

Living the border. Territories and cities between the Eastern and Western Mediterranean

Scienza in azione

Abitare il confine. Territori e città tra Oriente e Occidente del Mediterraneo

Gian Franco Censini*

* formerly University of Florence, Department of Architecture; mail: gianfrancocensini@gmail.com

Abstract. This essay explores the relationship between Land, Territory and City through a long-term historical-philosophical perspective, from ancient cosmogonies to the contemporary Metropolis. Starting from the notion of the world soul – as conceptualized from Platonic and Plotinian geo-sophy through to the imaginal geography of Henry Corbin – the paper examines how civilizations have constructed the sense of place and of the urban boundary: from the Greek polis, born out of a federative agreement among rural communities, to the Roman civitas founded on the inclusive principle of citizenship, through to the medieval city, the urban boundary is never a mere physical barrier, but a “threshold” that brings sensible and supersensible worlds into relation. Medicean Florence offers an exemplary case: the columns of Cosimo I redraw the urban perimeter as a system of ceremonial thresholds, while the Vasarian Corridor embodies Alberti’s idea of a city within the city. In the nineteenth-century Metropolis the threshold is transformed into a situated utopia – in the Parisian grands travaux read by Foucault as heterotopies – while in the contemporary megalopolis it dissolves, producing existential disorientation. The essay closes with an open perspective on the cosmopolitan Earth-City, calling for a new theoretical foundation for urban design capable of embodying a neo-humanism for the man of the future.

Keywords: urban history; threshold; geo-sophy; boundary; neo-humanism.

Riassunto. Il saggio esplora il rapporto tra Terra, Territorio e Città attraverso una prospettiva storico-filosofica di lungo periodo, dalle cosmogonie antiche alla Metropoli contemporanea. Partendo dalla nozione di anima del mondo – così come concettualizzata dalla geo-sofia platonica e plotiniana fino alla geografia di Henry Corbin – il paper esplora come le civiltà abbiano costruito il senso del luogo e del confine urbano: dalla polis greca, nata dall'accordo federativo tra comunità rurali, alla civitas romana fondata sul principio inclusivo della cittadinanza, fino ad arrivare alle città medievali, il confine urbano non è mai una semplice barriera fisica, ma una “soglia” che mette in relazione mondi sensibili e soprasensibili. La Firenze medicea offre un caso esemplare: le colonne di Cosimo I ridisegnano il perimetro urbano come sistema di soglie cerimoniali, mentre il corridoio vasariano incarna l'idea albertiana di città nella città. Nella Metropoli ottocentesca la soglia si trasforma in utopia situata – nei grands travaux parigini letti da Foucault come eterotopie – mentre nella megalopoli contemporanea si dissolve, producendo spaesamento esistenziale. Il saggio si chiude con una prospettiva aperta sulla Città-Terra cosmopolita, invocando un nuovo fondamento teorico al progetto urbano capace di incarnare un neo-umanesimo per l'uomo del futuro.

Parole-chiave: storia urbana; soglia; geo-sophia; limite; neo-umanesimo.

Double-blind peer-reviewed, open access scientific article edited by *Scienze del Territorio* and distributed by UNICApres under CC BY-4.0



How to cite:

CENSINI G.F. (2026), “Abitare il confine. Territori e città tra Oriente e Occidente del Mediterraneo”, *Scienze del Territorio*, vol. 13, n. 2, pp. 69-76, <https://doi.org/10.13125/sciter/6985>.

First submitted: 2026-3-14

Accepted: 2026-7-14

Online as Just Accepted: 2026-8-17

Published: 2026-8-24

1. Terra e Territorio

Un convegno di alcuni anni fa indetto dalla Comunità di Sant'Egidio, titolava: *Le città hanno un'anima?* Certamente sì. *L'anima* è sempre stata interpretata come quel flusso vitale che dà principio all'attività cosciente degli uomini. Alla spiegazione antropologica, nella quale la vitalità sta tra l'anima e il corpo, nelle cosmologie e cosmogonie antiche si afferma inoltre come armonia e fertilità; è *L'Anima del Mondo* che il platonismo ha esteso al cosmo, alla Terra e a coloro che vi abitano. Secondo Plotino, l'anima del mondo si colloca tra l'intelletto che procede dall'Uno (Dio) e il mondo materiale.

Per questa sua inclinazione mistica, la Terra è assimilata a una figura angelica, ossia a quella presenza sottile tra le cose della terra degli uomini e quelle del cielo. È la condizione che queste essenze sofianiche abitino tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile, a sua volta sospinto oltre la ragione, nel mondo dell'immaginario (KANT 1970, 206-207).

La *sophia* è sapienza divina, ma nell'Oriente è anche saggezza e si mostra in questo inter-mondo come angelo che è essenza immaginale. Essa è stata rappresentata in vari modi. Per i greci è Gea, la divinità della Terra e per i romani è Saturnia Tellus, colei che diffonde essenze floreali e messi per una loro rigenerazione ed è proprio questa divinità che nel rito di fondazione della città depone nella fossa del *mundus*, che è la memoria delle origini, i simboli della fecondità.

La geo-sophia, che è l'anima della Terra, si rappresenta come appercezione, ossia una percezione autocosciente, visionaria di uno spazio simbolico e multidimensionale, l'opposto della geo-grafia che invece descrive la Terra e trasferisce la superficie sferica sul piano.

La geografia immaginale è dunque il luogo degli accadimenti dell'anima. Scrive Henry Corbin: "E' con la meditazione o con una campagna di scavi archeologici che possiamo ritrovare la traccia di quel mondo che custodisce il seme dei corpi della resurrezione. Il Paradiso degli archetipi non è reperibile sulla superficie delle nostre carte topografiche soggette al sistema delle coordinate" (CORBIN 2002, 51-52).

La rappresentazione iconica è quella di dare forma ai segni dell'invisibile affinché l'immagine della Terra e del Cielo si renda visibile nel loro contenuto esoterico e parli agli uomini. Nell'arte delle icone, il sistema linguistico produce figure senza luogo, astratte, tra l'essere e il non-essere, e replicabili in ogni dove. È il piano bidimensionale che intercetta i segni che stanno in una "quarta dimensione", sostiene Florenskij, e disegnano figure mediante la *prospettiva rovesciata* nella quale le linee prospettiche convergono verso l'osservatore. Ciascuna parte dell'immagine esprime il tempo che racchiude nell'istante il succedersi della visione. Nell'architettura delle città del Medioevo, tale raffigurazione dello spazio è replicata mediante gli allineamenti che convergono sui concetti d'angolo degli edifici che, scrive René Guénon, "dichiarano valori sociali e di sacralità, segnalati sovente da edicole, stemmi araldici, fontanelle, di una *civitas terrena*" (GUÉNON 1990, 247), mentre "per i grandi tracciati si usava una fune... e strumenti di allineamento visivo" (VILLARD DE HONNECOURT 1988, 48).

Le antiche chiese e monasteri nella Russia, recintati da corpi di fabbrica per l'ospitalità a pellegrini e viandanti, sono cittadelle alle quali si accede da un portale che solitamente è detto "Porta del Paradiso". Essi trascendono ogni luogo e non fanno distinzione alcuna tra essere situati nella città o in un Territorio dove si confondono le terre coltivate con quelle occupate dalle foreste, dalle paludi e dai grandi fiumi. Le loro cupole e guglie dorate, sono come fiamme di candele che orientano i pellegrini e i mercanti nei loro itinerari da San Pietroburgo a Novgorod, sulla strada per Costantinopoli. Sono stazioni di sosta e di preghiera che dichiarano la dimensione nomade incarnata nella cultura giudaico-cristiana. Lungo questi itinerari, le icone della Madre col Bambino vengono venerate nei luoghi di transito dette: *Odighitria*, ossia "*Colei che indica il cammino*" (TRADIGO 2020). Giovanni Lami sostiene che in antico S. Maria in Campidoglio, nel Mercato vecchio di Firenze, era detta S. Maria Odighitria per via di quella icona venerata in Costantinopoli.

In questa dimensione del transitare, anche il tappeto degli arabi per la preghiera, che isola dalle impurità della terra, è un luogo in assenza di luogo che nelle fiabe orientali si trasfigura in un sorprendente tappeto volante; un magico strumento,

un *tempio itinerante* orientato sull'asse cosmico. Nell'intrecciare le astratte geometrie e nel trasmutare delle forme simboliche di una natura celeste, l'arabesco islamico vuole rappresentare il *caos originario* che è il mito della creazione e metafora della natura.

Il vestibolo che dà accesso alla Moschea simboleggia la *caverna cosmica* e, più oltre, si dischiude lo spazio della preghiera punteggiato da innumerevoli colonne. È la selva in cui il perdersi è uno smarrimento che favorisce l'ascesi e nella cupola piccole finestrelle sono punti luminosi, come si fosse spalancato dinanzi a noi lo spettacolo del firmamento.

L'estasi prodotta dalle forze di una natura divinizzata è appartenuta a tutte le civiltà, come la sacralità riposta sulla montagna. Nell'antica Grecia, Cecropia era la sede del Palazzo del re Cecrope su quel monte che diverrà l'Acropoli ateniese e in questo luogo prendevano parte le famiglie gentilizie rappresentanti le comunità di campagna. Ciascuna di queste offriva sacrifici a una propria divinità olimpica, ma tuttavia il culto di Athena venerata a Cecropia si diffuse in tutta l'Attica, scrive Fustel de Coulanges citando Tucidide (FUSTEL DE COULANGES 1972, 152).

Le comunità che afferivano a quel *distretto* strinsero un accordo federativo e individuarono un luogo esterno alla base della roccia dell'Acropoli intorno all'VIII secolo a.C. L'area venne recintata con una palizzata lignea e di forma circolare, al cui interno fu collocata l'Agorà della città di Atene che in quel tempo non era ancora abitata. In questo luogo estraneo, forse marginale, un tempo si riunivano gli anziani saggi, probabilmente sotto un olmo - una pianta sacra associata alla divinità del sogno e della predizione del futuro. Con l'edificazione del *Bouleterion* e dell'*Areopago*, si comincia a definire l'idea di Città che, esercitando un dominio su quella Terra, istituisce la nozione di Territorio (AMPOLO 1980; MADDOLI 1981, 71-92; DELEUZE, GUATTARI 1993).

La città, nella storia delle più antiche comunità, è ruralizzata. In Grecia è dominio dei *demos* di campagna e la città sarà il suo territorio, il "territorio della campagna". Quando la città verrà abitata, in un primo tempo contadini e pastori vivono all'interno del recinto urbano, ma in seguito avviene un processo di deruralizzazione della città per territorializzare la campagna. Le riforme di Clistene, nel VI secolo a.C., rappresentano il consolidarsi di questo passaggio nell'affermare la città come *polis*. Coloro che nascono nella famiglia patriarcale e hanno dimora nei *demi*, divengono membri della fratria; poi, all'età di diciotto anni, previo giuramento, è dichiarata la loro appartenenza alla città (FUSTEL DE COULANGES 1972, 232).

Dunque, il Territorio si afferma come dominio soggettivo sulla Terra, ma una volta che viene meno un controllo civile ed etico della comunità urbana, si assiste a un processo inverso di *deteritorializzazione*, così che il Territorio torna a essere Terra, scrive Deleuze e spesso è una terra marginale, una Terra desertificata.

Nei rilevamenti archeologici, documentati da Mario Coppa, l'Atene del V secolo verrà dotata di mura che si raccordano con quelle dell'Acropoli e, al tempo di Pericle, verranno prolungate fino a incorporare i Porti del Pireo, di Zea e quello militare di Munichia (COPPA 1968). La configurazione della città antica ha preso, perciò, forma sulla base produttiva rurale. In Italia, nell'epoca della colonizzazione della Magna Grecia come nel Metaponto-Eraclea, i villaggi vengono impiantati su un disegno del suolo; un agro dove il taglio dei campi ha una forma stretta e allungata. Il riferimento è alle leggi Licinie-Sestie sulla misura dei campi (367 a.C. nel Metaponto). I lotti insediativi ricavati all'interno di tale modulazione dei campi, sono detti *Insule* (COPPA 1968, 1013-1015).

Nelle città etrusche invece, i siti sono ancorati alle linee dei crinali secondari nelle colline derivate dal crinale appenninico; sono macrostrutture naturali su cui i circuiti delle mura “ciclopiche” di Fiesole, Volterra, Cortona, Chiusi e altre, delimitano un’area molto più vasta di quella urbana, a dimostrazione che la città, alle sue origini, incorpora pezzi di campagna. Ma la base sociale gentilizia, rigorosamente legata alla discendenza della stirpe, in Grecia e presso gli Etruschi, fu la causa del declino delle loro città.

La *civitas* romana era fondata su un principio inclusivo di stato giuridico che garantiva invece accoglienza e libertà alle moltitudini dei popoli annessi a Roma. L’appartenenza alla città era regolata dal *diritto di cittadinanza* distinto dal luogo di nascita, che è *diritto naturale*, e questa convivenza di stirpi e di credi religiosi costituì la fonte di un’egemonia politica e culturale che si diffuse in tutto l’Impero. Con Adriano e poi con Marco Aurelio, l’amministrazione dello Stato cominciò a concedere autonomia alle città degli Stati sottomessi fino ad assumere una forma federale (PALMA 2020, 27).

2. Il luogo nella sua esistenza liminare

Nella Roma antica il limite tra la città e la campagna non è più solo il confine delle mura, ma tra queste due realtà spaziali si distende il *suburbio*. I templi della città non sono più sull’Acropoli, dalla quale osservare una distanza dagli uomini e ai quali parlare mediante gli oracoli e gli indovini, ma vengono edificati in mezzo agli uomini. Il tempio urbano, ci informa Vitruvio, doveva essere costruito presso il Foro su un podio sopraelevato perché da quell’altura si potesse guardare oltre le mura. Il tempio di Marte doveva trovarsi ai margini esterni della città, il tempio di Venere era situato in prossimità del porto marittimo o fluviale e quello di Cerere, dea delle messi, in un luogo della campagna dove si effettuavano le feste di ringraziamento per il raccolto (VITRUVIO DI POLLONE 1999, 55).

A Firenze il tempio Capitolino (nel medioevo Santa Maria in Campidoglio) era rialzato di ben quarantasette gradini e il Campo Marzio, secondo Lapo da Castiglionchio, si sarebbe trovato in un luogo che anticamente si chiamava Camarte. Qui fu edificato un tempio dedicato a Marte a cielo aperto e nell’interno rimase per lungo tempo l’effigia del dio della guerra sulla sommità di una colonna. Pare che il tempio fosse stato di forma ottagonale e che sulle sue tracce sia stato edificato il Battistero (FRUGONI 2005; MANNI 1764). Per altri cronisti ed eruditi del Settecento, sarebbe stato invece in un luogo detto Villa Arnina (che si presume fosse nel sito dell’*umbilicus*), dove i grammatici romani tracciarono il cardo e il decumano dell’agro centuriato, nell’incrocio di via Tornabuoni con via della Spada (CENSINI 2017, 83, 92-98).

Il luogo, fin dall’antichità, è stato sempre definito come un’unità spaziale la cui determinazione è derivata da sezioni di piani che riducono l’infinità a porzioni dello spazio e ne costituiscono il “limite”. Nella definizione classica, l’*àpeiron* è l’indeterminato infinito, a cui s’interpone una superficie limite, il *péras*, che lo separa dal *locus*; uno spazio che accoglie e protegge. Tuttavia, tale limite è soggetto a un’alterità di ciò che separa la città dal territorio. Si potrebbe dire che il limite è piuttosto una “soglia” che mette in relazione, non solo due estensioni fisiche, ma anche due mondi, uno sensibile e l’altro soprasensibile. In tal caso la trasformazione avviene tra due dimensioni, ossia una vera e propria trasfigurazione, come quando attraversiamo la soglia del portale di una cattedrale gotica (la *porta coeli*), ci si immerge in un altro spazio e la luce che attraversa le vetrate colorate ci avvolge in una inaspettata dimensione che è metafora della luce divina e dell’armonia cosmica. Ma questa percezione di attraversare quel limite, ci inoltra in un mondo altro; un’avventura nell’andare oltre, in una dimensione metafisica.

In Oriente molte città erano ricordate per questa loro esistenza liminare. Mada'in Salih, tra il Tigri e l'altopiano iranico lungo le rotte per il Golfo Persico, fu detta "Soglia d'Asia". Babilonia, erede della distrutta Babele, era ricordata come "Porta di Dio" e Costantinopoli, punto di passaggio del Bosforo era nominata "Sublime porta ottomana" (MASSIGNON 2013, 103-104).

Nella cristianità quel limite urbano è stato abitato dai complessi vescovili. La cattedrale di Trani costruita nell'XI secolo e dedicata dal vescovo di Bisanzio a Nicola, un pellegrino greco, dominava sul porto che era regolato dai primi statuti marittimi che si ricordi. La prima cattedrale di Genova dedicata a San Siro affacciava sul mare ed era esterna alle mura della *Civitas*, e quella di Pisa venne costruita sulle rovine di una chiesa più antica dedicata alla martire palestinese Santa Reparata, alla confluenza dei fiumi Arno e Auser (Serchio) dove esisteva uno dei porti della Repubblica marinara. Queste cattedrali non solo sono state costruite in un sito che è il limite tra la città e un territorio illimitato che sia il mare o un'estensione terrestre, ma anche in relazione ai più importanti itinerari commerciali e di pellegrinaggio. Nella Firenze medievale, al tempo del Vescovo Zanobi nel IV secolo, la Cattedrale era la chiesa di San Lorenzo. Fondata dal vescovo Ambrogio di Milano, si trovava esterna alle mura di epoca romana e lungo il cardo massimo territoriale di raccordo tra la Cassia Nuova e la Cassia Antica. Ma una seconda cattedrale era la chiesa di San Salvatore sulle cui rovine fu costruita nel VI secolo la chiesa dedicata a Santa Reparata. Questo sito era esterno alle mura bizantine e poi a quelle carolingie, allorché quelle romane erano in rovina. Ambedue le cattedrali hanno abitato per lungo tempo questo confine tra la *Civitas* e il *Territorio della rivelazione*. Il suburbio di epoca romana, come lo descrive Giovanni Lami, comprendeva il Campo Marzio e il Monte Regis sul colle di San Miniato. Ma agli inizi del secolo XI, il Vescovo Ildebrando, insieme al progetto di rifacimento della basilica di San Miniato, persegue l'idea di edificare una nuova cattedrale intitolata a San Giovanni proprio su quel Monte Regis che era di proprietà imperiale fin dal tempo di Carlo Magno. Sarebbe stata una *Acropoli Vescovile* che avrebbe dominato sulla città e sul suo territorio. Il progetto tuttavia non ebbe esito, ma avrebbe certamente costituito un rovesciamento nell'immagine di Firenze negli anni a venire (CARDINI 1994).

Agli inizi del XV secolo, in quel confine della città delineato nel 1280 dalle mura di Arnolfo di Cambio, si è inserito un altro limite che ha attraversato il corpo urbano tra la città medievale e la città ideale dell'Umanesimo. Nella rappresentazione di Firenze di Stefano Bonsignori alla fine del '500, i nuovi confini della città sono disegnati nei vuoti urbani, sulle rovine delle antiche mura. Ne abbiamo un ricordo nelle lamentele per il disagio dell'abbate della Badia Fiorentina alla fine del '300.

Le trasformazioni di Cosimo I ridisegnano il perimetro in corrispondenza di piazze, slarghi e incroci di vie dove vennero erette colonne celebrative che hanno segnalato l'itinerario del corteo principesco in occasione di eventi e cerimonie. Una colonna in piazza San Marco presso i giardini medicei indica il termine della città alla fine di Via larga. La colonna al Prato, arretrata rispetto alla Porta, mostrava le *virtù delle arti* della città e indicava il vero accesso per i principi, i loro ospiti e dignitari. Il corteo proseguiva per il lungarno fino alla piazza Santa Trinita dove una colonna celebra la *giustizia*. Di qui si dà inizio al perimetro più interno ovvero all'itinerario seguito dal corteo principesco che ricalca le tracce delle mura di epoca romana. Dalla via de' Tornabuoni, antica via de' Legnaioli, al Canto dei Carnesecchi, si andava in Duomo dove una seconda colonna in piazza San Giovanni ricorda il miracolo di San Zanobi dell'albero fiorito; poi il corteo proseguiva per via del Proconsolo fino a Palazzo Vecchio.

In Oltrarno invece, la colonna in piazza San Felice doveva celebrare la pace con Siena e, insieme a quella di piazza Santa Felicità che ricorda la vittoria della fede cattolica sull'eresia ariana, segnavano l'allineamento della via Guicciardini sulla traccia delle mura comunali. Il nuovo limite non è più una barriera, ma una "soglia" che stabilisce un'intersezione tra le due città e una diversa relazione tra il suburbio e il Territorio. Leon Battista Alberti, nel suo "De re aedificatoria" tratta della città ducale come sistema di fortificazioni e percorsi aerei che si sovrappongono alla città, in modo che "il Tiranno possa sorvegliare il suo popolo". Una città nella città che somiglia molto alla Firenze medicea con le sue fortezze e il corridoio Vasariano che collega in quota il Palazzo della Signoria con Palazzo Pitti. È l'immagine di una città capitale dello Stato mediceo che si prende cura del suo territorio e in particolare di quello fluviale con numerose opere sulle rive dell'Arno e nelle anse fluviali, per assicurare la navigazione e raggiungere lo scalo marittimo di Livorno.

3. Il divenire della Città-Metropoli

Nell'etimologia classica *Metropolis* è la *città madre* e nei codici giustinianeï è indicata come *città matrice*. Nel tempo della colonizzazione della Ionia, ciascuna delle città manteneva il culto della divinità venerata nella città di origine. Il culto di Athena a Mileto aveva origine ad Atene e a Sparta. In quel tempo la "colonia" non era intesa come una città sottomessa alla città madre, ma era una *polis* autonoma che nondimeno incarnava frammenti di un sapere e di una vocazione della città di origine. Il concetto di Metropoli assume dunque una luce diversa, è una Città Matrice che ha piuttosto la dimensione, di una Metropoli trans-territoriale. Talete dice che a Mileto dominava uno spirito universale e molteplice, "un'alternanza di mescolanze e di separazioni, di varietà di movimento e ritmo", per via delle attività portuali e industriali: nella tessitura, nella ceramica e negli stretti rapporti commerciali con Corinto (TOYNBEE 1967, 56-57, 77).

Alcune analogie legano questa esperienza di una città costruita in una forma atopica alla Metropoli moderna. Infatti, il modello ippodameo, basato su un sistema modulare, è replicabile dappertutto e per questo Mileto fu detta "Metropolis coloniae".

Nell'Europa dell'800, in una prima fase dell'industrializzazione, le città ruppero i confini delle vecchie mura e sulle loro rovine si insediarono le fabbriche manifatturiere, venendo a sostituire quella barriera con una "cintura industriale" che fungeva da interazione tra la città e la campagna. Nella seconda metà del secolo, le maggiori città capitale maturarono l'idea di un progetto urbanistico capace di sanare le contraddizioni interne al processo produttivo, prefigurando un fine dove si sarebbe realizzata una società armonica. Due tesi si dividevano nella soluzione dei conflitti incarnati nella vita della Metropoli: da un lato un'utopia che avrebbe rievocato la città ideale e dall'altro la consapevolezza che la nuova anima della città era lì, nei grandi flussi di popolazione tra la residenza e i luoghi di lavoro, nel tempo libero, fra l'anonimato della folla negli spazi pubblici e nei grandi spostamenti ferroviari e metropolitani. L'angoscia e la vita nervosa sono le patologie della vita metropolitana (SIMMEL 1995).

Parigi fu sicuramente punto di riferimento per una nuova Metropoli. Michel Foucault vede nei *grand-travaux* parigini un ritaglio dei luoghi dell'utopia materializzarsi in uno spazio reale. Sono "utopie situate", scrive Foucault, luoghi reali fuori da tutti i luoghi. Sono le etero-topie o etero-topologie, spazi altri che prendono sempre forme diverse e di uso temporaneo e di transito come le stazioni, gli alberghi, i collegi, villaggi per vacanze e altri. La nave è l'emblema di questo tipo di luoghi eterotopici.

L'estendersi delle urbanizzazioni in vaste periferie urbane senz'anima è la destituzione di ogni luogo per incarnare il principio di una Megalopoli che provoca spaesamento. Megalopoli in Arcadia, commentava Erodoto, era Terra dei Titani, divinità del caos e dell'informe. Tuttavia, un tale disorientamento che si manifesta come astrazione da qualsiasi luogo riconoscibile è pur sempre una estrema conseguenza di ciò che si celava tra le pieghe della Metropoli, tra essere qui in una dimensione identitaria che si contrae in un'esistenza dell'intimo, come nel "Metaverso" e, al contempo nell'essere trascinati in un altrove indefinibile.

Viviamo oggi la dimensione del digitale che, da un lato, cancella ogni relazione perché tutto è connessione in uno spazio infinito e in un tempo istantaneo; dall'altro, induce a una comunicazione senza spostamento. Quale visione di città e di territorio si prospetta, una volta dissolti quei confini prestabiliti che ci avevano rassicurato? È forse quella dagli alti grattacieli autoreferenziali e dai quartieri residenziali protetti dove si vive in un'auto-detenzione? In questa nuova epoca, il nuovo modo di lavorare in *smart working* ci dice di questa condizione sedentaria a fronte di una percezione cosmica della realtà dove l'uomo, come un Prometeo, si trova ai margini del mondo e non ha più una patria. Marguerite Yourcenar fa dire all'Imperatore Adriano: "sono un Ulisse senz'altra Itaca che quella interiore... non ho mai avuto la sensazione di appartenere a nessun luogo, neppure nella mia dilettezzissima Atene, neppure a Roma. Straniero dappertutto" (YOURCENAR 1988, 118).

A differenza della Metropoli ottocentesca nella quale si afferma un'*utopia situata*, in una nuova idea di Città-Metropoli i luoghi si pongono ora come spazi de-situati o a-topici. Scrive Simone Weil: è "essere radicati in assenza di luogo e afferrare lo spazio in tutte le sue estensioni" (WEIL 1985, 252).

Sotto questo suolo si disvelano inediti paesaggi e antiche civiltà sepolte; un'archeologia da riabitare com'era stato nel Rinascimento, insieme a quegli spazi negati, marginalizzati e deterritorializzati. Sopra queste terre, si dischiude tuttavia un nuovo firmamento. Paul Virilio immagina si possa realizzare intorno alla Terra un "anello di collisione" che produca la "splendida luce" di fotoni spinti da un acceleratore di particelle, sperimentato in laboratorio dal CERN, ma trasferito nello spazio satellitare. Assisteremo allo stupore di un'alba e di un tramonto sublimali; una misura del tempo e della luce che non dipenderà più dal sole (VIRILIO 2008, 59).

Tali inaspettate prospettive stimolano il desiderio di oltrepassare quel limite di spazio-tempo per avventurarsi in altre dimensioni. In un'epoca di spostamenti sempre più velocizzati che dischiudono la visione di altri territori, le periferie allora perderebbero la loro marginalità rispetto ai centri urbani, perché ora la dimensione *extra-territoriale* sarà quella che governerà la rappresentazione di una Città-Terra; una città cosmopolita che, secondo Ricci, avrebbe espresso un diverso principio urbanistico (MASINI 2019, 32-35).

Un nuovo approccio teorico, dunque, che dia fondamento al "pro-getto"; un'attività in grado di aprire una visione dell'abitare tramite quei confini che sono sempre stati attraversati, cancellati, ridisegnati, nell'attesa rivelazione di una città che preveda un riposizionamento dell'uomo nell'universo del sapere e l'incarnazione di un neo-umanesimo.

Riferimenti

- AMPOLO C. (1980), *La città antica*, Laterza, Bari.
 CARDINI F. (1994), *Le radici cristiane di Firenze*, Alinea, Firenze.
 CENSINI G.F. (2017), *Firenze lungo i sentieri dell'immaginario*, Aracne, Roma.

- COPPA M. (1968), *Storia dell'urbanistica dalle origini all'ellenismo*, Einaudi, Torino.
- CORBIN E. (2002), *Corpo spirituale e Terra celeste*, Adelphi, Milano.
- DELEUZE G., GUATTARI F. (1993), *Millepiani*, Multhipla edizioni, Milano.
- FRUGONI C. (2005), *Il Villani illustrato*, Le Lettere, Firenze.
- FUSTEL DE COULANGES N.D. (1972), *La città antica*, Vallecchi, Firenze.
- GUENON R. (1990), *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano.
- KANT I. (1970), *Critica del giudizio*, Laterza, Bari.
- MADDOLI G. (1981), *La civiltà micenea*, Laterza, Bari.
- MANNI D.M. (1764), *Principi della religione cristiana*, Stamperia di Pietro Gaetano Viviani, Firenze.
- MASSIGNON L. (2013), *La parola data*, Adelphi, Milano.
- MASINI L.V. (2019, a cura di), *Leonardo Ricci. Progetti di un'architettura per l'uomo del futuro. Un libro perduto e ritrovato 1967-2019*, Gli Ori, Firenze.
- PALMA A. (2020), *Civitas romana e civitas mundi*, Giappichelli, Roma.
- SIMMEL G. (1995), *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- TOYNBEE A. (1967), *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino.
- TRADIGO A. (2020), *Icone e Santi d'Oriente*, Mimep Docete, Pessano con Bornago.
- VILLARD DE HONNECOURT (1988), *Disegni dal taccuino*, JacaBook, Milano.
- VIRILIO P. (2008), *L'Università del disastro*, Raffaello Cortina, Milano.
- VITRUVIO DI POLLIONE M. (1999), *De Architectura L.I, VII*, Edizioni Studio, Roma.
- WEIL S. (1985), *Quaderni, Vol. II*, Adelphi, Milano.
- YOURCENAR M. (1988), *Memorie di Adriano*, Einaudi, Torino.

Gian Franco Censini, graduated from the Istituto Universitario di Architettura Venezia, worked as a researcher and lecturer at the Faculty of Architecture of Florence, teaching Urban Planning and Environmental Design. He also carried out an extensive planning activity at different scales.

Gian Franco Censini, laureato presso l'Istituto Universitario di Architettura Venezia, è stato ricercatore e docente presso la Facoltà di Architettura di Firenze per l'insegnamento di Urbanistica e Progettazione Ambientale. Ha inoltre svolto un'intensa attività di redazione di piani alle diverse scale.