

Progetto e conflitto: una genealogia del progetto agonale

Dario Gentili

Agon e Polemos

Progetto e conflitto sembrano essere termini tra loro incompatibili, se non in contraddizione. Se il progetto rimanda alla costruzione, al proiettarsi in avanti e nel futuro seguendo un piano, il conflitto sembra invece avere a che fare con la distruzione, con contraddizioni che tengono in stallo il presente, facendone saltare i piani per l'avvenire. Tale incompatibilità è tuttavia solo apparente, se si approfondisce lo spettro semantico e degli usi del termine "conflitto". "Conflitto" è un termine che viene comunemente utilizzato nei contesti e negli ambiti più disparati, tanto da renderne difficile una definizione univoca. Il significato prevalente è quello politico, che ne fa un sinonimo di "guerra": forma di conflitto che presuppone identità (di consueto collettive) predeterminate e irriducibili l'una all'altra e che si risolve soltanto con il prevalere di una delle parti e il soccombere dell'altra. Eppure, altri usi del termine sembrano ammettere una dinamica diversa rispetto a quella bellica, quella che fa saltare i piani del progetto.

Il termine italiano "conflitto" deriva dal latino *conflictus*, sostantivo del verbo *confligere*. *Confligere* è composto da *fligere* – "urtare, premere, pressare, spingere" – e da *cum*, "con". Determinante risulta il prefisso *cum*, che conferisce al significato di "urto, scontro" una piega che non necessariamente determina quella "contrapposizione assoluta" che ricondurrebbe *conflictus* all'accezione di "guerra". Piuttosto, il "con" muove le energie sprigionate dall'urto a convergere: una "sinergia" invece che una contrapposizione. È un significato – questo di "far convergere, incontrare, concordare" – che si riscontra nel *De rerum natura* di Lucrezio. Per Lucrezio, il "confliggere" del seme materno con quello paterno, quando non vede l'uno sopraffare l'altro, ha come esito la generazione di una vita nuova, in quanto perfetta mescolanza del padre e della madre: "i semi, eccitati nelle membra dall'impulso di Venere, sono stati spinti a incontrarsi (*confluxit*) dal reciproco ardore spirante concorde, e nessuno dei due ha predominato né è stato sopraffatto"¹. Emergono pertanto due aspetti qualificanti del conflitto: l'urto tra elementi differenti non conduce alla soppressione dell'uno a favore dell'altro, si risolve piuttosto nella generazione di qualcosa di nuovo

che non è presupposto allo scontro; la dinamica conflittuale è *naturale* ed è orientata alla vita piuttosto che alla morte.

Tale ambivalenza – scontro vitale e scontro letale – la si ritrova anche nell’antica Grecia, dove infatti sono due i termini che definiscono il conflitto: *agon* e *polemos*. *Agon* indica la forma di conflitto orientata all’accordo tra le parti in causa, di cui si presuppone la differenza tra le posizioni di partenza, ma non l’incompatibilità. Agonale è quella relazione che ha come suo luogo peculiare l’*agorà* (*agon* e *agorà* hanno la medesima radice etimologica): piazza politica e mercato. È pertanto lo scambio di opinioni e di merci a caratterizzare il conflitto agonale. È un confronto che risulta più ascrivibile all’ambito del gioco – alla tipologia della gara sportiva – che a quello della guerra. Si tratta infatti di una “competizione organizzata”, che può arrivare a svolgere la funzione a suo modo politica di creare relazioni di *philia*, di amicizia, tra individui e gruppi originariamente estranei tra loro². Insomma, l’*agon* configura una forma di confronto e competizione peculiare dell’ambito economico, sportivo, giudiziario – e politico nella misura in cui sono l’accordo e l’amicizia a orientarne la dinamica.

È invece in quanto *polemos* che il conflitto assume il significato vero e proprio di “guerra”. In questo caso, è la contrapposizione e non la differenza a rappresentarne il presupposto. Il conflitto polemologico, infatti, procede dall’individuazione del nemico, dalla cui sconfitta o addirittura eliminazione dipende la sopravvivenza della città. Il nemico è al di fuori della città e della sua comunità politica, la guerra pertanto muove verso l’esterno. Per Platone, infatti, la *stasis* – la guerra interna che individua il nemico nel concittadino – è il flagello peggiore per la *polis* e conduce all’autodistruzione³. Solo il conflitto agonale deve aver luogo all’interno della città – esso non solo è ammissibile, ma rappresenta un elemento vitale per la salute del corpo politico. Insomma, tra progetto e conflitto in quanto *agon* non c’è affatto incompatibilità, anzi è possibile concepire un *progetto agonale*, un progetto cioè che trovi nella differenza di partenza e nello scontro generativo la capacità di proiettarsi nel futuro, di aprirsi a nuove generazioni.

2. *Agorà*

Un progetto agonale è in fondo la stessa *polis* dell’antica Grecia, la cui novità storica e politica si palesa nello spazio deputato all’*agon*: l’a-

gorà. È Vernant – e non soltanto lui – a sottolineare come la *polis* sia un progetto, un “piano” deliberato di vita comune:

Ora, da questo punto di vista, la Grecia presenta un fenomeno notevole, si potrebbe addirittura dire straordinario: per la prima volta, sembra, nella storia umana viene individuato un piano della vita sociale che diventa oggetto d’una ricerca deliberata, d’una riflessione cosciente. Le istituzioni della città non implicano solo l’esistenza d’una sfera “politica”, ma anche d’un “pensiero politico”. L’espressione che designa il campo politico: *tà koiná*, significa: “ciò che è comune a tutti”, “gli affari pubblici”. Infatti vi sono, per i Greci, nella vita umana, due piani ben separati: un dominio privato, familiare, domestico (quel che i Greci chiamano “economia”: *oikonomía*) e un dominio pubblico, che comprende tutte le decisioni d’interesse comune, tutto ciò che fa della comunità un gruppo unito e solidale, una *pólis* nel senso proprio. Nell’ambito delle istituzioni della città (questa città che sorge precisamente fra l’età d’Esiodo e quella d’Anassimandro), niente di quel che appartiene al dominio pubblico può più esser regolato da un individuo unico, fosse questi anche il re. Tutte le cose “comuni” devono essere oggetto d’un libero dibattito, d’una discussione pubblica nella piena luce dell’*agorà*, sotto forma di discorsi argomentati, fra coloro che compongono la collettività politica.⁴

Questa descritta da Vernant è, dunque, la “scena originaria” della *politica* e del suo spazio peculiare, l’*agorà*. C’è però da chiedersi se, oltre a essere lo spazio del progetto politico della *polis*, l’*agorà* sia anche uno spazio architettonico. Secondo Vernant, l’*agorà* ha origine in concomitanza con la trasformazione dell’utilizzo e del ruolo della scrittura: mentre nei regni del Medio Oriente la scrittura era specialità e privilegio di una casta ristretta di scribi, dipendente direttamente dal potere regale, in Grecia essa fuoriesce dal “palazzo” e diventa “cosa comune” a tutti i cittadini, e accede così alla pubblicità – diventa oggetto di discussione pubblica e dibattito. L’*agorà* sorge da una pratica guerriera, ma diventa spazio politico solo nel momento in cui alla guerra subentra l’agonismo dell’*agon*:

Quest'assemblea d'"uguali", costituita dalla riunione dei guerrieri, disegna uno spazio circolare e centrato, in cui ciascuno può dire liberamente quel che gli piace. Quest'assemblea militare diverrà, in seguito ad una serie di trasformazioni economiche e sociali, l'*agorà* di città, in cui tutti i cittadini (dapprima una minoranza d'aristocratici, e poi l'insieme del *dêmos*) potranno dibattere e decidere in comune gli affari che li concernono collettivamente. Dunque si tratta d'uno spazio fatto per la discussione, d'uno spazio politico, in cui si discute e si argomenta liberamente. È significativo che l'espressione *en koinôi*, di cui abbiamo detto il significato politico: render pubblico, metter in comune, ha un sinonimo, il cui valore spaziale è evidente. Invece di dire che una questione è messa *en koinôi*, che è dibattuta pubblicamente, si può dire che è posta *en mésôi*, che è messa al centro, deposta nel mezzo.⁵

Come si può evincere chiaramente dalla descrizione della sua origine fornita da Vernant, l'*agorà* sembra essere più una pratica che un luogo vero e proprio; certo, "circolo" e "centro" – dove il centro è semplicemente ciò che è "in mezzo" al cerchio e non ha un valore in sé – sembrano descrivere una spazialità, eppure non costituiscono un *topos*: il "luogo" definito dal perimetro dei corpi e delle cose. L'etimologia stessa del termine sembra supportare quest'impressione. *Agorà* deriva dal verbo *ago*: muovo, vado, mi reco, conduco; da cui appunto *ageirō*: convoco, raduno. È evidente, quindi, che l'*agorà* definisce un *agire*, un'*azione*: un *movimento*. Ma non solo: c'è un ulteriore significato che riecheggia nell'etimo di *agorà*. Vi fa riferimento lo stesso Vernant, ma stavolta lo traggo da *La città divisa* di Nicole Loraux:

Il termine *agorà* allude al raduno (da *ageirō*, "radunare"), ma, fin dall'inizio dell'*Iliade*, in esso risuona nientemeno che la conflittualità dell'*agōn*, con le sue battaglie di parole, forza contro forza, quando due oratori si levano l'uno contro l'altro. Parlare, combattere, la differenza è minore di quanto sembri. [...] Il punto è che, nell'*agorà*, si svolge un processo – in altri termini [...] un *agōn*: a un tempo competizione e combattimento, una "lotta giudiziaria". [...] Il conflitto, dunque, appena addomesticato sotto forma di *agōn*, si trova già al centro della città.⁶

Agorà comprende allora anche il senso di “conflitto regolato”, “dibattito giudiziario”. I due significati di *agorà* – “azione” e “dibattito, discorso” – riportano immediatamente alla mente i due tratti discriminanti che, per Hannah Arendt, caratterizzano l’esperienza della *pólis* e lo spazio pubblico: la *vita activa*⁷. Ecco, tutto questo è l’*agorà*, ma non una piazza così come noi ce la possiamo rappresentare; azione e discorso, ma non un luogo.

Anche l’archeologia conferma tale ipotesi. In origine, l’*agorà* di Atene è una grande spianata aperta, non delimitata da edifici: non ha una *forma* definita, è piuttosto il *vuoto* che consente il libero *movimento* di persone e opinioni. Corrisponde alla contemporanea concezione dello spazio di Democrito (IV secolo a.C.), il cui atomismo è l’antesignano di quello di Lucrezio: il vuoto in cui si muovono infinitamente gli atomi che, urtandosi, costituiscono e disgregano forme. Certo, come ricorda Vernant, le assemblee che si svolgevano nell’*agorà* avevano una precisa geometria, caratterizzata dal cerchio e dal centro, simboli della perfezione e dell’ordine cosmico, secondo i filosofi presocratici, in particolare Anassimandro; ma circolare è la disposizione dei cittadini in assemblea e non lo spazio dell’*agorà*. Nel corso del tempo, sempre più edifici hanno trovato posto nell’*agorà*, ma non hanno mai perimetrato e chiuso del tutto il suo spazio, facendone una piazza; sotto Clistene, al centro è stato posto l’*hestía koiné* (il focolare comune della città dedicato a Hestia), traslato dal centro dell’*oikos*, a simboleggiare la piena *autonomia* dello spazio comune rispetto all’ambito dell’*oikonomia*: il focolare non rappresenta una determinata famiglia, come quello posto al centro dell’*oikos*, ma, essendo “comune”, sancisce che nessuna famiglia particolare e nessun individuo può occupare il centro di potere dell’*agorà*. Piuttosto che occupare il centro, in quanto simbolo del “comune”, l’*hestía koiné* ne sacralizza il vuoto. Soltanto quando Atene perde la propria indipendenza, conquistata dai Romani, l’*agorà* smarrisce la propria natura originaria; non in seguito a un’opera di distruzione (il vuoto è, infatti, indistruttibile), ma, al contrario, attraverso il riempimento e l’edificazione del suo vuoto centrale: nel I sec. d.C., Vespasiano Agrippa vi fa costruire un tempio dedicato ad Ares e un Odeon. Sono degli splendidi edifici a decretare la fine dell’epoca della *polis*.

La conquista romana, tuttavia, rappresenta soltanto l’esito definitivo dell’estinzione dello spirito originario dell’*agorà*; ha in fondo usurpa-

to soltanto quanto ne restava: il luogo. Due altri cambiamenti radicali, infatti, erano intercorsi e l'avevano preparata: il primo di carattere urbanistico e il secondo di carattere filosofico. Nel V sec. a.C., a Mileto si ha il primo caso di "pianificazione urbana", ad opera del primo architetto della storia, Ippodamo di Mileto. Vernant presenta quest'avvenimento in tutta la sua portata epocale:

Per capire i rapporti fra le istituzioni politiche della città, la nuova cornice urbana e l'avvento d'una nuova immagine del mondo, bisogna far attenzione a dei personaggi come Ippodamo di Mileto. Questi è posteriore d'un secolo ad Anassimandro, ma si ricollega alla stessa corrente di pensiero. [...] È lui che è incaricato di ricostruire Mileto dopo la distruzione della città; ed egli la ricostruisce secondo un piano d'assieme, che segna una volontà di razionalizzare lo spazio urbano: [...] egli sceglie uno spazio ben aperto, traccia le strade con la cordella, in modo che si taglino ad angolo retto, e crea una città a scacchiera, interamente centrata sulla piazza dell'*agorà*.⁸

Con Ippodamo da Mileto è pur vero che l'*agorà* è collocata nel cuore della *pólis*, che viene costruita *intorno* a tale centro, ma questa collocazione, al contempo, la circoscrive in quanto "luogo", *topos*. Si potrebbe sostenere che, con Ippodamo, l'*agorà* acquisisce una propria *topografia*. Una trasformazione affine si verifica ad Atene, sotto Clistene:

la città viene progettata secondo uno schema spaziale; tribù, trittie e demi vengono disegnati sul suolo, come altrettante realtà che possono iscriversi su una carta. Questo spazio ha un centro, la città, che costituisce come il cuore omogeneo dell'Attica e in cui ogni tribù è rappresentata. Al centro della città stessa, l'*agorà*, riorganizzata e rimodellata, forma uno spazio pubblico, nettamente circoscritto, ormai delimitato da pietre di confine.⁹

Pur diverse per altri aspetti¹⁰, la *pólis* di Ippodamo e quella di Clistene hanno in comune il progetto della *fissazione topografica del centro*. Il centro non è più, pertanto, "ciò che è comune" in quanto "nel mezzo" del cerchio dell'assemblea, occupato di volta in volta da chi prende la

parola ma in sé *vuoto* – condizione imprescindibile perché *chiunque* possa prendere la parola. Il centro è invece fissato una volta per tutte: chi lo occupa è *sovrano* – non più uguale, ma distinto da tutti gli altri, *al di sopra* del circolo dell'assemblea.

Il passaggio decisivo lo compie Platone, nelle *Leggi*, in cui, nel descrivere la “nuova città”, la città ideale, al centro, al posto dell'*agorà*, colloca l'*acropoli*. È con questo gesto “topografico” di Platone che il progetto filosofico e politico si fa direttamente progetto architettonico. Lo spazio peculiare della politica da quello “vuoto” dell'*agorà* diventa quello chiuso della cittadella che sovrasta la città, cinta di mura e il cui accesso è limitato a coloro che sono depositari di un sapere esclusivo ed esoterico:

Il legislatore deve poi dividere [la città] in dodici parti, fissando dapprima il luogo sacro a Hestia, a Zeus e ad Atena, che chiamerà acropoli e che circonderà di mura; a partire da esso dividerà in dodici parti la città stessa e tutta la regione.¹¹

Lo spostamento della vita politica nell'acropoli e la collocazione di questa al centro della *polis* determina forse per la prima volta il coincidere di utopia politica e “progetto urbano” – ovvero la definizione spaziale di un ordine urbanistico e architettonico che, una volta per tutte e una volta per sempre, possa corrispondere all'ordine ideale di cui il legislatore-demiurgo-fondatore si fa promotore: “In ciascuno dei progetti per l'avvenire questa sia la cosa più giusta, che colui che mostra il modello, a cui deve uniformarsi l'opera intrapresa, non tralasci nulla di ciò che è più bello e più vero”¹². Vernant chiarisce la portata della rivoluzione politico-architettonica di Platone:

Circolare e centrato come quello di Clistene, lo spazio politico di Platone se ne distingue però su parecchi punti essenziali. Non è più l'*agorà* che occupa la posizione centrale, ma l'acropoli, consacrata alle divinità tutelari della città, Zeus e Athena. Perciò la sede di Hestia è situata, contrariamente all'uso di tutte le città greche, non sull'*agorà*, ma sull'acropoli. Questo spostamento del centro è significativo: l'acropoli si oppone all'*agorà* come la sfera del “sacro” (gli *hierá*) alla sfera del lecito o del “profano” (gli *hósia*), come il divino all'umano.¹³

Con Platone, dunque, la politica diventa un sapere e una pratica per pochi, prossimo alla religione, e non più “comune”; tanto che l’*hestia koiné* (il focolare comune della città) dedicato a Hestia – guarda caso, oltre che della casa e del focolare, anche dea dell’architettura – è ora custodito nel palazzo dell’acropoli e non più nel cuore dell’*agorà*. L’*agorà* finisce perciò per essere definito per contrasto quale “spazio profano”, “abbassato” a luogo deputato allo scambio di merci e di quelle opinioni che ormai sono escluse dall’ambito della “vera” politica. L’arroccamento della politica nel palazzo e la conseguente attribuzione al mercato di una spazialità disordinata – ma anche libera, aperta e partecipata – ha conseguenze di enorme portata, le cui ripercussioni arrivano fino a oggi. Vorrei tuttavia porre qui l’accento su un altro effetto della distinzione tra *agorà* e *acropoli*; penso infatti che essa abbia comportato conseguenze decisive anche per l’architettura che, nella misura in cui è stata al servizio del potere politico e di quello religioso, ha da allora in poi considerato lo spazio disordinato – il retaggio della spazialità “anarchitettonica”¹⁴ dell’*agorà* – alla stregua di uno “spazio vuoto”, quindi come suo *negativo*: *tabula rasa* su cui costruire. In sintesi, il centro del potere – e con esso la politica e la filosofia – abbandona lo spazio vuoto e aperto dell’*agorà* e si chiude nel palazzo¹⁵. Il gesto platonico di contrapporre *agorà* e acropoli può corrispondere a quella separazione tra apparenza e verità, tra opinione (*dóxa*) e parola vera (*lógos*) e tra quest’ultima e il *dêmos*, che, per Jacques Rancière, rappresenta l’atto di nascita della “filosofia politica” in quanto chiusura della politica nel palazzo: “La prima battaglia della ‘filosofia politica’ contro la democrazia è stata la polemica platonica contro la *doxa*, ovvero l’assimilazione del visibile proprio del *demos* al regime della non-verità”¹⁶.

Un’altra conseguenza – anche questa di portata enorme per la mentalità occidentale – proviene dalla separazione e distinzione dello spazio politico da quello dell’*agorà*. La ricaviamo da Aristotele, il quale nella *Politica* radicalizza l’impostazione urbanistica platonica e la separazione spaziale di politica ed economia, distinguendo due tipologie di *agorà*: un’*agorà* dedicata all’ozio e allo scambio di opinioni tra cittadini (ai piedi dell’acropoli), che definisce “libera”, e un’*agorà* del mercato, destinata esclusivamente alle funzioni “necessarie”¹⁷.

Tale degradamento dell’*agorà* e della pratica agonale comporta che lo scambio di opinioni tra cittadini non rappresenti più un’attività po-

litica, bensì soltanto sociale; mentre lo scambio di merci assume una funzione prettamente economica: la *oikonomia* da spazio della casa diventa ora spazio del mercato.

3. Mercato

La modernità ha assunto e ulteriormente regolato e fissato tale disposizione di ambiti, di funzioni e di spazialità. Se ancora Niccolò Machiavelli riconosce al conflitto agonale – che altera in modo benefico il corpo politico al suo interno – la capacità di rinnovare l’ordine politico e così farlo durare¹⁸, Thomas Hobbes riduce il conflitto esclusivamente alla guerra, anche nel caso del conflitto tra individui (*bellum omnium contra omnes*), relegato alla dimensione pre-politica dello stato di natura¹⁹. Il conflitto agonale sparisce dalla scena della politica ora occupata dalla sovranità e dallo Stato. Il conflitto politico viene così a essere identificato esclusivamente con il *polemos*, con la guerra. Il conflitto agonale ha pertanto trovato espressione in altri ambiti rispetto a quello politico: come competizione, nello sport²⁰ – basti pensare al perdurare della tradizione per cui fin dall’antica Grecia durante i Giochi olimpici sono sospese le guerre in corso: non per pacifismo, ma perché la competizione sportiva ne rappresenta l’alternativa – e, come concorrenza, nel mercato e nel commercio.

Per secoli, il mercato è stato uno spazio *ex lege*, che prevedeva la sospensione dell’inimicizia politica, razziale, religiosa, accogliendo così lo straniero in quanto partner commerciale. La politica ha delegato al mercato e alla sua spazialità quel “disordine” che doveva essere estromesso dal suo ambito. Mentre la politica è “cosa seria”, il mercato – così come le gare sportive e gli spettacoli – rientrano nella dimensione del “gioco”, a cui viene declassato l’*agon*. Lo si può riscontrare anche in ambito architettonico e urbanistico:

Ovunque, per oltre due secoli, le attività lavorative e quelle ludiche sono rimaste fortemente confuse: mercanzia, opifici, banche, divertimenti, processioni, manifestazioni politiche o attinenti all’esercizio della giustizia si mescolavano fisicamente, erano perfino riuniti nelle mani degli stessi promotori o percorrevano gli stessi luoghi. E ciò avveniva sia nei centri portuali cresciuti lungo la costa del mare del Nord o del Baltico, che in quelli mediterranei.²¹

Diversi secoli dopo, nel pieno della modernità, accade quanto successo nella *polis* greca: il progetto politico della sovranità e dello Stato ricorre al progetto architettonico e urbanistico per neutralizzare il conflitto agonale. Ancora una volta è lo “spazio vuoto” a essere occasione di disordine e pertanto va organizzato e regolato:

In tutta Europa sembra tuttavia di assistere a un processo di modernizzazione dei luoghi del vivere civile, il quale consiste soprattutto in una più attenta articolazione-concatenazione degli spazi ‘vuoti’ (destinati alla circolazione e alla sosta) e in una definizione più netta dei loro limiti fisici.²²

Lo spiazzo dell’*agorà* – quello del mercato e dello spettacolo – diventa anch’esso piazza. Diventa anch’esso una cosa seria.

4. *Progetto agonale*

Pare proprio che il progetto riesca a sostenere il vuoto solo se lo perimetra e lo definisce, solo se limita il conflitto agonale, che ha bisogno di uno spazio vuoto aperto all’imprevisto degli scontri e degli incontri. Questo spazio è considerato “disordinato”²³ per una politica che se ne è separata e distinta e che affida al progetto architettonico e urbanistico la funzione di fare ordine. Eppure, il progetto architettonico finisce così per precludersi proprio quella che ne dovrebbe essere la prerogativa: fare spazio al futuro. In funzione dell’ordine stabilito nel presente, il progetto si limita a prevedere, “pianificare” il futuro, rendendolo nient’altro che una proiezione del presente. Un progetto agonale consiste piuttosto nel considerare quelle situazioni e quegli spazi che nel presente appaiono disordinati non come qualcosa da condurre all’ordine, bensì come possibilità di un ordine alternativo. È quanto è accaduto nel tempo allo spazio del mercato, che configura oggi su dimensione globale un ordine alternativo a quello della politica dello Stato, che vi è oggi addirittura sottomessa. Non si può tuttavia ridurre il conflitto agonale esclusivamente alla logica concorrenziale del mercato, al gioco degli interessi di individui o gruppi.

Il gioco dell’*agon* ha una portata più ampia, quella di produrre relazione, associazione, accordo, amicizia, facendo incontrare e convergere istanze in origine differenti. Questo conflitto agonale – che non esclude affatto momenti più direttamente agonistici – può fare progetto. È

accaduto senz'altro nel corso della storia quando, con le loro rivendicazioni e i loro stessi corpi, i movimenti sociali hanno fatto un uso diverso e alternativo degli spazi urbani, trasformandoli e riconfigurandoli: il loro disordine ha, perlomeno temporaneamente, riprogettato la città²⁴. Ma non mancano nemmeno esempi di concezioni dell'architettura che hanno proposto di pensare il progetto come immanente allo spazio dell'*agorà*. Uno di essi è l'*architettura della partecipazione* di Giancarlo De Carlo; durante gli anni Settanta, De Carlo teorizza e pratica²⁵ un'architettura dove l'uso da parte degli utenti non è “pre-visto” dal progetto, bensì è parte integrante e immanente del progetto stesso:

La partecipazione implica la presenza degli utenti lungo tutto il corso dell'operazione. Questo fatto genera almeno tre fondamentali conseguenze: ogni momento dell'operazione diventa una fase del progetto; anche l'“uso” diventa un momento dell'operazione e quindi una fase del progetto; i diversi momenti sfumano uno nell'altro e l'operazione cessa di essere lineare, a senso unico e autosufficiente.²⁶

Ecco che tornano la commistione e il disordine come elementi integranti del progetto, stavolta non come sintomi di vivacità economica, bensì di vitalità sociale – ciò che un progetto agonale dovrebbe proiettare nel futuro.

1. Tito Lucrezio Caro, *La natura*, a cura di A. Fellin, UTET, Torino 2004, p. 329.
2. Cfr. J.-P. Vernant, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *La guerra nella Grecia antica*, Raffaello Cortina, Milano 2018, pp. 1-25.
3. Cfr. Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2006.
4. J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 207-208.
5. Ivi, p. 211.
6. N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006, pp. 167-169.
7. Cfr. H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994.
8. J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., p. 212.
9. Ivi, p. 246.
10. Cfr. ivi, pp. 257-264.
11. Platone, *Le Leggi*, trad. di F. Ferrari e S. Poli, Rizzoli, Milano 2005, p. 445 [V, 745 b-c].
12. Ivi, p. 447 [V, 746 b]. La coincidenza di utopia politica e progetto urbano è stata fortemente presente, fino a tutta la modernità, anche nel modo

in cui l'urbanista concepiva il suo compito e il suo ruolo, attribuendosi una funzione paternalista se non proprio – per rimandare alla modalità di governo che per Foucault è all'origine della governamentalità – “pastorale”: “In questo modo la nuova città diventa, oltre che il luogo ove la produzione è più efficace, una sorta di centro di allevamento umano, all'orizzonte del quale si profila, minacciosa, l'immagine analitica del padre castratore dei propri figli. Il ruolo è tenuto (in ogni caso a livello dei primi esempi di urbanistica progressista) dall'urbanista, che detiene la verità: ‘Così è guidato il gregge’, confessa Le Corbusier, per il quale, del resto, ‘il mondo ha bisogno di armonia e di farsi guidare da armonizzatori’. Secondo i casi l'urbanista padre si identificherà in un demiurgo artista o vorrà impersonare l'incarnazione della tecnologia”. F. Choay, *L'urbanistica in discussione*, in Ead., *La città. Utopie e realtà*, Einaudi, Torino 1973, p. 38.

13. J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 267-268.

14. È Jacques Derrida che definisce come “anarchitettonica” una modalità comunque architettonica che non concepisce lo spazio disordinato e caotico semplicemente come “vuoto”: “L'impegno, la scommessa: tener conto di questa necessità architettonica o anarchitettonica senza distruggere, senza tirarne conseguenze soltanto negative. Il senza-fondo di un'architettura soltanto ‘decostruttrice’ e affermativa può dar le vertigini, ma non è il vuoto, non è il resto semplice e caotico, lo iato della distruzione”. J. Derrida, *Cinquante-deux aphorismes pour un avant-propos*, in Id., *Psyché*, Galilée, Paris 1987, p. 518; tr. mia.

15. Cfr. E. Nuzzo, *Tra Akropolis e Agora. I primi filosofi e la piazza*, in M. Vitale e D. Scafoglio (a cura di), *La piazza nella storia: eventi, liturgie, rappresentazioni*, ESI, Napoli 1995, pp. 315-347.
16. J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007, p. 113.
17. Cfr. Aristotele, *Politica*, trad. e cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2006, pp. 311-312 [VII 1331a-1331b].
18. Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 2000.
19. T. Hobbes, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico o civile*, Laterza, Roma-Bari 1992.
20. Ortega y Gasset individua nella matrice sportiva del conflitto agonale l'origine dell'organizzazione politica; cfr. J. Ortega y Gasset, *L'origine sportiva dello Stato*, SE, Milano 2007.
21. D. Calabi, *Il mercato e la città. Piazze, strade architetture d'Europa in età moderna*, Marsilio, Venezia 1993, p. 33.
22. Ivi, p. 37.
23. Calabi evidenzia come fino a una certa fase della modernità il "disordine" fosse connaturato all'economia di scambio e ne connotasse la floridezza: "commistione e floridezza sono talvolta utilizzati quasi come sinonimi, con il contraddittorio timore che stabilire dei limiti (fisici e giuridici) sia utile, ma che una diminuzione del 'disordi-
- ne' possa essere sintomo di decadenza economica". Ivi, p. 127.
24. Cfr. F. Castelli, *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*, Mimesis, Milano-Udine 2015.
25. Esempi ne sono la progettazione del Villaggio Matteotti di Terni, di cui è stata realizzata solo una parte (1969-1975), e il Piano Particolareggiato per il Centro di Rimini (1965-1975), che invece è stato ricusato dall'amministrazione della città romagnola.
26. G. De Carlo, *L'architettura della partecipazione*, a cura di S. Marini, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 69-70. Per una contestualizzazione e un'analisi dell'architettura della partecipazione – che si sofferma anche sulle sue difficoltà e ambiguità – all'interno delle correnti architettoniche a essa affini, cfr. S. Marini, *Introduzione. Scegliere la parte*, in ivi, pp. 9-34.