

MEGLIO IN PROVINCIA

L conforto della strada campestre risveglia un senso che ama il Libero, e a un certo punto anche la tristezza si traspone in una finale serenità. Essa si oppone all'ottusità del mero lavorare che, quanto a sé stesso, favorisce solo il Nulla. Nell'aria della strada campestre, mutevole con le stagioni, prospera la consapevole serenità il cui sembiante appare sovente malinconico. Questo sereno sapere è il «Kuinzige». Nessuno lo conquista se già non ce l'ha. Coloro che lo posseggono lo ricevono dalla strada campestre. Sul suo percorso si trovano la tempesta invernale e il giorno del raccolto, s'incontrano la fervida eccitazione della primavera e il quieto morire dell'autunno, si riconoscono l'un l'altro il gioco della giovinezza e la saggezza della vecchiaia. Così in un'unica armonia, la cui eco la strada campestre silenziosamente porta con sé e diffonde, tutto si rasserenava.

MARTIN HEIDEGGER «Der Feldweg»,
v. «Tre stagioni della vita»
Il Covile N° 714 gennaio 2025.

Perché anche Michéa resta in provincia.

Intervista a Jean-Claude Michéa in occasione dell'uscita del suo libro *Extension du domaine du capital* ed. Albin Michel 2023. Pubblicata su *Le Point* settembre 2023.
Traduzione e note di Gabriella Rouf

*Dopo aver trascorso diversi decenni a Montpel-
lier, da sette anni vivi in un piccolo villaggio
delle Landes. Questa esperienza ti consente
d'invalidare le conclusioni dei sociologi che so-
stengono che la «Francia periferica» di cui par-
lava Christophe Guilluy non esiste?*

È CERTO che quando si vive in un villaggio di 400 abitanti, privo di qualsiasi mezzo di trasporto pubblico (bisogna chiamare il giorno prima perché un autista di autobus sia disposto a fare la deviazione!), situato a dieci chilometri dal primo bar e dalla prima bottega e — dato che sono cose che vanno di pari passo — nel cuore di un vero e proprio «deserto medico», i sarcasmi dei sociologi della sinistra metropolitana nei confronti di Christophe Guilluy¹ hanno qualcosa di surreale. So-



INDICE

- ☛ Perché anche Michéa resta in provincia. 1
- ☛ Uno sguardo all'Italia..... 7
- ☛ La dimensione eco-civica 8
- ☛ Il segreto della città medievale..... 9

¹ I testi di Christophe Guilluy costituiscono un imprescindibile quadro di riferimento e definizione geografica e sociale, soprattutto a partire dalla pubblicazione di *La France périphérique: Comment on a sacrifié les classes populaires*, 2014, ed. Flammarion. L'analisi e definizione che fa Guilluy della realtà francese, applicabile a quasi tutte le realtà dell'occidente a seguito della globalizzazione, è quella della scomparsa ed emarginazione della classe media e dei ceti produttivi, a favore dei «metropolizzati», il cui consenso servile sostiene le élite di sinistra, che a lo-

prattutto quando d'altra parte si sa che i nuovi metodi di calcolo adottati dall'INSEE dal 2021 (il criterio di densità — nel caso del nostro villaggio 17 abitanti per chilometro quadrato — viene finalmente messo in primo piano) hanno permesso di stabilire che questa Francia rurale (che rappresenta a sua volta solo una parte della Francia periferica) — comprende in realtà l'88% dei comuni e il 33% della popolazione. Mi affretto ad aggiungere che questa esperienza quotidiana della ruralità — oltre al fatto che permette in genere di scoprire un mondo (soprattutto nel Sud-Ovest!) dove i valori dell'aiuto reciproco e il senso della festa hanno ancora tutto il loro senso — ha altre virtù pedagogiche. Offre in particolare a tutti coloro che, originari come me della grande città, si sono risolti a fare il grande passo, un'occasione sognata per liberarsi una volta per tutte da quella ristrettezza mentale inerente ad ogni visione puramente urbana della vita (si deve assolutamente leggere, a questo proposito, l'ottimo *A la terre* di Marin Fouqué).² Ad esempio, basta ormai avere terreni da coltivare e animali da proteggere (polli, anatre, ecc.) per arrivare assai presto a volgere a volpi, cervi e cinghiali — per non parlare di altri predatori locali — uno sguardo altrimenti ben più complesso di quello degli studi Disney e, a loro seguito, delle varie sette «animaliste» o del Comune di Parigi (qualche incontro notturno potrebbe anch'esso favorire questa presa di coscienza!). E così, sull'onda, a mettere gradualmente in

ro volta si pretendono difensori dei diritti e delle periferie multietniche. V. anche l'unico testo di Guilly tradotto in italiano: *La Società non esiste, la fine della classe media occidentale*, 2019 ed. Luiss. Una lettura di straordinaria intensità e lungimiranza dall'interno del fenomeno, è quella del romanzo autobiografico (2016) dell'attuale vicepresidente USA J.D. Vance, *Hillbilly Elegie* (trad. it. *Elegia Americana*, ed. Garzanti 2017).

² *À la terre, un reportage littéraire de Marin Fouqué*, edizioni XXI, 2023, lesamisdebartleby.wordpress.com.

discussione la maggior parte di quei pregiudizi urbani — come quelli di rito da parte della «borghesia verde» nei confronti dei cacciatori rurali — nei quali è in realtà più gratificante vedere il segno della propria superiorità morale sui *ploucs* e *boeufs*³ della Francia popolare (nella forma caricaturale di un Aymeric Caron) che quello della propria sottomissione pavloviana alla sensibilità, desolatamente superficiale, delle nuove classi medie metropolitane. Ovvero, di quella «frazione dominata della classe dominante», secondo la formula di Bourdieu, che è divenuta oggi la base sociologica privilegiata della nuova sinistra «inclusiva», come dimostra, tra l'altro, l'ormai classica correlazione tra municipi «ecologisti» e prezzo al metro quadro!

Al contrario di Cincinnato, che depose la spada per l'aratro, hai malgrado tutto sentito il bisogno di posare la vanga e tornare a scrivere?

Qui nessuno posa mai la vanga! Ma è vero che accettando di scrivere questo piccolo saggio — cosa peraltro per nulla scontata quando si vive in un mondo in cui vi è, per definizione, sempre qualcosa di più urgente da fare, e soprattutto di più interessante che incatenarsi a un computer — avevo in mente un'idea precisa. Quella di riprendere la mia critica della dinamica cieca, e ormai folle, del capitalismo planetarizzato (poiché è nella natura del capitale espandersi sempre più), ma basandomi sistematicamente, questa volta, su tutto ciò che mi aveva potuto insegnare, durante questi sette anni, il semplice fatto di osservarla, tale fuga in avanti suicida, da un luogo geografico, sociale e culturale situato ad anni luce di distanza dall'universo gentrificato, artificializzato e umanamente impoverito delle grandi metropoli moderne. Questo saggio avrebbe potuto benissimo intitolarsi *Critica della ragione metropolitana!*

³ Aggettivi peggiorativi per indicare persone rozze e campagnole.

Le rivolte del giugno 2023 seguite alla morte di Nabel Merzouk sono state spesso viste come l'espressione di un sentimento di abbandono da parte delle autorità pubbliche. Accetti questa interpretazione quasi ufficiale?

È IN ogni caso un'interpretazione che qui da noi non è venuta in mente a nessuno! Non so, infatti, se riuscite a immaginare il misto d'indignazione e d'incredulità che ha potuto suscitare in villaggi come il nostro — dove la distruzione metodica del mondo rurale tradizionale, Trattato di Maastricht *oblige*, ha ormai portato alla loro quasi totale scomparsa — lo spettacolo di negozi e edifici pubblici, talvolta nuovi di zecca, sistematicamente saccheggiati da adolescenti dipendenti dal mondo delle marche e applauditi con entusiasmo dalla borghesia *«insoumise»*. E più ancora quando il pretesto addotto da costei per legittimare saccheggi e incendi è la tesi delirante secondo cui questi famosi «quartieri» sarebbero stati «totalmente abbandonati dalle autorità pubbliche» per decenni, nonostante tutti possano constatare che essi hanno tuttora accesso a negozi, servizi, mezzi di trasporto e attività culturali o ricreative che, il più delle volte, non sono altro che lontani ricordi nelle nostre comunità rurali. Quanto alla teoria dell'ineffabile Sandrine Rousseau secondo cui i comportamenti violenti e delinquenziali trovano la loro vera causa nella miseria e nella precarietà (abbiamo perso il conto, infatti, delle scuole e dei municipi incendiati dalla gioventù rurale!), non è difficile dedurne il corollario implicito: tutti coloro che vivono liberi dal bisogno — e in primo luogo i più ricchi della classe dominante — sono perciò stesso necessariamente cittadini modello, onesti e pacifici. Come si può vedere, non si può contare certo su Sandrine per parlar male della sua classe sociale!

Nel tuo libro scrivi ricorrentemente «estrema sinistra liberale». Come possiamo far capire ai

lettori che restano sorpresi da questa espressione che, secondo te, non si tratta di un ossimoro, ma di un pleonasmo?

Cìò che oggi si chiama estrema sinistra — dagli «antifa» ai puritani wokisti — non ha certo più molto a che vedere con ciò che s'intendeva sotto tale nome prima dell'avvento del mitterrandismo (quel «passaggio dall'ombra alla luce», come allora lo descriveva Jack Lang). Quale rapporto, infatti, tra le critiche radicali al sistema capitalista e alla sua ambivalente ideologia dei «diritti dell'uomo» — del resto spesso ispirate al pensiero di Marx — che pubblicavano, ad esempio, negli anni '60 le edizioni Maspero, e questi lavori accademici gergali della nuova sinistra «intersezionale» e «inclusiva» che oggi, per l'essenziale, non fanno che scimmiettare la doxa dei ricchi campus della borghesia americana, parodiando in modo grottesco il discorso delle scienze? Quanto al legame filosofico che unisce questa estrema sinistra post-mitterrandiana all'ideologia liberale, dovrebbe comunque saltare agli occhi!

Come lo stabilisci?

FACCIAMO un po' di filosofia. Qual è l'assioma fondamentale del liberalismo politico? È la convinzione, nata dalle terribili guerre di religione del XVI e XVII secolo, secondo la quale la fonte ultima di tutti i dispotismi (oggi si direbbe dell'«estrema destra») risiede nella pretesa di un potere politico di detenere la verità sul «Bene» e sulla felicità degli individui — sia essa di natura morale, filosofica o religiosa. Da cui, molto logicamente, l'idea che una società libera è prima di tutto una società in cui lo Stato non eserciterebbe più altre funzioni che quelle gestionali e tecniche (è il famoso principio di «neutralità assiologica» a cui i liberali cercano sempre di ridurre l'idea di «laicità»). La questione dei «valori» apparendo soltanto, da allora in poi, una

mera questione di gusto e di «scelta privata», che non ha alcuna incidenza sulla vita comune (Netflix o Amazon Prime, McDonald's o Burger King, capelli liberi o velo islamista, seno scoperto o burkini ecc.) e nella quale uno Stato liberale non deve quindi immischiarsi. Questo semplice richiamo dei principi del liberalismo mostra già chiaramente il legame indissolubile che unisce il suo versante politico (se lo Stato deve restare ideologicamente «neutro» e limitarsi alla sola «amministrazione delle cose», è anzitutto perché, per un liberale, nessuna «scelta di vita», sia essa morale, sessuale, religiosa o di altro tipo, può dirsi superiore a un'altra e il suo aspetto culturale (ciascuno deve quindi essere pienamente libero di vivere «come vuole»). Ma il legame che unisce «allo stesso tempo» (Macron l'ha ben capito!) questo liberalismo politico e culturale al liberalismo economico mi sembra non meno evidente.

Questa è la tesi centrale di tutti i tuoi libri a partire da Orwell, anarchiste tory, pubblicato nel 1995. Puoi svilupparla ancora una volta?

SEMPLICEMENTE, una società che, per definizione, sarebbe composta unicamente da «monadi, ciascuna delle quali ha un particolare principio di vita e un particolare fine» (riprendo qui la formula che Engels usava per descrivere una società liberale e capitalista in cui quella che lui chiamava «l'atomizzazione del mondo» sarebbe stata «spinta all'estremo») vive per forza e permanentemente sotto la minaccia della propria dissoluzione. Come fare, in queste condizioni, per reintrodurre quel minimo di coesione culturale e di linguaggio comune, senza i quali i membri di una società liberale — votata, peraltro, a divenire sempre più individualista e «multiculturale» — non potrebbero continuare a lungo a «vivere insieme»? Si conosce la risposta che Voltaire — due secoli prima di Ayn Rand, Milton Friedman o Friedrich

Hayek — dava a questa domanda. «Quando si tratta di soldi — scriveva nel 1760 — tutti hanno la stessa religione.» In altre parole, l'unico modo coerente per una società che ha fatto proprio il primo assioma del liberalismo culturale della nuova sinistra — il famoso «è una mia scelta, quindi è un mio diritto» — di scongiurare questa «guerra di tutti contro tutti» che essa porta dentro di sé, come la nuvola il temporale, è di dotarsi di una base economica essa stessa liberale, vale a dire fondata innanzitutto sul libero scambio, la libertà d'impresa e la libera concorrenza. E quindi esortare nel contempo i suoi membri a comunicare (sul modello delle clips «inclusive» della propaganda pubblicitaria) nella sola «religione» che i liberali immaginano veramente comune a tutti gli esseri umani: quella del loro interesse particolare (o «egoismo razionale» come dirà Ayn Rand) e, attraverso di esso, della crescita illimitata e del consumo compulsivo che è diventato uno stile di vita di per sé. Resta ovviamente da chiedersi se una simile «soluzione» non finisca per aggravare il problema che pretende risolvere e per incoraggiare il crescente abbruttimento della vita quotidiana. Saranno i lettori a giudicare!

Per l'estrema sinistra contemporanea, «l'estensione del dominio del capitale» di cui parli si è rivelata una vera e propria trappola?

QUALI che siano le illusioni che la nuova estrema sinistra nutre su sé stessa — per il fatto, tra l'altro, di quella falsa coscienza schizofrenica che la rende strutturalmente cieca alle implicazioni «hayekiane» del suo liberalismo culturale — è chiaro che essa può in realtà trovare la sua ultima coerenza filosofica solo in una sottomissione di fatto, per quanto mai ammessa come tale, all'antropologia utilitaristica del liberalismo economico (si pensi, ad esempio, all'influenza decisiva di un Gary Becker sul pensiero di Foucault). Da qui, di conseguenza, il caratte-

re essenzialmente retorico della maggior parte delle sue pretese «anticapitalistiche» (sempre che queste non abbiano già ceduto il passo a un puro e semplice «antifascismo»). Il fatto è che quando questa estrema sinistra vuole ancora ostentare la sua opposizione al discorso liberale — lei, il cui «neomoralismo indignato», come sottolineava Guy Debord già nel 1993, conosce, nei fatti, «solo tre crimini inammissibili, ad esclusione di tutti gli altri: razzismo, antimodernismo, omofobia» — lo fa necessariamente sempre (è ancora Debord a parlare) «utilizzandone la sintassi». Da questo punto di vista, la nuova estrema sinistra post-mitterandiana è il pendant esatto di quella destra «conservatrice» di cui il critico americano Russell Jacoby ironicamente osservava che «venera il Mercato, ma maledice la cultura che esso genera». Quando per caso ostenta ancora di «maledire il Mercato», in realtà è sempre per prostrarsi davanti alla cultura che esso genera! [...]

L'attuale «crisi del capitalismo democratico», di cui ha parlato il sociologo Wolfgang Streeck nella sua opera,⁴ può essere continuamente rinviata in un modo diverso che con la creazione permanente di «capitale fittizio»?

SE l'utopia liberale finisce sempre per trasformarsi nel suo opposto — lo spiegava già molto bene Hobbes — è innanzitutto perché il capitalismo (*di cui il liberalismo è la filosofia*) è portato fin dall'inizio da una dinamica che lo spinge continuamente in avanti. Il problema è che questa dinamica si basa pure su una contraddizione insormontabile. Da un lato, infatti, solo il lavoro umano consente realmente di aggiungere valore all'oggetto creato. Ma, dall'altro, le leggi della libera concorrenza costringono ogni capitalista, preso individualmente, a sostituire sem-

pre più questo lavoro umano — tuttavia fonte ultima di ogni profitto — con macchine, robot e algoritmi. Da ciò, dalla fine degli anni '60, quell'ingresso, logico e progressivo insieme, delle economie occidentali in un'epoca di crescita anemica, sempre più trainata dal settore terziario. Ma da ciò, soprattutto, l'idea (che diverrà, negli anni '80, l'asse del programma neoliberista) secondo cui la completa deregolamentazione dell'industria finanziaria — e, con essa, la possibilità di creare ormai senza limiti nuovi titoli di credito e «capitale fittizio» — avrebbe permesso molto rapidamente di superare questa crisi e quindi di riconnettersi col profitto, gli investimenti e la crescita. Ora, non soltanto — come stanno prendendone esse stesse consapevolezza le élite dominanti del mondo — questa soluzione in forma di «schema Ponzi» può, nella migliore delle ipotesi, solo ritardare il momento dell'inevitabile impatto con l'iceberg (è quello che Wolfgang Streeck chiama «guadagnar tempo»). Ma incitando simultaneamente gli Stati a privilegiare la logica dell'indebitamento sui mercati finanziari rispetto a quella della tassazione progressiva e nazionale (scegliendo, in altre parole, la strategia del debito), essa non poteva che condurre allo stesso tempo a svuotare un po' di più del suo senso l'idea stessa di democrazia (il macronismo ne è un caso da manuale!). È chiaro, infatti, che in un tale quadro politico, qualsiasi governo neoeletto, sia di destra che di sinistra, avrà necessariamente più conti da rendere ai suoi creditori esteri e alle loro agenzie di rating (si pensi alla Grecia) che ai propri elettori.

E per quello che riguarda il liberalismo culturale?

DAGLI anni '80, si è gradualmente arrivati allo stesso risultato! Dandosi per missione il dar la caccia senza sosta a tutte le discriminazioni che si pretende siano «invisibi-

⁴ Wolfgang Streeck, *Tempo guadagnato: la crisi rinviata del capitalismo democratico*, traduzione di Barbara Anceschi, Milano, Feltrinelli, 2013.

lizzate» dai dominanti — i «maschi bianchi sopra i cinquant'anni» — e attentino al diritto di ciascuno a vivere solo secondo il suo «è una mia scelta», i neoliberalisti culturali — questo è il nome esatto dei woke — si sono in effetti logicamente ritrovati presi in un vortice ideologico senza fine che non poteva che condurli, prima o poi, a specializzarsi nell'unica attività che corrisponde alla loro reale psicologia: «sorvegliare e punire» i loro simili (il wokismo è anch'esso, per riprendere la formula di Nietzsche, una «metafisica del boia»), accusandoli costantemente di nuovi «crimini di opinione» e nuovi «peccati di lingua» (*peccatum linguae*, diceva la Chiesa nel XIII secolo). Ecco, a mio avviso, chi dovrebbe piuttosto restituire tutta la sua attualità alla famosa massima di Charles Rappoport: «Il socialismo senza libertà non è socialismo, ma la libertà senza socialismo non è libertà».

In questo contesto, come vedi il futuro delle classi popolari?

Io non leggo nei fondi del caffè! Vorrei però insistere ancora su due punti. Il primo è che queste classi popolari rurali in mezzo alle quali attualmente vivo ogni giorno, somigliano in realtà e prevalentemente, molto di più all'immagine positiva che ne dà Christophe Guilluy che a quella, priva di ogni empatia, dei «sociologi» della nuova sinistra. Non parlo qui soltanto, ovviamente, solo di quegli incredibili momenti di festa e di aggregazione che scandiscono la vita popolare locale — pasti collettivi nelle case rurali o nei capanni di caccia, sagre e feste paesane ricorrenti, partite di rugby, corse campestri e corride, ecc. (sento già le strida di tutti gli Aymeric Caron!). Mi riferisco soprattutto alla vita quotidiana stessa e alle forme di reciproco aiuto sulle quali essa chiaramente continua a basarsi. Solo un esempio, per illuminare i vostri lettori. Quando di recente abbiamo dovuto rifare tutte le nostre condutture idriche,

un'operazione costosa e complessa se mai ce ne furono, i nostri vicini sono venuti subito ad aiutarci, con tanto di escavatore, senza accettare beninteso nessun'altra «ricompensa» se non un allegro pasto in compagnia. Il problema, e questo è il secondo punto, è che ogni volta che evochiamo in tal modo la realtà di questa *common decency* locale davanti a metropolizzati di sinistra, la maggior parte di loro, quando non cascano dalle nuvole, si rifugiano immediatamente in una negazione difensiva. È che la loro visione delle classi popolari — nutrita soprattutto dalla sociologia mandarinesca e dal cinema ufficiale «impegnato» — si ferma quasi sempre, per definizione, alle sole periferie «sensibili» (delle quali, del resto, la maggior parte degli abitanti — soprattutto quando restano attaccati ai loro valori tradizionali — è spesso molto più vicina, *moralmente e culturalmente*, a quelli della Francia periferica che a tale sinistra urbana gentrificata che mette a rendita più che può il fatto di parlare in loro nome). Vale a dire che se questa nuova sinistra non riuscirà molto rapidamente a riallacciare i rapporti col *popolo realmente esistente* — e quindi a «de-metropolizzarsi» intellettualmente e socialmente — dovrà allora di fatto lasciare ad altri, per il meglio o per il peggio, il compito di tradurre politicamente la rabbia crescente della gente comune contro un mondo che — secondo la loro espressione preferita — va sempre più alla rovescia. I primi, e unici veri, *Gilets jaunes* lo avevano già capito bene.



☞ Uno sguardo all'Italia.

Confronto della distribuzione demografica francese con quella italiana.

DI STEFANO SILVESTRI

L'INTERVISTA a Michéa mi ha portato a due riflessioni. Nella dicotomia tra una metropoli e un comune rurale, viene da chiedersi qual è la situazione italiana in tema di distribuzione della popolazione e come la metropoli modernista, tecnocratica «turbo capitalista», può influenzare la percezione del mondo, la visione metafisica, in chi vive al suo interno.

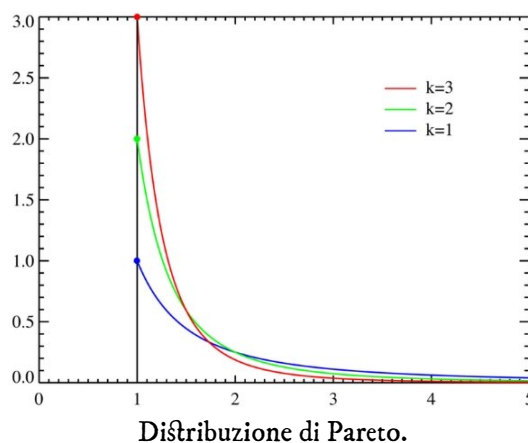
Ho trovato uno studio del 2006, ormai vent'anni fa, non recente ma significativo a mio avviso per delineare la situazione italiana. Lo studio mostra come in Italia siano pochi i comuni che possono definirsi come «estremamente rurali», mentre la maggior parte dei comuni italiani (circa il 77%) si concentra tra comuni debolmente rurali e comuni debolmente urbani, formando una sorta di distribuzione gaussiana (distribuzione normale o continua) ai cui estremi troviamo da una parte i comuni rurali e all'estremo opposto della curva le grandi città. Una distribuzione gaussiana che si potrebbe leggere come una distribuzione più equilibrata, se vogliamo più controllabile, più «fredda» se confrontata alla distribuzione demografica francese, che sembra avvicinarsi più ad una curva di Pareto, in cui si amplificano le estremità (tanti comuni rurali, dai dati citati da Michéa 88% dei comuni sono rurali e qui il 33% della popolazione francese, e all'estremo opposto dei comuni rurali la metropoli di Parigi). Vedo così in Francia una distribuzione demografica più caotica, meno controllabile: si pensi da una parte (in positivo) per le innumerevoli comunità che si aggregano, nei modi testimoniati da Michéa, e all'estremo opposto della curva, nella metropoli parigina, per le innumere-

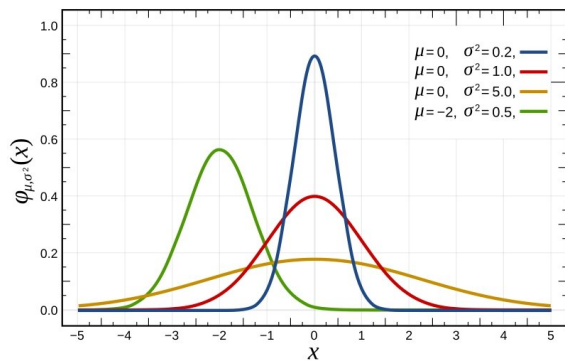
voli gang che si formano nelle *banlieue* più povere.

Certo è che i «metropolizzati di sinistra» sono molto simili in Italia come in Francia, e questo testimonia di come nella metropoli modernista, e così nell'architettura contemporanea prodotta dal capitalismo moderno, ci si ritrovi in ambienti alienanti ovunque essi siano realizzati, replicabili meccanicamente all'infinito. Vivendo in un simile contesto si finisce con l'allontanarsi dalla natura, dalle regole e dalle leggi dei sistemi viventi. Ad ogni scala dimensionale, dalla pianificazione territoriale all'architettura di ogni singolo spazio, la replicabilità seriale domina e produce effetti di semplificazione, riduzione meccanica e omologazione. Una metafisica della serialità prodotta dalla tecnica, tecnica che diventa strumento metafisico del capitalismo.

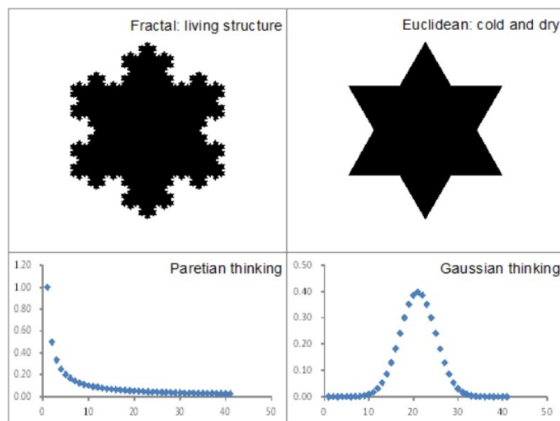


Il Duomo di Milano e un tipico edificio moderno con facciata vetrata: è evidente la differenza che emerge dall'analisi dimensionale di due edifici con differenti gradi di vita (o bellezza).





Distribuzioni di Gauss.

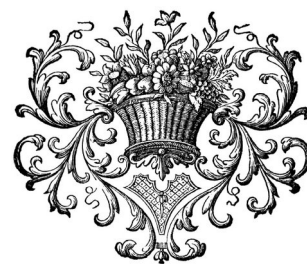


☞ La dimensione eco-civica.

Da «Un modello biourbanistico per città umane, società libere e ambienti sani.» di CARLO MODONESI, STEFANO SERAFINI e ALESSANDRO GIULIANI.

Uno dei modi più promettenti per superare le attuali sfide urbane locali e globali dovrebbe essere ispirato da un efficace collegamento delle città con l'ambiente rurale e naturale. Questa proposta è abbastanza semplice ed è coerente con la necessità di mettere ciò che è importante per le persone al centro della pianificazione urbana. Dobbiamo soddisfare i bisogni umani primari senza distorcere i contesti ambientali e sociali in cui vivono le comunità. Abbiamo bisogno di una «visione» del territorio basata sul significato di «spazio urbano». Occorre liberare questo concetto dall'egemonia dell'iperedilizia, dalla speculazione privata contro l'interesse comune, dalla centralità dell'automobile e, più in generale, dall'idea

che non possa esistere un legame reciproco forte e virtuoso tra la città e l'ambiente naturale. Si tratta, in breve, di città piccole e medie dai confini chiari, circondate da un paesaggio correlato che produce cibo ed energia sufficienti per i suoi abitanti, e una popolazione di dimensioni tali da consentire una democrazia deliberativa basata sul dialogo eco-civico. Tali città avrebbero il controllo del proprio destino perché le loro funzioni vitali («organi») non sarebbero esterne: avrebbero inoltre un'economia reale e locale ed i loro cittadini sarebbero in condizione di sviluppare un linguaggio eco-civico basato sull'agricoltura e sulle professioni connesse, compresi i servizi. Un linguaggio eco-civico comune si sviluppa in termini di attività civica, politica, economia e architettura, come dimostrato non solo da 2000 anni di urbanistica mediterranea, ma anche dai modelli che emergono dagli spazi occupati e dalle baraccopoli di tutto il mondo. Il fallimento di un tale linguaggio produce disastri a livello urbano, sociale ed ecologico. Un linguaggio eco-civico è la prima qualità di una vera e vivace città biourbana.



☞ Il segreto della città medievale.

DI CIRO LOMONTE

Dall'intervento al Convegno «Urbanistica e Architettura in cerca dell'umano». Patti 8 maggio 2025.

SEMBRA molto pertinente al tema di questo convegno e, ovviamente, alle ricerche raccolte nei volumi di Cesare Capitti, menzionare la ricorrenza dei 1700 anni dalla celebrazione del primo Concilio di Nicea (20 maggio-25 luglio 325). Lì vennero definiti dei concetti filosofici e teologici (*homousios*, *hypòstasis*, *prósōpon*) per accostarsi al mistero di un Dio Uno e Trino.

Se la relazione in Dio non è un accidente, bensì è sostanza, la Paternità definisce la Persona del Padre, la Filiazione la Persona del Figlio, la Spirazione la Persona dello Spirito Santo. D'altra parte l'essere umano è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio. Poco a poco i nostri antenati compresero che

non è l'individuo di una specie, bensì persona, cioè individuo e relazione, unico e irripetibile, identità non replicabile in modo seriale. Da qui deriva il rispetto dovuto ad ogni singola vita umana, dal concepimento fino alla morte naturale.

Il termine *persona* proviene dal latino *persōna* (corpo/maschera dell'attore) e questo probabilmente dall'etrusco *phersum* (corpo/«maschera dell'attore», «personaggio»), il quale procede dal greco *πρόσωπον* (*prósōpon*). Quello di persona è un concetto principalmente filosofico, che esprime la singolarità di ogni individuo della specie umana in contrapposizione al concetto filosofico di «natura umana» che esprime ciò che tutti hanno in comune.

Il significato attuale di persona ha origine nelle controversie cristologiche dei secoli IV e V. Nel corso del dibattito tra le differenti scuole teologiche, si svilupparono concetti fino allora sconosciuti. Si cercava di disporre di



Erice.

strumenti del pensiero filosofico, attraverso i quali mantenere un dibattito intellettuale onesto e rigoroso circa la realtà del *Λόγος* (*Logos*: «Parola»), che permettessero di chiarire le differenze o similitudini di questi con Dio Padre. Per questo la filosofia prese in prestito dal teatro greco il termine *prósôpon*, e lo trasformò in un termine filosofico, definendo il *Logos* come Persona divina. Per affinità, il concetto fu in seguito applicato allo Spirito Santo, agli angeli e agli esseri umani tutti.

In ambito filosofico, si definisce persona un essere dotato di coscienza di sé e in possesso di una propria identità. L'esempio più evidente di persona — per alcuni l'unico — è la persona umana. La nozione di «persona» è anche oggetto degli approfondimenti propri dell'antropologia filosofica e del diritto naturale oltre che della Dottrina Sociale della Chiesa.

Per fissare i concetti è stata particolarmente importante la definizione che Severino Boezio (475–526) ha dato di «persona» nel *De consolatione philosophiæ* (fra le altre opere), come «*rationalis naturæ individua substantia*» (sostanza individuale di natura razionale). Come in tutte le definizioni aristoteliche, sono presenti il genere e la differenza specifica (quella che determina la specie): il genere è l'*individua substantia*, mentre la differenza specifica è il *rationalis naturæ* che identifica le persone con le specie dotate di intelletto o ragione (Dio, gli angeli e l'uomo). Tommaso d'Aquino chiarì che gli esseri di natura razionale sono quelli che hanno il dominio dei propri atti e che si muovono da sé stessi e non per la spinta di altri.

Nel cristianesimo anche il concetto neoplatonico di ipostasi svolse un ruolo fondamentale nella formulazione della dottrina trinitaria: i caratteri specifici di Padre, Figlio e Spirito Santo furono definiti come ipostasi (sostanza personale), ma posti a un livello paritario e non più gerarchico. Il termine «ipostasi» fu così consacrato dal Concilio di

Calcedonia (451) che affermò l'esistenza in Cristo di un'unica ipostasi-persona in due nature o essenze: umana e divina.

Può sembrare esagerato, eppure è ragionevole pensare che l'elaborazione teologica e filosofica del concetto di persona sia alla base della nascita della città medievale, molto diversa dalla città greca o romana. Si passa dagli angusti *stenôpoi* (rigidamente ortogonali) e dalle *insulæ* massificate e anonime al rapporto rispettoso con la natura dei luoghi e con le caratteristiche degli abitanti di tutti i ceti. È un salto di qualità enorme.

Questo aspetto, così fecondo nel Medioevo, nell'idea di città che emerge dalle teorie razionaliste non c'è più, perché in fin dei conti non c'è più l'essere umano. C'è una macchina senziente, con necessità fisiologiche ma non relazionali. Del resto la modernità, con Charles Fourier (1772–1837), ha teorizzato pure i falansteri collettivisti, con piani destinati solo a bambini o solo a donne o solo a uomini. Non c'è persona, non c'è famiglia, non c'è libertà. Tutti gli individui appartengono allo Stato. Sono ideologie abbracciate dalle avanguardie architettoniche del Novecento. Che hanno aggiunto alla disumanizzazione della città e della casa la firma del demiurgo creativo, una semidivinità autodichiarata e supportata dai critici di architettura, alla quale il comune mortale non può obiettare nulla. C'è da chiedersi se non sarebbe giunta l'ora di promuovere un'architettura senza architetti. Un'architettura senza aggettivi, coniugata in una qualità diffusa della città. Che torni ad avere un adeguato rapporto con la campagna.

Come sostiene Stefano Serafini (della *International Society of Biourbanism*), le città moderne, proprio offuscando l'interfaccia con il proprio ambiente rurale e naturale, sono diventate sempre più dipendenti da flussi (incluse le decisioni politiche) provenienti da fonti globali e delocalizzate. Ciò le ha rese come organismi al limite della morte clinica,

tenuti in vita da dispositivi esterni. In particolare, le megalopoli, con i loro ambienti ostili e sradicanti per una popolazione mondiale sempre più urbanizzata, mostrano abbondanti segni di essere sistemi sull'orlo di punti di svolta di fase catastrofici quali crisi ecologiche, sanitarie e politiche. Tale condizione si riflette nella dipendenza dell'inurbato che paga la sua appartenenza a una civiltà dell'interfaccia con una fragilità pari a quella del sistema. Si pensi a cosa accadrebbe a milioni di abitanti metropolitani se soltanto s'interrompesse la distribuzione di beni alimentari o di energia elettrica per qualche giorno. Si pensi a cosa è successo con la pandemia. O con il black out in Spagna, Portogallo e Francia.

La Sicilia è sempre stata, sin dagli albori della sua storia, una terra policentrica. Sulle coste orientali c'erano le città siceliote, al centro e ad ovest c'erano sicani ed elimi, sulle coste occidentali c'erano gli insediamenti sicani punici. Siracusa godeva certamente di grande prestigio, ma erano molti i centri urbani di grande vitalità, in relazione alle consistenti risorse agricole, minerarie, manifatturiere.

Dal Medioevo in poi l'Isola viene arricchita da un proliferare di città e cittadelle fortificate, con tradizioni proprie, una più bella dell'altra. Il loro fascino era dovuto anche alla sapienza con cui veniva assecondata l'orografia dei luoghi. Non c'erano piccoli centri sul mare, per via della pirateria, debellata solo nel 1830. Soltanto una narrazione faziosa può ignorare che la Sicilia ha fior di comuni che hanno contribuito alla sua storia. Soprattutto dopo la nascita del Regno di Sicilia, nel 1130, il governo parlamentare più antico del mondo si trovò a rappresentare due generi di aggregazioni cittadine: quelle feudali e quelle demaniali. Tale distinzione sta alla base delle caratteristiche morfologiche e architettoniche delle città, legate al diverso tipo di amministrazione. In generale, nelle città de-

maniali come Erice, gli abitanti erano governati da un bajulo e dai giureconsulti. La comunità di Erice era talmente orgogliosa della propria autonomia che nel Seicento i cittadini si autotassarono per scongiurare il pericolo di divenire sudditi di un feudatario. Erice non aveva piazze, anche perché nebbia ed umidità sconsigliavano incontri all'aperto. Venule e strade sfidavano il visitatore a trovare gli snodi principali del labirinto, fra i quali si annoverava la chiesa di S. Giuliano, patrono della città, al cui interno si svolgevano le adunanze cittadine. Di chiese ce n'erano addirittura 36, in un territorio urbano di appena 24 ettari. Non è certo l'antichissimo *tèmenos* della dea della fertilità, trasformato in castello nel XII secolo, a trasmettere l'intensa spiritualità che si percepisce nella meravigliosa città.

Di fatto le città demaniali siciliane erano piccole repubbliche con tanto di ordinamento costituzionale e giuridico proprio: le «consuetudini». Il bajulo nelle più piccole, antica magistratura di epoca normanna, diventava nelle più grandi e più autonome ora il Prefetto di Trapani, ora il Patrizio di Catania, ora lo Stratigò di Messina, ora il Pretore di Palermo. Anche le città feudali erano tante *poleis* con il proprio ordinamento. In alcune c'erano anche magistrature elettive, per es. un Capitano, nominato dal Principe, assistito dall'assemblea dei civili e dei borghesi.

Alle città feudali bisogna aggiungere quelle di nuova fondazione aristocratica dopo il Cinquecento, al centro di grandi feudi coltivati, in località vocate a dare alloggio ai contadini. In questi luoghi il principe era il detentore del potere amministrativo e giudiziario. La piazza centrale era dominata dal palazzo principesco e dalla chiesa madre. Nel caso della famiglia Branciforti, una delle più potenti, dipendevano da essa Butera, Cammarata, Grammichele, Leonforte, Mazzarino, Militello, Niscemi, Pietraperzia, Rac-

cuja, Scordia. A guardar bene, queste ed altre famiglie nobiliari ebbero notevoli capacità di gestione economica, tanto da mantenere il controllo di città più o meno piccole per parecchi secoli. La loro cultura e il loro mecenatismo furono alla base di continue operazioni di abbellimento dei centri urbani e di sostegno a chiese e conventi degli ordini religiosi che vi si insediavano.

I materiali da costruzione contribuiscono non poco all'armonia dei centri storici. In Sicilia il laterizio era usato prevalentemente per tegole, grondaie e pluviali. I muri erano di calcarenite robusta (il colore è diverso a se-

conda della zona di estrazione), le decorazioni di pietra lavica o di breccia (il billiemi di Palermo) o di marmo siciliano. Per il legno di coperture e infissi veniva impiegato il castagno o altre essenze locali stagionate.

I centri storici siciliani andrebbero esplorati alla ricerca di soluzioni per la rigenerazione urbana, che — più che vaneggiare su futuriste smart cities o sul fraintendimento della città dei quindici minuti a piedi — dovrebbero ripartire dal rispetto della dignità di ogni persona umana e delle sue forme di aggregazione, prima fra tutte la famiglia.



Modica.