo di ogni utilizzo (in apparenza) legittimo della forza fisica – ma nel modo stesso in cui tentiamo di riflettere sulla nostra esperienza nel mondo. Da questo punto di vista, il 'paradigma del *container*', prodotto dalla dinamica del moderno Stato sovrano, continua a dominare non solo le dinamiche di una sfera pubblica strumentalmente manipolata, ma anche i più sofisticati e pretenziosi percorsi delle scienze storico-sociali: come gli esponenti della sociologia classica noi continuiamo infatti a pensare il legame sociale su base eminentemente territoriale, contribuendo ad un circuito di autorappresentazione fondato ancora sul 'dominio statale dello spazio'.²²

Come è stato sottolineato, la vera sfida cognitiva dell'era globale consiste dunque nel trasformare la crisi delle 'identità regionali' della modernità nell'occasione per un confronto a tutto campo con

¹⁹ Il riferimento è naturalmente ad ARISTOTELE, *Politica*, III, 3, 1276a-b (trad. it. cit., pp. 75-76).

²⁰ P. SLOTERDIJK, *L'ultima sfera*, cit., p. 171.

²¹ Sul concetto di 'modernità riflessiva' si veda Ulrich BECK, *Riskante Freiheiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1994 (trad. it. parziale *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 178): «Chiamo 'modernizzazione riflessiva' lo stadio in cui la modernizzazione si trasforma mediante una rielaborazione del quadro di riferimento e delle categorie dell'ordine sociale della stessa società industriale moderna».

²² U. BECK, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1997 (trad. it. *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999, pp. 41 e ss.).

i fondamenti quasi-trascendentali della nostra esperienza politica.²³ Nella loro varietà di impostazione e riferimenti, i saggi presenti all'interno di questo volume rappresentano altrettanti contributi allo sforzo di chiarificazione collettiva a cui siamo chiamati. E da questo punto di vista, una riflessione approfondita sull'ordine politico dello spazio può costituire un importante presupposto per la costruzione di un nuovo – e finalmente demetafisicizzato – spazio del pensiero.

²³ P. SLOTERDIJK, *L'ultima sfera*, cit., p. 170: «Se l'intreccio del luogo e del sé viene allentato o dissolto, ecco presentarsi alla ribalta due posizioni estreme che ci mostrano con chiarezza direi quasi sperimentale la struttura del campo sociale: si tratta di un sé senza luogo e di un luogo senza sé. È evidente che finora tutte le società realmente esistenti hanno sempre dovuto cercare il loro *modus vivendi* in un qualche spazio a metà tra questi due poli, dal momento che il tipo ideale si colloca il più distante possibile dagli estremi; e si comprende facilmente che anche in futuro ogni comunità politica reale dovrà dare una risposta al duplice imperativo dell'autodeterminazione e della determinazione del luogo».

SILVIO SUPPA
Università di Bari

BREVI CONSIDERAZIONI SU DIFFERENTI MODI DI INTERPRETARE LO SPAZIO

A partire dalle due relazioni del Prof. Poggi e del Prof. Costa, ma anche ripensando alle stesse motivazioni del seminario, appare possibile attribuire alla nozione di spazio accezioni differenti; ciò vale sicuramente nel senso delle impostazioni soggettive del tema 'spazio'; ma vale anche a proposito dell'influenza dei contesti culturali, delle concezioni politiche, dei riferimenti geografici e civili in generale, in grado di modellare e di articolare un'idea diversificata e complessa di spazio. Infatti la relazione del Prof. Costa punta soprattutto a fornire una veduta spaziale-strutturale (dentro/fuori; noi/altri), fino alla formazione del 'grande' Stato, capace di coincidere con la dimensione della nazione. Viceversa, il contributo del Prof. Poggi inclina più verso elementi sovrastrutturali, a partire dalla comunicazione simbolica compresa in ogni relazione politica, per poi giungere al linguaggio della forza, finalizzato al mantenimento dell'ordine.

Già sulla base di queste due distinte impostazioni, si può ritenere che lo spazio risponda certo ad una sua autonomia materiale e geografica, ma che, insieme, segni il risultato di una creazione ideale e intellettuale. Non ci spiegheremmo, del resto, perché Braudel preferisca parlare al plurale del Mediterraneo ('i Mediterranei'), per alludere alla stabilità della consistenza geografica del bacino di mare, unitamente alla varietà delle civiltà e delle forme di vita e di potere politico che lo hanno alimentato e ancora lo dinamizzano al presente. Lo spazio politico, dunque, muta al mutare delle culture e delle legittimazioni da cui deduce la sua immagine e la sua dimensione; forse è il caso di tenere conto di questa sorta di relativizzazione dello spazio, sia perché difficile è adottarne una nozione definitiva, sia

perché anche sul piano storico, la tensione al mutamento e la conseguente importanza del processo, rinviano comunque a principi, concetti, valori, non suscettibili di concludersi in una sorta di identità ripetitiva e senza fratture.

Possiamo pertanto fare riferimento a due distinte rappresentazioni che revocano o almeno complicano l'ipotesi di una definizione certa dello spazio, ed anzi ci propongono, in estrema sintesi, due varianti su cui conviene soffermarsi. Una certa dimensione strutturale dello spazio politico mantiene tutta la sua attualità, specialmente se essa è vista come paradigma di una distinzione di civiltà o di modelli di organizzazione politica in qualche modo codificati, almeno in seno alle tradizioni consolidate del pensiero politico: si pensi, per esempio, alla differenza fra Oriente e Occidente, allusiva a linee, se non frontali, almeno di marcata differenziazione geografica, ma anche di soluzioni tecniche e ideali del governo, dell'ordine, della guerra e della pace, ecc. Il binomio Oriente-Occidente, non a caso, ricomprende la relazione fra due continenti, la cui identificazione geografico-strutturale rinvia anche alle differenti peculiarità civili e di costume. Le tensioni, tutte aperte, fra i processi di globalizzazione e le tendenze all'autonomia del mondo arabo-musulmano, spesso assumono la forma, o vengono ricondotte alla forma del conflitto fra democrazia (e dunque spazio-Occidente) e dispotismo (e dunque spazio-Oriente). Vi è del vero in questa contrapposizione, ma vi è anche un artificio, effetto di culture politiche potenzialmente egemoniche o comunque dotate di una loro forza di costituzione dei rapporti di valore.

Viceversa, quando si parla di americanismo – il termine non è solo di Gramsci, ma nel pensiero politico ricorre anche prima e dopo i suoi *Quaderni* – si allude ad una specificità del mondo americano, oggetto – già dal secolo scorso – di un approfondimento di analisi ben lontano dal riaffiorante ricorso alle abbreviazioni, per così dire, 'anti-imperialistiche'. L'americanismo è la formula comprensiva dell'innovazione, della velocità, del cambiamento, del carattere inedito di un modello democratico, che nella sua evidenza originaria era già presente all'acuta attenzione di Alexis de Tocqueville. Ma l'americana-

nismo si connota ben presto come un fenomeno dirompente, perché non si limita a segnare un mondo ed una sua dinamica interiore; la peculiarità dell'americanismo è nella sua capacità di fuoriuscire dai suoi stessi confini e di accrescere il numero degli spazi geografici entro cui tende ad instaurarsi. Guardavano all'America con speranza gli emigranti italiani fra fine '800 e gran parte del secolo scorso, così come si parlava di soluzioni americane e federalistiche all'indomani della devastazione europea della Seconda Guerra mondiale. In questi stessi anni – i primi con il sapore della pace in Occidente – nasceva la possibilità di un quadro di integrazione europea e di rinnovamento istituzionale continentale, adottata anche dal composito paesaggio delle culture democratiche antifasciste. E non è un caso che proprio la forma federalistica sembrasse promettere la rinascita politica dell'Europa post-bellica, passando attraverso una nuova stesura e divisione dei confini geografici e di quelli politici o, detto in altro modo, attraverso una scomposizione degli spazi territoriali in un nuovo, possibile statuto della sovranità.

Ecco, dunque, che lo spazio politico risulta di differente contenuto ed intensità, a seconda della sua conformazione istituzionale ed ideale, e rinvia a modelli politici distinti o, addirittura, a concezioni della sovranità assai eterogenee. Il medesimo ragionamento incide anche sui modi di intendere la descrizione di spazi apparentemente definiti sotto il profilo etnico-geografico. Accennando ancora al paradigma del Mediterraneo, basterà considerare le diverse lingue, le religioni, le economie – talora in netto divario di evoluzione – gli istituti della politica e del Diritto, per comprendere quanto vasta sia la gamma dei significati possibili a partire dal livello delle 'forme' e delle culture.

Due punti di riflessione, dunque, mi sembra di poter dedurre anche per l'avvenire dagli stimoli emersi nei ricchi contributi dell'odierna sessione: da una parte vi è il livello della forma (culturale e giuridica), essenziale alla definizione dello spazio politico, anche a proposito della relazione 'noi/altri'; dall'altra parte vi è la necessità di cogliere tutta la contraddizione che oggi si rivela fra la logica del 'globale' (compreso lo spazio globale) e la tendenza dei popoli, dei

soggetti organizzati, insomma dei protagonisti dello spazio politico, a salvaguardare un sistema mondiale di relazioni politiche libero da ipoteche di egemonia e di omologazione.

FRANCESCA LIDIA VIANO
Università di Perugia

SUGGERZIONI MEDITERRANEE:
CIVILTÀ O IMPERI?

Nel 1949 Braudel sosteneva che, per cogliere le dinamiche reali della storia, è necessario rivolgere lo sguardo al Mediterraneo.¹ Qui, al confine tra Oriente e Occidente, tra cultura marittima e agricola, i romani si erano incontrati e scontrati con greci, turchi e galli, gli arabi avevano risalito i fiumi italici, i normanni erano approdati alle coste siciliane, i turchi erano penetrati in Austria. Gli imperi di questi popoli, da quello romano a quello normanno a quello austriaco, si erano dissolti sotto la pressione di guerre e lotte intestine o per un naturale processo di consunzione. Ma le civiltà che avevano preso forma al loro interno avevano continuato a vivere, pur modificate, alterate ed, in qualche caso, 'capovolte'. Lo storico, come uno speleologo, avrebbe dovuto ricostruirne l'evoluzione frugando tra gli 'strati' della storia mediterranea: messe da parte le vicende di re, generali e diplomatici, egli avrebbe analizzato modi di vita, strutture familiari e sociali, tradizioni culturali.

Un viaggio tra i limoneti e i vigneti del Mediterraneo dischiudeva dunque a Braudel le strutture nascoste della storia ed i suoi ritmi profondi, rivelandogli nello stesso tempo come gli spazi, ai quali gli storici avevano sempre guardato con scarso interesse, siano una variabile storiografica fondamentale, che costringe lo storico a modificare il proprio armamentario professionale e a rivedere gli schemi metodologici correnti. Ma era davvero così necessario liberarsi delle categorie imperiali e statali per affrontare lo studio del Mediterraneo? Da Montesquieu a Robertson, da Döllinger a Freeman, gli storici che si erano recati sulle rive di quel mare ne erano tornati con l'idea

¹ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Colin, Paris 1949.

di una storia lentissima, fatta di sopravvivenze e di ritardi, dove tuttavia gli imperi continuavano ad essere le strutture fondamentali: Montesquieu aveva visto l'impero romano sopravvivere nelle città mediterranee moderne, le palafitte che si erano conservate con il crollo della continuità territoriale romana; Döllinger aveva ritrovato le tracce dell'antico Impero universale di Carlo e dei papi medievali nell'Italia di Pio IX, mentre un viaggio in Sicilia aveva portato Augustus Freeman all'epoca di Federico II e della sua corte.

Lungi dal suggerire teorie storiografiche non convenzionali, il Mediterraneo era stato dunque il rifugio di chi non aveva voluto rassegnarsi alla fine della vecchia storia imperiale. Proprio per questo storici spregiudicati come Voltaire e Gibbon che, ben prima di Braudel, avevano cercato di emanciparsi dalla storia *événementielle*, rivalutando il ruolo di civiltà e costumi, si erano scrupolosamente astenuti dall'interrogare il Mediterraneo: Gibbon aveva preferito rivolgersi al mondo greco e bizantino, mentre Voltaire si era divertito a fantasticare sui documenti di missionari gesuiti conservati nella *Bibliothèque du Roi*, costruendo un grande mito della Cina confuciana e del mondo arabo. Lontano dal Mediterraneo, ed al riparo dalle influenze della storiografia cattolica, essi avevano potuto mostrare come la storia fosse non una successione di Imperi che si avviavano secondo lo schema biblico, come sosteneva Bossuet, ma un sistema di costumi e di modi di vita che si intrecciano secondo combinazioni sempre nuove. D'altra parte, anche senza spingersi sino alla Cina confuciana di Voltaire o al mondo bizantino di Gibbon, gli scambi commerciali e culturali che caratterizzavano l'Europa cittadina al tempo della pace di Utrecht avevano offerto agli storici uno spettacolo di contaminazioni e prestiti forse meno suggestivo, ma non poi così diverso da quello che Braudel aveva contemplato tra i limoneti del Mediterraneo: ancora alla metà dell'Ottocento, i commerci, le guerre e l'espansione coloniale degli Stati nordici avevano suggerito a Bagehot, come un tempo a Hume, che l'evoluzione storica dipende non dai trattati o dalle decisioni formali di Stati e Imperi, ma dalle combinazioni sempre nuove che emergono dall'incontro tra civiltà e costumi diversi.

Il Mediterraneo non era l'osservatorio privilegiato descritto da Braudel. Esso si rivelava semmai uno spazio insidioso, dove le antiche memorie romane e germaniche proiettavano l'ombra degli imperi sulle civiltà e sugli Stati. Se tuttavia ci si inoltrava su questo terreno sdruciolevole armati di un concetto forte di impero, alternativo a quello di Stato e di civiltà, le cose apparivano un poco più chiare. Nel 1863 James Bryce aveva sostenuto che gli imperi non sono né 'grandi Stati', come si diceva allora e come avrebbe continuato a sostenere Braudel, né insieme di costumi, come pensavano Montesquieu, Freeman e Bagehot. Essi sono semplici idee capaci di unire popoli con tradizioni, culture ed, a volte, lingue diverse in una stessa comunità politica e territoriale.² Ciò che aveva reso grandi gli imperi del Mediterraneo, da quello degli Antonini a quello di Federico II, era stata non la virtù dei sudditi, né tantomeno la cultura sofisticata delle città commerciali, quanto piuttosto la capacità dei romani di dissolvere le nazionalità particolari dei singoli Stati imperiali in un sentimento più generale di solidarietà nazionale, indipendente da razza, lingua, religione e territorio. Aprendo le strutture amministrative centrali ai sudditi delle province, e mescolando le proprie leggi con le tradizioni locali dei popoli sottomessi, essi avevano posto le basi per costruire una comunità sovrastatale che riuniva le popolazioni più diverse intorno all'idea di un impero comune'.³ E, quando l'impero 'materiale' di Roma, rappresentato

² Le considerazioni su Bryce presenti in questo testo sono ricavate dalla mia tesi di dottorato, discussa presso l'Università di Perugia, che sarà pubblicata presso il Centro Editoriale Toscano con il titolo *Partiti e mito americano*.

³ James BRYCE, *The Ancient Roman Empire and the British Empire in India*, in *Studies in History and Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1901; ripubblicato in ID., *L'impero romano e l'impero britannico in India*, in *Imperialismo romano e britannico*, Fratelli Bocca, Torino 1907, pp. 1-95, in particolare p. 49. Ma già nel *Sacro Romano Impero*, Bryce diceva: «L'editto per cui Caracalla estendeva a tutti i nativi del mondo romano i diritti della romana cittadinanza, sebbene non fosse ispirato da ragione di benevolenza riuscì tuttavia un beneficio. Annullando le distinzioni legali esso completò l'opera che già venivan facendo il commercio, la letteratura e la tolleranza d'ogni fede tranne una, e lasciò, per quanto possiamo affermare, una sola nazione tuttavia vagheggiante un sentimento nazionale» (p. 5).

dai centri di potere formale, era stato distrutto dalle invasioni barbariche e dalle lotte intestine, l'idea di un'unica, grande nazione imperiale era sopravvissuta, incarnandosi dapprima nell'Impero vasto e composito di Federico II, l'imperatore che aveva regnato «dalle sabbie dell'Oceano alle rive del mare Siculo»⁴ ed, in seguito, in un *commonwealth* americano aperto a tutte le razze, a tutte le lingue e a tutte le religioni.

Secondo Bryce, l'aspetto più interessante dell'avventura mediterranea risiedeva non nelle singole civiltà e nei rispettivi costumi, ma nelle idee generali che le avevano tenute insieme. Mentre le civiltà, sottoposte a contaminazioni continue, si erano evolute, trasformate, ed erano state 'capovolte' al punto da assumere un aspetto profondamente diverso da quello che le aveva caratterizzate al tempo della dominazione romana, l'ideale di 'impero comune' che le aveva aggregate allora era rimasto praticamente inalterato: trasferitosi dal Tevere alle rive dell'Hudson, esso continuava ad insinuare negli irlandesi, nei tedeschi, negli inglesi d'America lo stesso senso di fratellanza multinazionale che un tempo aveva legato traci, galli e greci.

Ancora una volta dal Mediterraneo usciva una storia di imperi, una storia sulla quale pesava la memoria romana. Ma la storia imperiale di Bryce era fatta per inserire il Mediterraneo in una vicenda più ampia, della quale facevano parte la Germania e l'America, e non per relegarlo in un mondo pre-industriale ed anti-capitalistico, come quello al quale avrebbe guardato Braudel.

⁴ ID., *The Holy Roman Empire*, T. e G. Shrimpton, Oxford 1864; Macmillan, London 1904; trad. it., ID., *Il Sacro Romano Impero*, Vallardi, Napoli 1886, pp. 45, 64, 192-193.

SARA LAGI
Università di Perugia

TERRITORIO E POPOLO IN HANS KELSEN

In *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1920; 1929), l'opera dedicata alle caratteristiche ed alla tutela della democrazia parlamentare, il giurista austriaco Hans Kelsen (1881-1973) definisce il termine 'popolo' con le seguenti parole: «il 'popolo' non è – contrariamente a come esso viene ingenuamente concepito – un insieme, un conglomerato, per così dire, di individui, ma semplicemente un sistema di atti individuali, determinati dall'ordinamento giuridico dello Stato [...], è perciò una finzione considerare come un insieme d'individui l'unità di una molteplicità di atti individuali – unità che costituisce l'ordine giuridico – qualificandola come 'popolo' e destare così l'illusione che questi individui costituiscano il popolo con tutto il loro essere, mentre essi vi appartengono solamente attraverso alcuni loro atti che l'ordine statale protegge e ordina».¹

Nel passo appena citato il giurista correla l'identità e l'unità di popolo ad un complesso di norme, piuttosto che a una data realtà territoriale. Per cui, in Kelsen, il termine popolo finisce per indicare una rete di relazioni giuridiche, indipendentemente dagli effettivi confini territoriali entro i quali quelle stesse relazioni maturano e si stabiliscono. L'interpretazione kelseniana di popolo e territorio, così come essa emerge da *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, appare anzitutto l'inevitabile corollario della teoria normativa del diritto, che Kelsen comincia a elaborare sistematicamente nei *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1911) e in *Das Problem der Souveränität* (1920). Con entrambe le opere Kelsen si pone l'obiettivo di ri-fondare la *scientia iuris* su basi teoriche più solide, affrancando il diritto da

¹ Hans KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, [1929], in ID., *La democrazia*, a cura di M. Barberis, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 58-59.

tutti quegli elementi sociologici, psicologici e politici che, a suo giudizio, lo rendono impuro, snaturandolo. Il diritto è norma e quest'ultima è pura ed a-valutativa, rappresenta il regno del *Sollen* (Dover-Essere), contrapposto a quello mutevole ed empirico del *Sein* (Essere). Kelsen elabora più sistematicamente la sua tesi nella prima edizione della *Reine Rechtslehre* (1934), dove distingue fra 'validità', concepita come forza vincolante, ed efficacia, per separare con maggiore rigore il diritto, in quanto 'dover-essere', dalla sfera dell' 'essere' che concerne l'effettivo comportamento degli uomini.²

Alla luce di queste considerazioni, la dottrina giuridica di Kelsen appare la necessaria premessa alla critica del carattere territoriale di popolo: come il diritto è presentato nella sua dimensione logico-giuridica, così l'idea di popolo viene de-spazializzata, rapportata al mondo delle norme, tanto che nella prima *Reine Rechtslehre* Kelsen trasforma il concetto di persona, e quindi di cittadino, in un centro di imputazione di diritti e doveri, espungendo da esso qualsiasi riferimento psicologico e naturalistico.³ La riformulazione del rapporto fra popolo e territorio, operata da Kelsen, rispecchia più precisamente il clima culturale che si diffuse in Europa nella prima metà del '900. In quel periodo si assistette alla dissoluzione delle sintesi classiche (hegelismo e fisica meccanica tra tutte) e della certezza, in esse implicita, di poter individuare un fondamento metafisico all'esistente. Questo cruciale cambiamento di prospettiva si ricollega, a sua volta, alla progressiva sparizione del concetto di funzione

² Renato TREVES, *Prefazione* a H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, trad. it. di R. Treves, Einaudi, Torino 1952, p. 11. Negli anni '40, dopo la fuga negli U.S.A. per sottrarsi alle persecuzioni naziste, Kelsen formulò un giudizio meno netto sull'antitesi tra *Sein* e *Sollen*, giungendo ad affermare che *Dover-Essere* ed *Essere* non rappresentano due realtà ontologicamente diverse, bensì due differenti metodi per indagare il diritto. Cambiamento di prospettiva che Kelsen maturò a contatto con la realtà giuridica e scientifica americana, più sensibile di quella europea e tedesca alla sociologia del diritto e alle problematiche ad essa connesse. Renato TREVES, *Sociologia del diritto e sociologia dell'idea di giustizia nel pensiero di Kelsen*, [1981], in H. KELSEN, R. TREVES, *Formalismo giuridico e realtà sociale*, a cura di S. L. Paulson, E.S.I., Napoli 1992, p. 168.

³ R. TREVES, *Prefazione...*, cit., p. 11.

e relazione a favore di quello di sostanza. Al contempo, sulla scorta del neo-storicismo e del neo-kantismo, i mezzi, razionalmente posti dal soggetto, vengono contrapposti ai fini, determinati da scelte e motivazioni legate alla valutazione personale e quindi ritenuti irrazionali.⁴ Conseguentemente a ciò la lettura che il giurista austriaco dà di popolo e territorio può essere interpretata quale portata di una corrente di pensiero orientata a definire la realtà nel suo aspetto formale e normativo piuttosto che sostanziale. Kelsen stesso, nel passo sopra riportato, osserva che l'unica via per dare una definizione univoca e certa, di unità ed identità del popolo, sia abbandonare il piano dei dati sensibili, nella loro mutevolezza, spostandoci su quello razionale dell'ordine giuridico e del diritto.

Nella negazione del carattere territoriale, ossia sostanziale, di popolo è inoltre contenuta la reazione di Kelsen alla scienza giuridica di fine '800, e segnatamente, all'opera del suo maestro Georg Jellinek. Nella *Staatslehre* di Jellinek il concetto di popolo è ancora legato ad una precisa dimensione spaziale: un popolo è tale poiché, tra le altre ragioni, vive in un'area geografica delimitata, i cui confini sono il prodotto delle vicende storiche. Con ciò Jellinek esplicita i suoi legami con la Scuola storica tedesca, fiorita in Germania nella tarda seconda metà dell'800, che individuava nell'appartenenza fisica ad un determinato territorio uno degli elementi costitutivi dell'identità e dell'unità di ogni popolo e una delle condizioni che, secondo Meinecke, elevano un popolo alla dignità di nazione (*Volkstum*). Come i suoi predecessori, Gerber e Laband, Jellinek giustifica la superiorità dello Stato sulla società civile e quindi la supremazia dell'autorità esecutivo-amministrativa su quella legislativa, affermando che lo Stato è l'unico produttore del diritto. Negli ultimi decenni dell'800, queste tesi avevano offerto una forte legittimazione giuridica alla monarchia guglielmina ed, in senso lato, a tutti quei regimi politici caratterizzati da un 'governo forte' e dotato di ampie prerogative.⁵

⁴ Roberto RACINARO, *Hans Kelsen e il dibattito sulla democrazia e il parlamentarismo negli anni '20 e '30*, introduzione a H. KELSEN, *Socialismo e stato*, Giuffrè, Milano 1979, pp. XL-XLI.

⁵ Maurizio FIORAVANTI, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Giuffrè,

In aperta polemica con il suo maestro, Kelsen elabora, sin dai *Hauptprobleme*, una dottrina giuridica volta a negare allo Stato qualsiasi plusvalore (*Mehrwert*) rispetto alla società civile. Kelsen rigetta l'idea che lo Stato produca il diritto, poiché esso stesso è il diritto, il quale rappresenta una realtà logico-giuridica, ossia normativa. Muovendo da queste premesse Kelsen afferma che l'identità e l'unità di un popolo dipendono dal rapportarsi e dal sottomettersi ad un medesimo ordinamento giuridico.

In modo analogo il territorio non è più assimilabile ad una mera area geografica, quanto allo spazio di validità della norma giuridica. Leggiamo a proposito nei *Grundrisse der allgemeinen Staatslehre* (1926), che rappresentano un ideale collegamento fra i *Hauptprobleme* e la prima *Reine Rechtslehre*:

«Ora, lo spazio, al quale è circoscritta la validità dell'ordinamento giuridico del singolo Stato è il *territorio statale* (*Staatsgebiet*). Quest'ultimo è innanzi tutto l'ambito di validità, non l'ambito fattuale di *efficacia*, dell'ordinamento statale. Dal fatto che da qualche parte si realizzi *effettivamente* un atto dello Stato non segue in sé per sé che quel luogo debba necessariamente essere il territorio di quello Stato [...]. Che alla base del concetto di territorio si trovi lo Stato quale ordinamento giuridico valido appare anche dal fatto che *l'unità* – essenziale allo Stato come unità – *del territorio* è determinata esclusivamente dalla *unità di validità dell'ordinamento giuridico dello Stato* e non viene toccata in alcun modo dal fatto che il territorio non costituisca, dal punto di vista *geografico-naturale* una unità». ⁶

Milano 1979, pp. 304-315. È pur vero che Jellinek, con maggiore incisività rispetto ai suoi predecessori, cercò di riformulare, in chiave più propriamente liberale, il rapporto tra Stato e società civile. La sua *Staatslehre* riconosce infatti ai cittadini il diritto di ricorrere alla Legge (giudici amministrativi) contro eventuali atti illegali dell'amministrazione. Cfr., Gustavo GOZZI, *Democrazia e diritti. Germania: dallo stato di diritto alla democrazia costituzionale*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 48.

⁶ H. KELSEN, *Lineamenti di teoria generale dello stato*, [1926], cit., in Id., *Dottrina dello stato*, a cura di A. Carrino, E.S.I., Napoli 1994, p. 71.

Riquilificando l'idea di territorio in termini prettamente giuridici, Kelsen rigetta inoltre la correlazione tra i concetti di territorio e popolo, da un lato, e Stato e Sovranità, dall'altro, affermatasi nell'Europa moderna in seguito allo sviluppo di entità statali che, dalla seconda metà del '500, avevano legato il loro destino a determinate realtà territoriali sulle quali esercitavano il loro *imperium* e che difendevano dalle minacce esterne.⁷

È opportuno osservare che la *Weltanschauung* giuridica di Kelsen colpisce anche la classica contrapposizione fra diritto nazionale e internazionale. Dalla pace di Westfalia sino alla seconda metà dell'800 erano stati sollevati numerosi dubbi sulla validità ed efficacia del diritto internazionale, poiché, al contrario del diritto nazionale, non era legato ad una determinata realtà territoriale e non sembrava possedere alcuna organicità. La situazione rimase sostanzialmente invariata con la scuola di Triepel, Anzellotti e Jellinek, dato che i tre giuristi fondarono la legittimazione del diritto internazionale sulla volontaria 'autolimitazione' (*Selbstbeschraenkung*) che ciascuno Stato, raggiunto un certo livello di evoluzione, opera a favore dell'altro. Nei primi decenni del '900, Kelsen superò queste posizioni: de-territorializzando i concetti di popolo, territorio e sovranità e trasformando questi ultimi, compreso lo Stato, in complessi articolati di norme giuridiche, il diritto internazionale non è più considerato né meno valido, né meno efficace, né in nessun modo subordinato a quello nazionale, giacché tra i due non viene più riconosciuta alcuna differenza qualitativa, aprendo così la strada alla futura dichiarazione dei 'diritti dell'uomo'.

⁷ Nicola MATTEUCCI, *Lo stato moderno, lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 22.

MICHELA NACCI
Università dell'Aquila

SPAZIO, TECNICA, GLOBALIZZAZIONE

Questa nota è formata da due punti: nel primo prenderò in esame due tesi di successo, una sulla tecnica come essenza del nichilismo, l'altra sulla scomparsa dello spazio nella globalizzazione; nel secondo punto metterò in questione entrambe le tesi ed avizzerò una modesta proposta.

1. *La prima tesi.* Un'affermazione che si sente ripetere con una certa insistenza, e che sembra ormai possedere lo *status* di ovvietà, è l'identificazione fra tecnica e modernità sulla base dell'essenza del nichilismo. La tesi può essere riassunta nel modo seguente: la modernità è l'epoca del nichilismo dal momento che coincide con la concezione dell'«essere» come «divenire», cioè come composto di «essere» e «non-essere». La tesi possiede una variante: la modernità è l'epoca del nichilismo dal momento che è l'epoca dell'immagine del mondo, nella quale cioè il mondo viene considerato come un oggetto di fronte a cui si erge un soggetto che lo conosce e lo usa: il mondo diviene immagine, la natura diviene qualcosa di inerte, manipolabile a volontà da parte dell'uomo. La tecnica è omologa alla modernità proprio per questa stessa essenza nichilista che la contraddistingue: è solo in un'epoca nella quale l'«essere» si è trasformato in «divenire» e il mondo è natura da utilizzare a piacimento che la tecnica può nascere e trionfare. Tecnica, modernità, nichilismo vengono così considerati sinonimi l'uno dell'altro, e si può affermare che la tecnica coincide con il dominio nichilista del mondo.

La seconda tesi. Nella letteratura sulla globalizzazione è ricorrente la tesi che riguarda la morte della geografia. Da Paul Virilio (che sembra aver coniato l'espressione) fino a Naomi Klein, attraverso Zygmunt Bauman che l'ha sottolineata con forza, circola in queste

teorie sul mondo contemporaneo la tesi secondo la quale lo spazio non conta più: se, infatti, la globalizzazione è intesa come la interconnessione sempre più stretta fra tutte le parti del mondo, è chiaro che il valore dello spazio scompare, dal momento che gli scambi (di ogni tipo) che avvengono su scala globale lo trascurano completamente, lo superano, possono permettersi di ignorarlo. Se *internet* mette in contatto istantaneamente e a basso costo, qualunque parte del mondo con qualunque altra, se gli spostamenti finanziari non hanno bisogno per accadere di spostamenti fisici di beni o persone, ecco che lo spazio non conta più niente e può esserne decretata la fine.

2. Ma siamo sicuri che sia proprio così? Si tratta, per la tesi sulla tecnica come per quella sulla globalizzazione, di affermazioni tanto affascinanti e diffuse quanto imprecise. Iniziamo dalla prima. Il grande successo dell'equivalenza fra tecnica e modernità sulla base dell'essenza del nichilismo ha messo in ombra interpretazioni della tecnica forse meno totalizzanti ma sicuramente più affidabili. Come è noto, quella che abbiamo riassunto è la tesi heideggeriana sulla tecnica: a ben vedere, non è solo di Heidegger, ma di molti filosofi del Novecento. Più precisamente, possiamo definirla come una definizione ontologica della tecnica. Essa ha messo in ombra altre concezioni della tecnica, anch'esse presenti nel Novecento, che si possono definire in modo un pò sbrigativo come pragmatiste: ad esempio la concezione anglo-americana, che trova in Dewey un interprete paradigmatico, e che vede nella tecnica uno strumento dell'uomo per ridurre l'incertezza che è presente nel mondo, alla stessa stregua del pensiero astratto. In questa tradizione la tecnica non ha affatto un carattere nichilista, ma è caratterizzata piuttosto dalla strumentalità intesa in senso non riduttivo, alla pari delle più alte creazioni dello spirito umano. In questa tradizione il mondo, insieme allo spazio, non perde mai la sua caratteristica di realtà: l'uomo vi lavora costantemente per trovare in esso una sua collocazione, una sua sicurezza, per realizzare in quel mondo i fini che si prefigge.

Veniamo alla tesi che riguarda la globalizzazione: studiosi che vanno da Saskia Sassen ad Amartya Sen fino a Jürgen Habermas mettono in rilievo la semplificazione eccessiva contenuta nella tesi sulla fine dello spazio che abbiamo citato sopra: il globale secondo il loro parere non avrebbe affatto fagocitato il locale (cioè lo spazio), ma la sempre maggiore interdipendenza del mondo avrebbe dato luogo al 'glocale', un misto di 'globale' e 'locale'. In altri termini, nell'epoca della globalizzazione lo spazio continua ad avere importanza, continua ad esistere: il mondo della rete globale non è composto solo dai celebri 'non-luoghi' descritti da Marc Augé. Se decidiamo di seguire questa interpretazione, scopriamo che all'interno di uno stesso processo di globalizzazione che riguarda tutto il mondo, la globalizzazione si declina in modo molto diverso a seconda dei luoghi in cui si verifica.

Dunque il mondo non è uniforme neppure oggi e continua a essere formato da luoghi, da spazi. Un esempio che viene proposto è quello delle cosmopoli multiethniche, il regno della nuova realtà globalizzata in cui convivono tutti i mondi possibili nella ibridazione di culture, religioni, lingue, cibi e abbigliamento: città come Londra, New York, Hong Kong, sono le sedi per eccellenza della globalizzazione. Proprio qui – notano gli autori citati – non è affatto vero, come talvolta si legge, che le differenze si perdano in un miscuglio generale. È vero invece che all'interno delle città-mondo (come Sassen le definisce) si riformano i localismi, le differenziazioni legate allo spazio, a seconda dei quartieri. Tali differenziazioni di un quartiere rispetto all'altro sono però nuove rispetto al passato, e – ad esempio – non si basano più sull'identica appartenenza etnica come cemento della comunità.

Come studiosi del pensiero politico, credo che dobbiamo essere molto attenti a contese di questo tipo fra interpretazioni diverse, proprio perché esse chiamano fortemente in campo una caratteristica della nostra disciplina: l'attenzione al contesto, la fedeltà nel riportare le varie posizioni presenti in uno stesso periodo. Anche, forse soprattutto, quando tale periodo si colloca molto vicino a noi.

Questo vale per il problema della tecnica-modernità-nichilismo: dobbiamo riconoscere che accanto a quella ontologica sono esistite altre interpretazioni. Fra l'altro, tali interpretazioni non hanno quelle conseguenze catastrofiche per la tecnica e la modernità che la tesi ontologica possiede.

La stessa considerazione vale per il problema della globalizzazione: proprio dagli storici del pensiero politico può venire in questo caso un richiamo ad una maggiore cura per le interpretazioni che della globalizzazione vengono date. Forse in questo modo si riuscirà a evitare a questo concetto, ancora assai sfuggente, la sorte che è capitata alla tecnica nel corso del Novecento: che si affermi di esso una sola accezione semplificata, radicale ed accattivante, che elimina dalla scena le versioni più realiste, più moderate e proprio per questi motivi più difficili da accettare.

INDICE DEI NOMI

- ALTHUSIUS Johannes, 32.
ANTONINI, famiglia, 89.
ANZELLOTTI Bortola, 95.
ARENDRT Hannah, 73, 76-77.
ARIAS MONTANO B., 32.
ARISTOTELE, 16, 29, 73, 76, 80.
AUDEN Wystan Hugh, 62.
AUGÉ Marc, 99.
- BACHELARD** Gaston, 22-23, 25.
BAGEHOT Walter, 88-89.
BALDASSARRE Antonio, 17-18.
BALZAC Honoré de, 7.
BARBERIS Mauro, 91.
BARKSDALE Clement, 38.
BATTAGLIA Felice, 27.
BAUDRILLARD Jean, 13.
BAUMAN Zygmunt, 17, 97.
BECK Ulrich, 80.
BENTHAM Jeremy, 41.
BERLIN Isaiah, 28-29.
BERTALANFFY Ludwig von, 25.
BETTI SCHIAVONE Egle, 3.
BLUMENBERG Hans, 74.
BOCK Gisela, 29.
BODIN Jean, 32, 37, 51-52.
BOSSUET Jacques-Bénigne, 88.
BRAUDEL Fernand, 83, 87-90.
BRUBAKER Rogers, 69.
BRUNNER Otto, 64.
BRYCE James, 89-90
BURKE Edmund, 53.
- CAMPOS BORALEVI** Lea, 1, 3, 27,
32, 33, 37, 40-41.
CAPIZZI Antonio, 78.
CARACALLA, 89.
CARLO I, Stuart, re d'Inghilterra, 30.
CARLO V, imperatore, 88.
CARRINO Agostino, 94.
- CARTA** Paolo, 34.
CARUSO Sergio, 34.
CELESTE Sabrina, 3.
COLLINA Vittore, 1-3, 5, 26-27,
77-78.
COMPARATO Vittorio Ivo, 33.
CONSARELLI Bruna, 1, 27.
COSTA Pietro, 43, 57, 79, 83.
COULANGES Fustel de, 67.
CRANSTON Maurice, 41.
CUNAEUS Petrus, 32, 37-41.
- DAL LAGO** Alessandro, 73.
DEMATTEIS Giuseppe, 24.
DEWEY John, 98
DI RIENZO Eugenio, 41.
DÖLLINGER Ignaz von, 87-88.
DRUCKER Susan J., 22.
DUMONT Étienne, 41.
DZELZAINIS Martin, 30.
- EMPEDOCLE**, 78.
ERASMO da Rotterdam, 32.
ESOPO, 74.
- FEDERICO II**, d'Aragona, re di
Sicilia, 88.
FEDERICO II, imperatore, 89-90.
FEDRO, 74.
FILIPPO II, re di Spagna, 87.
FIORAVANTI Maurizio, 93.
FLAVIO Giuseppe, 38.
FREEMAN Augustus, 87-88.
- GALLI** Carlo, 25.
GALZINGA M., 22.
GERBER, 93.
GEUNA Marco, 28.
GBERARDI Raffaella, 25.
GIBBON Edward, 88.

- GIORGINI Bruno, 20-21, 25.
 GIOSUÈ, 35.
 GÖDEL Kurt, 14.
 GOZZI Gustavo, 94.
 GRAMSCI Antonio, 84.
 GROZIO Ugo, 32, 34, 38.
 GUMPERT Gary, 22.
 GUTENBERG Johann, 20.
- H**
 HABERMAS Jurgen, 99.
 HARRINGTON James, 32, 38-40.
 HEGEL G.W. Friedrich, 28.
 HEIDEGGER Martin, 98.
 HEISENBERG Werner, 14.
 HERDER Johann Gottfried, 53.
 HOBBS Thomas, 28, 39, 51-52.
 HUME David, 14, 88.
 HYPOLITE Jean, 23.
- I**
 ISIDORO DI SIVIGLIA, 44.
 ISLAM Jamal N., 21.
- J**
 JEANNENEY Jean-Noël, 12.
 JELLINEK Georg, 93-95.
- K**
 KANT Immanuel, 14, 21, 79.
 KELSEN Hans, 91-95.
 KERN Stephen, 7.
 KLEIN Naomi, 97.
- L**
 LABAND Paul, 93.
 LAGI Sara, 91.
 LANIER Jaron, 15.
 LAZZARINO DEL GROSSO Anna Maria, 37.
 LE CORBUSIER Charles-Edouard J.-G., 5, 6.
 LEFEBVRE Henry, 9-11, 13-14, 16.
 LEOPARDI Giacomo, 21.
 LEWIS Bernard, 22.
 LINCOLN Gettysburg, 67.
 LOCKE John, 28, 32, 56.
 LUHMANN Niklas, 25.
- L**
 LUIGI FILIPPO, re di Francia, 69.
- M**
 MACHIAVELLI Niccolò, 28-30, 38-40, 49.
 MAIMONIDE Mosè, 34, 37.
 MANDELBROT Benoit B., 9.
 MARX Karl, 28, 66, 70.
 MATTEUCCI Nicola, 95.
 MAYER Arno, 66.
 MAZZINI Giuseppe, 55.
 MÉCHOULAN Henry, 33.
 MEINECKE Friedrich, 93.
 MERLEAU-PONTY Maurice, 21.
 MILTON John, 30, 32, 40.
 MONTESQUIEU Charles-Louis de Secondat, 50, 87-89.
 MORELLET André, 41.
 MOSCA Gaetano, 26.
 MOSÈ, 37.
 MUSIL Robert, 7-8.
- N**
 NACCI Michela, 97.
 NATALE Francesca, 3.
- O**
 ORAZIO, 68.
- P**
 PASCAL Blaise, 65.
 PAULSON Stanley L., 92.
 PETTIT Philip, 28-29.
 PIATTELLI PALMARINI Massimo, 14.
 PII Eluggero, 33.
 PIO IX, 88.
 PLATONE, 74-76.
 POCOCK John Greville Agard, 28-29, 39.
 POGGI Gianfranco, 59, 70, 73, 77, 83.
 POPITZ Johannes, 66.
 POPKIN Richard H., 33.
- Q**
 QUAGLIONI Diego, 32, 41.
 QUÉAU Philippe, 16.
- R**
 RACINARO Roberto, 93.

- RENAN Joseph Ernest, 53.
RICUPERATI Giuseppe, 33.
- ROBERTSON William, 87.
ROTONDÓ Antonio, 33.
ROUSSEAU Jean-Jacques, 26, 50, 68.
- SASSEN Sasskia, 99.
SAVONAROLA Girolamo, 32.
SCHAMA Simon, 32.
SCUCCIMARRA Luca, 73.
SELDEN John, 32, 34
SEN Amartya, 99.
SERRES Michel, 7-8, 9, 11, 14.
SIEYÈS E. Joseph, 53.
SIGONIO Carlo, 32, 40.
SIMMEL George, 64, 70.
SIMONUTTI Luisa, 33.
SISMONDI J.-C.-L. Simonde de, 50.
SKINNER Quentin, 29-30, 41.
SLOTERDIJK Peter, 79-80.
SOCRATE, 74-75.
SPINOZA Baruch, 32, 40.
STAZIO Marialuisa, 15.
- SUPPA Silvio, 83.
- TAINE Hippolyte, 26.
TALETE DI MILETO, 74.
THOMPSON John B., 7.
THOMSON George, 78.
TITO LIVIO, 29.
TOCQUEVILLE Alexis de, 84.
TOLAND John, 40.
TOMLINSON John, 17.
TREVES Renato, 92.
TRIEPEL Heinrich, 95.
- VAN GELDEREN Martin, 41.
VATTEL Emmerich de, 56.
VERNANT Jean-Pierre, 78.
VIANO Francesca Lidia, 87.
VIRILIO Paul, 17, 97.
VIROLI Maurizio, 29.
VOLTAIRE François-Marie Arouet, 88.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 21.
- ZOLO Danilo, 25, 58.

