

Saggi

La città assediata. Rabbia e risentimento alla “fine della storia”

The Besieged City: Anger and Resentment at the “End of History”

FILIPPO CORIGLIANO

Università della Calabria

filippo.corigliano@unical.it

ORCID: 0000-0002-2476-2072

Abstract. The article proposes a philosophical-political reflection on the becoming of the city. From the ancient city of Athens to the dystopian dimension, the constellation of city models reflects the ideal to which every human society must or can strive. The city can be seen as a metaphor of the soul, and the soul as a harmonious division of the city. The evolutionary parable of the city is also the symbol of political categories in transformation; it represents historical scenarios and possible worlds.

Keywords: city, Plato, thymós, concept, threshold.

Riassunto. L'articolo propone una riflessione filosofico-politica sul divenire della città. Dalla città antica di Atene alla dimensione distopica, la costellazione dei modelli di città riflette l'ideale a cui ogni società umana deve o può tendere. La città come metafora dell'anima, l'anima come ripartizione armonica della città. La parabola evolutiva della città è anche il simbolo di categorie politiche in trasformazione, rappresenta scenari storici e mondi possibili.

Parole chiave: città, Platone, thymós, concetto, soglia.

Quale casa sta bruciando? Il paese dove vivi o l'Europa o il mondo intero? Forse le case, le città sono già bruciate, non sappiamo da quanto tempo, in un unico immenso rogo, che abbiamo finto di non vedere.
G. Agamben, *Quando la casa brucia*.

1. Premessa: il *dentro* e il *fuori*

La città rappresenta la dimensione politica originaria della civiltà europea¹. In essa si sviluppano le forme di autogoverno della comunità. La città è quindi l'ambito privilegiato in cui si concretizza l'esistenza politica; dall'esperienza della città si fondano e si trasformano le categorie della politica.

Il presente saggio intende percorrere un excursus dentro la città – antica e moderna – per indagare sulla linea che lega i concetti e sui punti soglia che li separa dalla contemporaneità. Il concetto è qui da intendersi non come identità, bensì come scarto, differenziazione, e “va adoperato per ciò che esso esclude o è impossibilitato a dire.”² Il testo letterario riflette il tentativo di pronunciare l'indicibile, là dove il circuito del pensiero è rinchiuso nella propria autoreferenzialità “interrompendo i rapporti con la vita.”³

Il saggio si apre ponendo l'attenzione sull'opera di Aristofane e sul ruolo che la commedia svolge nella definizione in chiave polemica dei caratteri della città; la riflessione sulla dinamica della città si conclude con l'immagine distopica di Saramago, di una città assediata e sottoposta a un processo di *normalizzazione*. Il testo letterario, nel primo caso, si pone in tensione con la città platonica, l'ideale filosofico a cui la politica deve necessariamente indirizzarsi per realizzare l'armonia nell'anima e la pacifica convivenza nella *polis*; nel caso della distopia di Saramago, invece, la città è il simbolo e l'epilogo della crescita a dismisura, dell'ipertrofia della politica moderna, delle sue ambivalenze e potenziali degenerazioni.

La necessità e la contingenza costituiscono il *dentro* della città, mentre la sfera del possibile definisce il *fuori*, che tenta di sfuggire ai dispositivi di potere. Ciò che si colloca al di fuori della città ha un doppio volto: da un lato decostruisce e destruttura il *dentro* e si propone come prospettiva cri-

¹ Manent, *Metamorfosi della città*, 46.

² Esposito, *Da fuori*, 96.

³ *Ibidem*, 86. Roberto Esposito – partendo dal testo di Foucault *Il pensiero del fuori* – in *Termini della politica* riflette sulla relazione della letteratura e della filosofia con il “fuori”: “costitutiva” nel caso della letteratura; “assai più problematico e anzi sostanzialmente ancora impensato” è invece il rapporto con la filosofia. Esposito, *Termini della politica*, 142.

tico-riflessiva dell'ordine costituito; dall'altro lato il *fuori* si afferma come spazio necessario per la formazione del dispositivo che non può tollerare la vacuità di potere.

Il concetto platonico di *thymós* è l'elemento teoretico che connette la città antica con la città moderna e contemporanea, in un processo di disambiguazione simbolica in cui il *thymós* si afferma come strumento analitico della soggettività moderna e come aspetto filosofico del mutamento politico-sociale contemporaneo.

2. La città inquieta

Nella *Poetica* di Aristotele pochi passaggi sono dedicati al genere letterario della commedia, ma questi risultano alquanto significativi. Almeno due aspetti sembrano rilevanti: il decentramento della commedia, il suo originario svolgersi all'esterno della città, è un carattere peculiare della sua antinomia rispetto al *polis*-centrismo della cultura greca antica. “I commedianti – per Aristotele – sarebbero stati così chiamati non dal comportamento festevole (*komazein*) ma perché, respinti con disdegno dalla città, vagavano per i villaggi.”⁴ La commedia è l'espressione di una visione cinica della realtà politica e sociale e pertanto parla dai margini della città, imitando coloro che popolano questa marginalità che entra in tensione con la rappresentazione aristocratica della società greca. Più volte nella *Poetica* Aristotele evoca questa differenza: “la commedia è... imitazione di persone moralmente inferiori, tuttavia non secondo ogni vizio, ma suo oggetto è la parte ridicola del brutto.”⁵ In questione non vi sono tanto i vizi o le virtù quanto le azioni imitate che riguardano l'uomo comune, il cittadino ordinario che, seppure viva nella città, si colloca al di fuori di essa, ne costituisce piuttosto la dimensione itinerante della politica nel cogliere il mutamento, le sfumature, il contrappasso di paradigmi che non sono soltanto ipostasi di un ordine costituzionalizzato; una sorta di potere costituente (o destituente) che rigenera la democrazia, o la sottopone a potenziali sommovimenti interni, e che opera per mezzo della ribellione. Il ridicolo di ciò che è brutto (*kakian*) è mimesi di una distorsione intervenuta nella realtà e messa in scena per mezzo della commedia. Essa si rivolge all'uomo medio, alla mediocrità dell'agire che non è tanto oggetto di biasimo da parte di Aristotele ma pura constatazione di una ordinarità passiva, al punto che il ridicolo viene presentato come “una sorta di

⁴ Aristotele, *Poetica*, 1448a-b, 17.

⁵ *Ibid.*, 1449a, 31.

errore”, “una bruttezza senza sofferenza né tale da far danno”⁶ – almeno secondo Aristotele.

Il tema del ridicolo, però, nella commedia di Aristofane assume tratti accentuati e diviene un elemento che svela non solo i lati più problematici della vita democratica della *polis*, bensì favorisce lo sviluppo di una critica radicalmente sovversiva dell'intero ordine costituzionale; dalla commedia emergono impulsi e disposizioni di carattere che interagiscono con la democrazia e definiscono la cittadinanza nel suo divenire. Alcuni temi contenuti nella commedia di Aristofane si incrociano con i concetti che attraversano il mondo contemporaneo. Non si tratta tanto di “attualizzare” i classici, quanto di cogliere il significato di alcune formulazioni proprio perché non omologabili alle categorie interpretative attuali⁷, al fine di liberarle dai condizionamenti del contesto e dal determinismo concettuale. La commedia rappresenta il *fuori* della città e allo stesso tempo si include in essa tramite la pratica della cittadinanza democratica che diventa una sfida in continua tensione con l'ordinamento costituzionale. Ma la commedia di Aristofane ci mostra anche quello che Michael Oakeshott definisce come il *carattere permanente dell'attività politica*⁸, l'impulso che la filosofia politica deve saper individuare per ripensare criticamente le categorie senza apologie né atteggiamenti ancillari, collocandosi da una prospettiva a-topica. Ciò non si traduce nell'assenza di un luogo da cui osservare ma nell'attitudine a continuare a nutrire uno stupore filosofico estraniante, che sorprende e irrita, che suscita sconcerto⁹. Come fa Socrate con le sue domande poste alla città; il filosofo che sta con la testa tra le nuvole, che parla di astri e di volte celesti, così come rappresentato da Aristofane nella commedia *Nuvole*.

Socrate viene deriso, considerato un burlone che non ha altro di meglio da fare che perdersi nelle astrazioni filosofiche, considerato alla stregua di un sofista inconcludente. Contro di lui il Coro della commedia lancia accuse terribili, considerandolo un sacrilego e un empio. Il coro parla a un pubblico in particolare, si rivolge ai contadini venuti in città in occasione delle feste. La commedia riproduce il processo a Socrate, rendendo ridicola la figura del filosofo e disprezzando la sua riflessione. Alla fine della commedia verrà incendiato il Pensatoio, il luogo in cui Socrate si riuniva con i propri discepoli. Le domande di Socrate appaiono perturbanti, inopportune, e in quanto tali vengono rifiutate dalla città con un senso di ripulsa e di scherno. Il riso però si volge in serietà: Socrate vie-

⁶ *Ibid.*

⁷ Duso, “Storia concettuale,” 147.

⁸ Oakeshott, “Filosofia politica,” 209.

⁹ Di Cesare, *Sulla vocazione politica*, 42.

ne denunciato in tribunale dai suoi *con*-cittadini e condannato a morte a causa del suo filosofare.¹⁰ La morte del filosofo si traduce in inquietudine, nell'atto estremo della verità Socrate *testimonia*. E il testimone non può mentire: "testimoniare significa innanzitutto morire."¹¹

La commedia rappresenta l'anima della città, con tutte le sue deviazioni e immoralità; è un veicolo per superare la fase critica dell'Atene imperiale che va gradualmente perdendo la sua egemonia. È anche un tentativo di elaborare il lutto della degenerazione, di denunciare la corruzione dei costumi, di mettere in discussione gli assetti sociali, culturali e politici della *polis*. Ecco perché i personaggi di Aristofane tendono a rappresentare il brutto e il ridicolo, il deforme e l'immorale, ciò che è deprecabile per la cultura oligarchica ateniese. I vizi rappresentati nella commedia sono il prodotto dell'azione collettiva di una parte del popolo che rivendica un proprio spazio, tra chiusure elitarie ed esplosioni demagogiche. La costituzione è spesso sollecitata, al punto da essere sovvertita.

È ciò che viene messo in scena nella commedia *Uccelli*. La simbolica ed emblematica fuga di due vecchi che emigrano da Atene costituisce l'incipit. L'uscita dalla città prefigura l'atto primordiale di fondazione di una nuova città. Pisetero ed Evelpide decidono di unirsi agli uccelli e così dare inizio a una nuova costituzione: "poiché la costituzione soffriva ormai di una malattia inguaribile ed era distrutta dai governanti."¹² La nuova città fondata si colloca tra il cielo (la città degli dèi) e la terra (la città degli uomini), ovvero nell'aria in cui sono gli uccelli a regnare – anche nella commedia *Nuvole* Socrate parla ai suoi allievi sospeso a mezz'aria.¹³ L'utopia aristofanea produce un "ribaltamento di costumi", una città realizzata in uno spazio informe dove vengono promosse nuove leggi e da cui si generano nuovi rapporti di potere: i *nomoi* degli uomini non hanno validità presso gli uccelli.¹⁴ La rabbia degli esclusi si riflette sulla costruzione di una inedita gerarchia sociale. Si innesca un processo di teratologia politica che assiste al deformarsi degli antichi principi per inaugurare una nuova *Archē*. La ribellione modella la sfida della cittadinanza democratica sottoponendola a una trasformazione radicale.¹⁵ Il cittadino ordinario è l'assoluto protagonista nella commedia di Aristofane in quanto innesca la contrapposizione con l'élite dominante per un verso e d'altra parte riproduce plasticamente la *stásis*, intrinseca alla città; il problema dell'ordine politico e civile emerge con urgenza dalla com-

¹⁰ Villacañas, *Latidos de la Polis*, 24.

¹¹ Agamben, *Quando la casa brucia*, 65.

¹² Aristofane, *Uccelli*, II, 103.

¹³ Segal, *Uditore e spettatore*, 195-196.

¹⁴ Zumbrunnen, *Aristophanic Comedy*, 75.

¹⁵ *Ibid.*, 63.

media di Aristofane. Così come la contestazione dell'ordine costituito si afferma come paradigma che favorisce le tensioni interne e indirizza l'azione politica al fine di realizzare una forma di democrazia più inclusiva, anche passando attraverso i moti di rabbia.¹⁶

Aristofane pone in evidenza, a suo modo, anche il tema della *giustizia*. Una critica non troppo velata viene spesso rivolta alle magistrature e ai giudici, considerati alla stregua di una casta suscettibile alla corruzione e al desiderio di comando. In *Vespe* la frequentazione dei tribunali da parte di Filocleone viene considerata come una "malattia" dal figlio dello stesso, Schifacleone; quest'ultimo decide quindi di rinchiudere il padre in casa, circondando l'abitazione con delle reti proprio per evitare che il Coro dei giudici – "simili alle vespe" – si introduca nell'abitazione per liberare il compagno. Il risentimento di Schifacleone verso la passione del padre a fare il giudice è quindi provocato dall'atteggiamento di Filocleone, quasi ossessionato dall'infliggere "a tutti il massimo della pena."¹⁷ Tale atteggiamento lascia trasparire un senso di superiorità dei giudici che viene irriso da Aristofane, anche per suscitare nel popolo un certo compiacimento, ma pone in risalto il dilemma del giudizio come ambito di potere e il rapporto ambivalente, a tratti conflittuale, con il mancato riconoscimento del ruolo del popolo nelle istituzioni giudiziarie.

Ancora una volta la rabbia e la ribellione del cittadino comune si presentano come dinamiche sociali che scompungono gli equilibri costituzionali della città, ne mettono in discussione l'illogicità dei principi imposti e non condivisi.¹⁸ Questi temi sono ricorrenti in Aristofane. La commedia è l'elaborazione del rimosso dell'anima della città, il fuori che costituisce il dentro, il margine che definisce il contenuto; così come la tragedia è parte integrante delle istituzioni democratiche della città. Entrambe costituiscono lo spazio pubblico in cui "l'emozione di massa si manifesta appieno."¹⁹ Dunque, il cinismo irridente della commedia aristofanea è il rovesciamento di una realtà che manifesta la propria antitesi nell'assurdo, nell'utopia, nel carattere estremo dei personaggi. Una provocazione che è anche lo sfogo di sentimenti e passioni civili che talvolta possono sfociare nell'irruenza, nell'irrazionalità e nel disdegno di una condizione che per impeto di natura, o per senso di giustizia, appare come prevaricazione o assenza di una giusta misura.

¹⁶ Emanuele Stolfi fa riferimento a un'ansia "giustizialista" come caratteristica della città democratica. Stolfi, *Giustizia in scena*, 87.

¹⁷ Aristofane, *Vespe*, vv. 90-110, 459.

¹⁸ Zumbrunnen, *Aristophanic Comedy*, 67.

¹⁹ Segal, *Uditore e spettatore*, 201.

3. La città giusta

La città è divisa al suo interno, è in guerra con l'esterno. Gli oligarchi sono in lotta con i democratici: guerra civile. Atene ha perso la guerra contro Sparta: decadenza di un impero. Platone, come Aristofane, critica radicalmente gli assetti politici e istituzionali della *polis*; la critica di Aristofane è "reattiva, irridente e corrosiva", quella di Platone è progettuale, "non teorica e costruttiva."²⁰ L'ideale della città giusta prende forma nella *Repubblica* platonica attraverso la liberazione da ogni alienazione dell'umano, da ogni ingiustizia esteriore e dalle lacerazioni interiori. La città e l'anima sono due elementi speculari nella filosofia di Platone. E così come l'anima, la città è in preda ai tumulti interni; per ordinare la città è necessario prima ordinare le passioni, educarle al loro limite e renderle potenzialmente adatte al buon funzionamento dell'Intero. La città è il tutto che contiene le parti; per giustizia e secondo misura a ogni parte va *assicurata* la propria spettanza.²¹ L'umano può degenerare nel disumano – nello "stato rigonfio" – nel momento in cui abbondano lusso e cibi di ogni sorta e l'eccesso rischia di risultare controproducente allo Stato trasformandolo in un sistema mercantilista e opulento.²² Da un simile scenario si formano le iniquità e le usurpazioni e la società giusta decade nell'arbitrio, nell'appropriazione del potere fine a sé stesso e finalizzato ai propri interessi. Per tali ragioni le tesi relativiste di Trasimaco vengono respinte da Platone, perché affermano il diritto del più forte, giustificano la legge di chi è in grado di esercitare e far valere il proprio potere su tutti.²³ Quello di Platone è un percorso di umanizzazione della politica; la politica come attività sostanziale dell'umano. La filosofia è invece uno strumento ineludibile al fine di ricercare la giusta umanità per la politica. Platone immagina la sua città ideale e nell'immaginarla la ricostruisce a partire da una sensibilità morale, politica e teoretica;²⁴ la sua prospettiva è senz'altro totalizzante – in quanto ricomprende il Tutto – ma non è totalitaria. Almeno non lo è senza il filtro della modernità occidentale che la distorce.

Il primo libro della *Repubblica* si apre con la discesa di Socrate-Platone verso la città: *katében* rappresenta l'atto che rompe l'isolamento del filosofo e lo introduce in una necessaria dimensione pubblica da cui non può esimersi. Ma la discesa implica al tempo stesso un'ardua e più complicata risalita, verso una città rinnovata; il percorso che si compie nel risa-

²⁰ Galli, *Platone*, 39.

²¹ Sul punto si veda Jellamo, *Cammino di dike*, VII.

²² Platone, *Repubblica*, II, 372d, 80.

²³ "La giustizia consiste nell'utile del più forte, e l'ingiustizia in ciò che comporta vantaggio e utile personale". *Ibid.*, I, 344c, 49.

²⁴ Galli, *Platone*, 34.

lire è la politica, mentre la filosofia realizza l'unità indissolubile della città nel diniego dell'individualismo acquisitivo, come della solitudine ascetica: "non si fa filosofia in solitudine."²⁵ Platone filosofo politico che pensa all'ideale in costante tensione con la realtà, senza per questo essere predeterminato dalla contingenza, dall'ineluttabile forza della materia e della storia.²⁶ Una città diversa e più giusta è possibile solo se, come direbbe Oakeshott, "è consentito al potenziale sovversivo della riflessione di avere il suo corso senza ostacoli o arresti."²⁷ La parabola della filosofia, che si pone dall'esterno per cogliere meglio il Tutto, si caratterizza per il moto proprio di discesa e risalita. In questo percorso il pensiero procede incessante, fino ai punti più estremi; è per questo che il filosofo si isola, per raccogliere meglio dentro di sé ciò che può rivolgere e che vuole dispensare agli uomini. Egli per vocazione è chiamato a governare le "anime" della città. Nel prologo dello *Zarathustra* Nietzsche riprende questa evoluzione dello spirito filosofico; dopo essere salito sui monti, e ivi rimasto per dieci anni in solitudine, anche Zarathustra sente che dovrà tornare presso gli uomini. Quindi, dice: "come l'ape che troppo miele ha raccolto, ho bisogno di mani che si protendano" – "perciò devo scendere giù in basso", perché "Zarathustra vuole tornare uomo."²⁸

La città è l'Intero ma il Tutto deve essere ricomposto tenendo assieme le parti, secondo l'ordine naturale. L'anima indagata da Platone riflette quindi le divisioni interne alla città. La filosofia è chiamata a sanare questo dissidio – espellendolo fuori dalla città – e a ordinare il caos delle passioni umane. Come già detto, se Aristofane porta alla luce il rimosso dei vizi della città, Platone intende sanarli con l'educazione filosofica e indirizzarli verso il giusto fine che è il sommo bene di tutto lo stato.²⁹ I filosofi allora divengono i guardiani di questo ordine. E la filosofia – come un fedele cane da guardia – è chiamata a vegliare, a discernere, a saper individuare i nemici e a difendere la città. Ciò non può avvenire senza l'ardore (*thymós*), quale "forza irresistibile e invincibile" dell'anima che la rende "impavida e imbattibile di fronte a ogni avversità."³⁰ Il *thymós*, quindi, è un'attitudine dei filosofi ma è anche una delle tre parti dell'anima; perciò, è comune a ogni essere umano. Secondo Platone l'anima è composta da una parte appetitiva, desiderante, da una parte razionale e da una parte caratterizzata dall'animosità e dal coraggio;³¹

²⁵ *Ibid.*, 37.

²⁶ Bonazzi, *Atene*, 176-178.

²⁷ Oakeshott, "Filosofia politica," 209.

²⁸ Nietzsche, *Zarathustra*, 3.

²⁹ Platone, *Repubblica*, IV, 420b, 131.

³⁰ *Ibid.*, II, 375b, 83.

³¹ *Ibid.*, IV, 440d, 153.

allo stesso modo la città, diversificata al suo interno per pulsioni, caratteri, potenzialità intellettuali, saggezza e virtù, è divisa dalla divergenza di interessi e passioni nel momento in cui non vi è un'educazione alla concordia. La musica e la ginnastica, oltre alla conoscenza filosofica, sono attività umane che predispongono l'anima all'equilibrio armonico tra parti in disaccordo e i corpi alla disciplina e al vigore fisico. In Platone è evidente il primato della politica, la sua città è investita da questo scopo e per perseguirlo è *necessario* che l'armonia tra i discordi si riconosca nel valore legittimante della terza parte dell'anima – quella dell'animosità e della rabbia verso sé stessi – che si afferma come quel “terzo elemento” (l'*animoso*) che “aiuta naturalmente la ragione, a meno che non la guasti una cattiva educazione.”³² Il ruolo dell'educazione diviene quindi fondativo di questa città di cui esiste un modello nel cielo, non esistendo “in alcun luogo della terra”: un modello che può essere preso da esempio, per costruire la propria personalità nel riflesso speculare con la perfezione iperuranica. L'anima della città si conforma alla sua idea – a questa “visione” – e muta in tal modo il proprio essere.³³

Ricorrente è nella filosofia platonica il tema della “cura di sé” (*epimeleia heautou*), che avrà dei riflessi decisivi nella filosofia occidentale.³⁴ L'opera di Platone è permeata da questa fondamentale pratica della cura di sé e la *Repubblica* rappresenta anche in questo senso un'opera di filosofia politico-morale volta alla costruzione della città giusta. Come la politica procede nel governare le parti discordi della città, così la filosofia svolge il lavoro preliminare di raccordare le parti dell'anima in dissidio tra loro. E lo fa ricongiungendo la parte emotiva alla ragione, nel momento in cui è l'emozione a combattere “in difesa della ragione”: “quando l'anima è discorde” (*ψυχῆς στάσει*) si afferma il principio di rivolta che rifiuta l'ingiustizia, provocata dalla disarmonia tra le parti. La cura del sé è illuminata dalla via che porta alla giustizia. Ancora una volta, emerge in Platone l'immagine della giustizia socratica: colui che è giusto accetta anche una condanna ingiusta.³⁵ La accetta fino al punto di morire per testimoniare la propria verità:

E quando uno pensa di subire un torto? Non è vero che allora ribolle d'ira, si stizzisce e si fa alleato di quella che gli sembra giustizia? E, attraverso la fame, il freddo e ogni simile patimento, tenacemente resistendo vince, senza desistere dai suoi nobili sforzi finché non riesce o muore o si ammansisce

³² *Ibid.*, IV, 441a, 154-155.

³³ *Ibid.*, IX, 592b, 314.

³⁴ Sul punto, essenziale è l'analisi genealogica tracciata da Michel Foucault in *Ermeneutica del soggetto*.

³⁵ Platone, *Critone*, 49b, 111-113.

alla voce della ragione che è in lui, come si ammansisce un cane dalla voce del pastore?³⁶

La voce del pastore – la filosofia – mitiga l'ira, la rabbia di aver subito un torto, e la riconduce alla giustizia per cui si è disposti a morire. Nella morte del filosofo vi è depositata l'ultima verità, ma dalla morte del filosofo la giustizia trae un insegnamento definitivo sulla cura dell'anima. Per tale ragione l'opera di Platone è un contenitore di *dia-loghi* attraverso cui parla l'insegnamento del Maestro Socrate; un ulteriore e più compiuto tentativo di testimoniare una verità estraniante e pericolosa senza rischiare la condanna e la morte. Come scrive Leo Strauss, “probabilmente i dialoghi vogliono dirci: vivi come Socrate dice di vivere, vivi come Socrate insegna a vivere”.³⁷

La filosofia rivela qui la sua vocazione politica,³⁸ perché la città non può governarsi da sola, perché l'anima è in tumulto senza una cura del sé: Platone indaga così la natura umana, la realtà in cui le cose sono immerse e da cui riemergono con tutte le loro sfaccettature e complessità. La *kallipolis* platonica è un'indagine di psicologia politica che prova ad analizzare l'animo umano, nel rapporto non sempre idilliaco tra il singolo e l'unità della polis;³⁹ è anche riflesso dell'io interiore del filosofo che indica la via della cura del sé al fine di raggiungere la città ideale, o quanto meno perseguire questo traguardo attraverso la *necessità* della politica.

4. La città che cresce

Rapporti sociali e regimi politici mutano quando si modifica il rapporto tra la città e lo spazio attorno. Indicativa è la differenza tra Atene e Roma che a loro volta propongono due diversi modelli di cittadinanza, oltre a mostrare una sostanziale differenza nelle dinamiche di spazializzazione. Atene è una città-stato, autosufficiente, connaturata al territorio su cui è stata fondata e sorretta da legami e vincoli di sangue che definiscono l'appartenenza alla polis; Roma è la città fondata dai senza-città, da esuli di altre città, una *civitas augescens*, città che cresce e aumenta la propria estensione e il proprio dominio al di fuori dei propri confini fisici, e così proietta la propria immagine sul mondo a essa sottoposto. Città del mondo antico che hanno definito i paradigmi della politica e del diritto,

³⁶ Platone, *Repubblica*, IV, 441c-441d, 154.

³⁷ Strauss, *Saggi*, 102.

³⁸ Bonazzi, *Atene*, 177.

³⁹ “La politica platonica nasce come biopolitica – oltre che come psicopolitica”. Galli, *Platone*, 49.

città d'Europa intessute di storia, di memorie maturate e sedimentate in un lungo processo temporale.

Ma con la modernità la bussola ha fondato il Nuovo Mondo, aprendo alla dimensione degli spazi atlantici e a una differente declinazione dello sviluppo europeo, dando vita a nuovi processi di civilizzazione. L'America e le sue città aprono e rifondano gli spazi. La modernità europea si schiude e da essa scaturiscono quei processi decisivi per la storia: i puritani inglesi che fuggono dalla guerra civile sono esuli di un mondo che si lasciano alle spalle per edificare la nuova città di Dio sulla terra, una società ideale. La *città sulla collina*, che dovrà illuminare il mondo a venire e guidare la storia, è l'emblema dell'America.⁴⁰ Le città d'America sono città in formazione. Gli olandesi che sbarcano a Manhattan – altri esuli in cerca di una storia da rifondare – forse non possono prevedere ciò che sarà, nel corso dei secoli successivi, di quel lembo di territorio attraversato dal fiume Hudson. Dal 1700 al 1900 New York offre al mondo l'emblema del “processo frenetico di formazione della città moderna.”⁴¹ Nuove forze storiche plasmano le società. Velocità, progresso, sviluppo continuo sono i paradigmi con cui l'America definisce la storia osservata da una prospettiva atlantica. L'enorme processo di mobilità e mobilitazione di popoli, per via delle migrazioni, innesca una significativa stratificazione sociale, ma apre anche a nuove opportunità e forme di vita. La città ideale assume concretezza e realtà.

La società democratica fondata sulla libertà è un elemento decisivo che favorisce questo modello di sviluppo. Si tratta senza dubbio di un benessere materiale ed economico che assume il primato sociale e contribuisce a far emergere le attitudini di una nuova soggettività mossa dal desiderio di riconoscimento. Francis Fukuyama con il suo celebre e molto criticato saggio, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, ha introdotto nel dibattito filosofico e storico tali questioni, a partire da un'attualizzazione in chiave moderna e contemporanea dei temi platonici legati alle passioni timotiche. Il filosofo Peter Sloterdijk fa riferimento a una “timotologia riattualizzata” come aspetto centrale e trascurato dell'opera di Fukuyama.⁴² Il *thymós* viene quindi letto e interpretato in associazione alle teorie del riconoscimento e in relazione alla riflessione filosofica sulla fine della storia. Il punto di snodo, a tal riguardo, viene individuato da Fukuyama nella forza propulsiva delle passioni timotiche – stima di sé, orgoglio, rabbia, dignità – nell'indirizzare il corso della storia, scandagliando momenti di ascesa e punti di caduta di tale emblematico aspetto psicolo-

⁴⁰ Fabbri, *Città sulla collina*, 43-46.

⁴¹ Villacañas, *Latidos de la Polis*, 41.

⁴² Sloterdijk, *Ira e tempo*, 56.

gico e culturale che in Occidente ha conosciuto il livello massimo di realizzazione e sviluppo. Ma Fukuyama specifica anche che benessere economico, prosperità, senso di giustizia non sono sempre collegati alla democrazia liberale; in altre parole, la democrazia liberale non è necessariamente la preconditione per soddisfare il senso di appagamento che deriva dall'essere riconosciuti, così come la società liberale non può essere considerata il compimento della storia soltanto perché non vi sono modelli a essa alternativi e in grado di garantire i medesimi livelli di libertà e sviluppo economico – in questo senso, a distanza di quasi trent'anni dalla pubblicazione, si può affermare che Fukuyama aveva percepito a suo tempo il dilemma centrale che avrebbe interessato la democrazia liberale. Il rapporto così stretto con l'economico ha impedito di intravedere quell'inaspettato e controverso senso di insoddisfazione emerso nelle democrazie contemporanee, all'interno di cui si sono andati sviluppando moti di rabbia, esplosioni di risentimento (ciò non solo in Occidente) e, nei casi più eclatanti, vere e proprie manifestazioni di profonda disaffezione verso le istituzioni. L'analisi di Fukuyama parte dal presupposto che per comprendere e decostruire il significato stesso attribuito alla storia occidentale c'è bisogno "di recuperare una dialettica storica assolutamente non materialistica"; ciò che interessa è quindi indagare la motivazione umana che sta alla base del progetto politico moderno.⁴³

Nel passaggio alla modernità l'antico *thymós* platonico ha conosciuto un processo di razionalizzazione, mentre "negli ultimi cent'anni il nostro modo di pensare è stato completamente 'economizzato'.⁴⁴ In una critica radicale all'uomo borghese e al suo egoismo, Fukuyama riprende Hegel nel ridefinire la dialettica storica proprio a partire dal significato profondamente filosofico che ha animato la contrapposizione e la battaglia per il *puro prestigio*: una battaglia per la vita e per la morte, in cui due coscienze si riconoscono reciprocamente nell'atteggiamento verso la morte violenta. Questo rapporto conflittuale, scevro da condizionamenti materialistici ed economici (diversamente da quanto avviene in Marx, sostiene Fukuyama), è alimentato dal coraggio della lotta violenta e dalla sfida della morte. Uno stato ipotetico – simile a quello hobbesiano – che, diversamente dall'ordine armonico perseguito da Platone nella sua *kallipolis*, rappresenta l'atto iniziale che muove la storia e la alimenta con il moto della coscienza che insegue il valore dell'autoaffermazione, dell'orgoglio aristocratico del *signore*, e della dignità del *servo*. Questa realtà materiale abbraccia un rapporto per ovvie ragioni diseguale, ma allo stesso tempo ha una validità dialettica e storica solo nel momento in cui ognuna delle parti in campo

⁴³ Fukuyama, *Fine della storia*, 212-213.

⁴⁴ *Ibid.*, 214.

è disposta a rischiare di morire, pur di testimoniare la verità del proprio valore e della propria ragione. Il progresso della storia si muove facendo leva, quindi, non soltanto sull'essere riconosciuti, bensì da una parte si afferma con il desiderio di "essere riconosciuti superiori agli altri" (*megalotimia*) e dall'altra con il desiderio "di essere riconosciuti come eguali agli altri" (*isotimia*).⁴⁵ L'intera modernità ha oscillato tra questi due poli nel tentativo continuo di realizzare, o di ricostituire, quella che Foucault ha definito come "un'estetica e un'etica del sé."⁴⁶ I momenti di crisi epocale, che hanno innescato dei veri e propri mutamenti antropologici, hanno anche rivelato il dilemma acuto di questo rapporto legato alla dinamica dell'identità soggettiva. Il costituirsi del soggetto moderno si è posto sul piano di una paradossale oggettivizzazione in un equo scambio tra sicurezza e desiderio, tra diritti riconosciuti e sussunzione degli stessi nell'ordine politico di potenza dello Stato moderno e in quella "meccanica degli interessi" (ancora Foucault)⁴⁷ avviata dal protocapitalismo moderno. Non è un caso che nell'argomentare critico di Fukuyama rientri il modello liberale edificato dalla dottrina di Hobbes e di Locke.⁴⁸ La tripartizione dell'anima (e della città) platonica viene soppiantata da una bipartizione nel soggetto moderno, a cui corrisponde una parte desiderante e concupiscibile e una parte razionale, calcolatrice e utilitaristica. Il coevo affermarsi di Stato e mercato rappresenta, a tal proposito, un momento emblematico. *L'economizzazione* dei rapporti sociali ha gradualmente estinto o rimodulato la passione timotica della rabbia e prodotto un investimento di ira in altre istanze attraverso cui l'attività desiderante avrebbe potuto continuare a perpetuarsi, appagando gli appetiti individuali e sublimando il senso di colpa e il peccato del debito, tenuta a bada dalla nuova autorità istituita dello Stato e anzi incrementata nella sua capacità di accrescimento di ricchezza e potenza.⁴⁹ Il razionalismo moderno, in altri termini, ha determinato le strutture sociali e politiche che hanno reso economicamente produttiva la rabbia timotica contraccambiandola con il patto sulla sicurezza da una parte e dall'altra con la promessa del capitalismo di assicurare uno sviluppo materiale alle società (e agli Stati).

La tanto deprecata "fine della storia" corrisponde quindi al momento catartico dell'involuzione timotica e contestualmente si rivela nella riflessione sull'*ultimo* uomo come una questione ancora aperta. Nella polarizzazione dei rapporti politici e sociali globali, esacerbati da un divario cre-

⁴⁵ *Ibid.*, 261.

⁴⁶ Foucault, *Ermeneutica del soggetto*, 221.

⁴⁷ Foucault, *Nascita della biopolitica*, 222.

⁴⁸ Fukuyama, *Fine della storia*, 265.

⁴⁹ Sloterdijk parla espressamente di una trasformazione del pensiero economico in ontologia e dell'ontologia in etica. Sloterdijk, *Ira e tempo*, 46.

scente di disparità non risolte e di mancati atti di riconoscimento, un processo di risentimento collettivo sembra attraversare le società del pianeta, comprese quelle democratiche. Proprio su queste si sofferma la riflessione di Fukuyama, rendendo la provocazione teorica della fine della storia un vero e proprio metro di giudizio speculare – “trans-storico” – sullo stato di soddisfazione delle democrazie d’Europa e d’America.⁵⁰ A quale modello potrà essere rapportata la democrazia liberale se, una volta eclissato il comunismo sovietico, non appaiono sulla scena globale alternative validamente percorribili? Una sorta di trappola di Tucidide traccia il solco mentre separa e tiene legati, allo stesso tempo, regimi liberali in cui agiscono (o che sono agiti da) forme governamentali di potere e l’ascesa di modelli weberiani di capitalismo politico sorretti da sistemi autoritari. Dalla fine della storia ci si incammina quindi per un percorso accidentato laddove la temporalità non coincide più con la linearità del progresso occidentale: le democrazie liberali vittoriose vanno incontro a una crescente infelicità che le catapulta fuori dalla storia, dacché il globale destruttura, comprimendole, le categorie spazio-temporali restituendo un “presente” che non è certo “liscio e post storico.”⁵¹ L’ultimo uomo rischia di apparire come il lascito di una modernità che si riduce in polvere perché ha esaurito ogni spinta propulsiva, perché si sono prosciugate le fonti morali che hanno reso possibile l’occasione di una civiltà. La banca dell’ira ha spostato altrove – verso gli spazi asiatici – i propri depositi di accumulo, validi come potenziale fonte di innesco per future esplosioni.⁵²

Il potere destabilizzante della diade riconoscimento/conflitto apre a una ulteriore considerazione. Per Fukuyama,

il problema della fine della storia si riconduce perciò al problema del futuro del *thymós*: se la democrazia liberale potrà soddisfare adeguatamente il desiderio di riconoscimento, [...], o se invece esso rimane radicalmente insoddisfatto e quindi capace di manifestarsi in forme del tutto diverse.⁵³

L’insoddisfazione nella realizzazione del desiderio di riconoscimento può far deflagrare quella carica di risentimento rimasto sopito, e accelerare la ristrutturazione delle forme attraverso cui si era tentato di disinnesare il conflitto nelle società democratiche. Ci troviamo oltretutto in presenza di contesti in cui è venuta meno, o si è indebolita, ogni forma possibile di intermediazione timotica in grado di fornire almeno occasioni di identificazione collettiva attraverso i processi politici. Di conseguenza

⁵⁰ Fukuyama, *Fine della storia*, 396.

⁵¹ Chignola, *Storia dei concetti*, 528-529.

⁵² Sloterdijk, *Ira e tempo*, 84.

⁵³ Fukuyama, *Fine della storia*, 397.

si è di fronte a una politica declinata in attività di *management*, volta a disciplinare corpi e processi e riconducendo l'umano a un mero aggregato biologico.⁵⁴ L'ultimo uomo è quindi la manifestazione di un disagio: "un uomo che l'esperienza della storia ha fiaccato e che non si fa più illusioni sulla possibilità dell'esperienza diretta dei valori."⁵⁵

Nella città che cresce sotto lo sguardo paternalistico e onnipotente del sovrano hobbesiano la sicurezza è l'unico patto che può reggere l'ordine politico. Nel campo delle forze materiali fa irruzione la vita, biologicamente intesa, che diviene la pietra di volta a sostegno dell'architrave della sovranità. La dimora dalle pareti circolari che in chiave prospettica assume sembianze e attitudini panoptiche, al fine di salvaguardare corpi e vite, è assediata però da innumerevoli insidie; nel frontespizio del *Leviatano* di Hobbes un gruppo di guardie è posto a sorveglianza delle porte della città, mentre due medici, con la maschera a becco, sono fermi davanti a una chiesa. I medici della peste sono posti in difesa dai mali che infestano la città e ne mettono continuamente a rischio l'unità politica. Si tratta di un'anticipazione del dispositivo biopolitico securitario, in cui il potere del medico è chiamato a garantire la stabilità e la salute del corpo sociale dello Stato? È una metafora che intende significare il potere neutralizzante del medico nei riguardi del dissidio interno e della potenziale dissoluzione dell'ordine politico a causa della guerra civile?⁵⁶ Punti di domanda che connettono la città inquieta dell'antichità con la città del presente che cresce a dismisura, oltrepassando le *soglie* del proprio limite. E se al posto di quei due medici fosse ancora in qualche modo possibile collocare due filosofi?

4. La città che brucia

Cosa fa il filosofo quando non trova più le parole per definire la realtà, o per immaginare nuovi mondi possibili? Anche quest'ultimo paragrafo si apre come si era chiuso il precedente: con una domanda. Perciò si traggono alcune conclusioni parziali facendo un'incursione nella letteratura (oppure è quest'ultima a fare un'incursione nella realtà?).

Nel celebre romanzo distopico di Saramago, *Cecità*, si diffonde in maniera improvvisa e repentina il "mal bianco" che in breve tempo rende cieche le persone di un imprecisato luogo della terra. In uno dei pri-

⁵⁴ "È per questa ragione che l'ultimo uomo si interessa soprattutto della propria salute e della propria sicurezza, sulle quali non c'è niente da discutere". *Ibid.*, 418.

⁵⁵ *Ibid.*, 419.

⁵⁶ Galli, *Forme della critica*, 107-113.

mi capitoli del romanzo Saramago inizia così a descrivere il riprodursi degli eventi:

L'idea era uscita dalla testa del ministro in persona. Era, da qualsiasi lato la si esaminasse, un'idea felice, se non perfetta, sia per quanto riguardava gli aspetti meramente sanitari del caso sia per le implicazioni sociali e le conseguenze politiche. Finché non si fossero appurate le cause o, per usare un linguaggio più adeguato, l'eziologia del mal bianco, come, grazie all'ispirazione di un assessore fantasioso, l'indecorsa cecità aveva cominciato a essere designata, finché non si fossero trovate la terapia e la cura e, chissà, magari un vaccino per prevenire l'insorgenza di casi futuri, tutte le persone che erano diventate cieche, nonché quelle che vi fossero entrate in contatto fisico o in vicinanza diretta, sarebbero state radunate e isolate, in modo da evitare ulteriori contagi, i quali, nel verificarsi, si sarebbero moltiplicati più o meno secondo ciò che matematicamente si suole denominare come progressione geometrica.⁵⁷

Un comprensibile caos coglie le città. L'impossibile è accaduto, l'epidemia si diffonde inesorabilmente. L'inumano prende il sopravvento. Solo in un caso inspiegabile una donna – “la moglie del medico” – viene risparmiata dal mal bianco e diventa l'unica testimone oculare di tutti i fatti accaduti. Fatti che si consumano nella violenza e nel disordine, in una condizione simile allo stato ferino hobbesiano che è collocato *dentro* lo Stato ed è sempre pronto a riattivarsi.⁵⁸ Il romanzo ha un epilogo positivo; raggiunto il culmine della catarsi la storia si chiude con un lento ma ritrovato senso di normalità. Ma Saramago ha pensato di dare continuità alla storia di *Cecità*, guidandoci in uno scenario post-emergenziale con un altro romanzo dal titolo evocativo: *Saggio sulla lucidità*.

Nella capitale dello Stato colpito dal mal bianco è giunto il momento delle elezioni. Probabilmente sono le prime elezioni dopo la scomparsa dell'epidemia. La giornata è densa di pioggia, forse non invoglia a recarsi alle urne. Per gran parte della mattinata i seggi rimangono deserti, con grande preoccupazione dei rappresentanti politici e istituzionali. Ma giunto il pomeriggio l'affluenza cresce sempre più, fino a raggiungere la quasi totalità del corpo elettorale. Uno straordinario “esempio di civismo” è uno dei proclami pronunciati: “si affermava che la democrazia godeva buona salute.”⁵⁹ Si procede con lo scrutinio. Più del settanta per cento delle schede erano bianche. L'evento è sconvolgente. In altri municipi tutto si era svolto senza intoppi, compreso l'esito finale dei voti conteggiati. Nella capitale i

⁵⁷ Saramago, *Cecità*, 41.

⁵⁸ Per Agamben, “in Hobbes, lo stato di natura sopravvive nella persona del sovrano”. Agamben, *Homo sacer*, 41.

⁵⁹ Saramago, *Saggio sulla lucidità*, 24.

cittadini in massa hanno votato in bianco. Un senso di straniamento coglie i partiti e le istituzioni democratiche: come interpretare questo risultato? È un vuoto di legittimazione del potere democratico? Un errore di valutazione degli elettori? O una congiura messa in atto da qualche gruppo di sobillatori dell'ordine civile? Si tratta, piuttosto, di un'anomalia morfologica dell'agire democratico, una sorta di "teratologia politico-sociale" che deve essere normalizzata.⁶⁰ Il primo ministro annuncia così la ripetizione delle elezioni municipali. Nuovo turno elettorale. I cittadini votano, la mobilitazione è ordinata ma ancora più consistente. Però, "all'impressionante serenità dei votanti nelle strade e dentro le sezioni elettorali non corrispondeva un'identica disposizione d'animo nei gabinetti dei ministri né nelle sedi dei partiti."⁶¹ Il risultato è ancora più clamoroso, il numero di schede bianche si attesta all'ottantatré per cento. Smarrimento, sensazione di diniego della realtà e atteggiamento paranoide invadono le sfere del governo. Si procede a convocare il parlamento per deliberare sullo "stato di eccezione", in seguito dichiarato dal capo dello stato.⁶²

La spirale degli eventi si autoriproduce nel turbinio delle decisioni delle autorità: "perché prendiamo le decisioni che dovranno salvare il paese, questa è la nostra sfida, dalla più grave crisi che [il parlamento] abbia mai dovuto affrontare nel corso della sua storia secolare."⁶³ Ma la dichiarazione dello stato di eccezione non sembra turbare i cittadini che continuano nella loro vita e nei loro impieghi, senza dimostrare nessuna sorta di pentimento o di rammarico per avere promosso la delegittimazione del potere costituito. Allora le misure divengono sempre più stringenti.

Si imponeva, di conseguenza, l'adozione di uno stato di assedio sul serio, che non fosse tanto così per fare, ma con un bel coprifuoco, chiusura delle sale di spettacolo, pattugliamento intensivo delle strade da parte delle forze armate, proibizione di assembramenti con più di cinque persone, interdizione assoluta di entrare e uscire dalla città.⁶⁴

Si stringe così la morsa del potere sui ribelli che hanno tentato di sovvertire l'ordine democratico. Ma la ricerca sfrenata di prove non conduce a risultati, mentre i cittadini si adattano alle limitazioni imposte senza alcun cenno di protesta. La città messa sotto assedio dalle autorità non sembrava curarsi delle azioni repressive. Rimaneva un ultimo gesto estremo che consisteva nel porre lo stato d'assedio dal di fuori della città.

⁶⁰ *Ibid.*, 27.

⁶¹ *Ibid.*, 33.

⁶² *Ibid.*, 36.

⁶³ *Ibid.*, 57.

⁶⁴ *Ibid.*, 58.

Abbandonare i cittadini al loro destino e alla nefasta scelta di una città senza autorità. Di notte, in gran segreto, i poteri governativi organizzano la grande mobilitazione che prevede di lasciare la capitale. “Il presidente, il governo e il parlamento hanno abbandonato la città, [...] in città non c’è più la polizia e l’esercito si è ritirato.”⁶⁵ Si prevedeva lo scoppio di disordini, di azioni eclatanti e scatti di violenza che richiassero in aiuto le autorità. Ma la città continua a vivere pacificamente e i cittadini si stringono in una solidarietà associativa per sopperire alla mancanza di servizi, di pulizia e di decoro urbano. L’esperienza brutale della cecità li aveva già segnati in maniera profonda, sapevano di non volersi più piegare ad alcuna violenza redentrice.

L’ordine civile della città persiste, nonostante nell’atto del ritiro dalla città si renda palese il manifestarsi del dispositivo della decisione sovrana. La “presa del fuori”, di schmittiana memoria, retroagisce come presupposto dell’autorità: “*La norma si applica all’eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa.* Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l’ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione.”⁶⁶ La sospensione della validità delle norme per la città è il punto fondativo dell’autorità che legittima se stessa, catturando lo spazio esterno alla città e dal fuori sottoponendola a uno stato d’assedio. La frontiera della capitale segna allora il *limes* dello spazio oltre cui, per sopravvivere, l’ordine sovrano insegue la necessità di ripristinare la propria intrinseca capacità di *normalizzare* la vita reale.⁶⁷ La messa al bando della città si configura nella relazione di *con-fusione* tra la legge e l’indifferenza a questa; la posizione di chi è messo al bando si traduce nella distanza che intercorre dalla legge, di chi “è *abbandonato* da essa, cioè esposto e rischiatto nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono.”⁶⁸

Il governo della capitale non si rassegna alla mancanza di colpevoli. Attraverso una serie di indagini pretestuose individua il nucleo del presunto complotto. La “moglie del medico”, protagonista di *Cecità*, viene sospettata di essere colei che ha istruito e pianificato l’intera rivolta delle schede bianche. L’unica ad aver mantenuto la vista durante l’epidemia del mal bianco, l’unica testimone delle inenarrabili vicende di caos e violenza del primo atto; l’unica ad aver mantenuto integra la solidarietà del gruppo di persone di cui si era fatta carico. La sola ad aver conservato un’*umanità* nella totale degenerazione della catastrofe. La sola a poter *testimoniare*.

⁶⁵ *Ibid.*, 87.

⁶⁶ Agamben, *Homo sacer*, 22-23.

⁶⁷ *Ibid.*, 31.

⁶⁸ *Ibid.*, 34.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *Quando la casa brucia*. Macerata: Giometti & Antonello, 2020.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 2005.
- Aristofane. *Commedie*. A cura di Giuseppe Mastrogiacomo. Torino: Utet, 1983.
- Aristotele. *Poetica*. A cura di Pierluigi Donini. Torino: Einaudi, 2008.
- Bonazzi, Mauro. *Atene, la città inquieta*. Torino: Einaudi, 2017.
- Chignola, Sandro. “La storia dei concetti alla prova del mondo globale. «Punti di vista», temporalità, spazializzazione.” *Filosofia Politica* 3 (2020): 517-33. DOI: 10.1416/98528
- Di Cesare, Donatella. *Sulla vocazione politica della filosofia*. Torino: Bollati Boringhieri, 2018.
- Duso, Giuseppe. “Storia concettuale e pensiero della contemporaneità.” *Filosofia Politica* 1 (2017): 143-60. DOI: 10.1416/85960
- Esposito, Roberto. *Termini della politica. II. Politica e pensiero*. Milano-Udine: Mimesis, 2018.
- Esposito, Roberto. *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*. Torino: Einaudi, 2016.
- Fabrizi, Dario. “La città sulla collina, imperituro mito d'America.” *Limes. Rivista Italiana di Geopolitica* 2 (2020): 43-50.
- Foucault, Michel. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. A cura di Michel Senellart. Trad. di Mauro Bertani e Valeria Zini. Milano: Feltrinelli, 2005.
- Foucault, Michel. *Lermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. A cura di Frédéric Gros. Trad. di Mauro Bertani. Milano: Feltrinelli, 2011.
- Galli, Carlo. *Platone. La necessità della politica*. Bologna: il Mulino, 2021.
- Galli, Carlo. *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*. Bologna: il Mulino, 2020.
- Fukuyama, Francis. *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Trad. di Delfo Ceni. Milano: DeA, 2020.
- Jellamo, Anna. *Il cammino di dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*. Roma: Donzelli Editore, 2005.
- Manent, Pierre. *Le metamorfosi della città. Saggio sulla dinamica dell'Occidente*. Trad. di Giulio De Ligio. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. A cura di Giorgio Colli. Trad. di Mazzino Montinari. Milano: Adelphi, 2008.
- Oakeshott, Michael. “Filosofia politica.” *Filosofia Politica* 2 (2013): 199-13. DOI: 10.1416/73585

- Platone. *La Repubblica*. Intro. di Mario Vegetti. Trad. di Franco Sartori. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- Platone. *Critone*. Intro. di Anna Maria Ioppolo. Trad. di Manara Valgimigli. Roma-Bari: Laterza, 2012.
- Saramago, José. *Saggio sulla lucidità*. Trad. di Rita Desti. Milano: Feltrinelli, 2010.
- Saramago, José. *Cecità*. Trad. di Rita Desti. Milano: Feltrinelli, 2011.
- Segal, Charles. "L'uditore e lo spettatore." In *L'uomo greco*, A cura di Jean-Pierre Vernant, 187-17. Roma-Bari: Laterza, 1997.
- Sloterdijk, Peter. *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*. A cura di Gianluca Bonaiuti. Trad. di Silvia Rodeschini. Venezia: Marsilio, 2019.
- Stolfi, Emanuele. *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*. Bologna: il Mulino, 2022.
- Strauss, Leo. *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*. A cura di Carlo Altini. Trad. di Irene La Scala. Genova-Milano: Marietti 1820, 2010.
- Villacañas, José Luis. *Los latidos de la polis. Filosofía para ciudadanos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Zumbrunnen, John. *Aristophanic Comedy and the Challenge of Democratic Citizenship*. Rochester: University of Rochester Press, 2012.