

ASCESA E DECLINO DELLA CITTÀ EUROPEA

Marco Romano

Indice

1	<i>Il mio sguardo</i>
3	<i>Evoluzione di una forma mentis</i>
6	<i>I caratteri fondamentali della città europea</i>
24	<i>Prima contraddizione: civitas e urbs, utilitas et decus</i>
32	<i>Seconda contraddizione: città e Stato</i>
59	<i>Terza contraddizione: cittadini e città</i>
70	<i>Quarta contraddizione: civitas egualitaria e urbs gerarchica</i>
78	<i>Quinta contraddizione: antico e moderno</i>
84	<i>Sesta contraddizione: città e campagna</i>
89	<i>Settima contraddizione: noi e gli altri</i>
103	<i>Conclusione</i>

Il mio sguardo

Per quanto ciò possa apparire bizzarro nell'introdurre questo volume di un'opera concernente la *Storia della cultura italiana*, chi scrive non è uno storico, non ha la padronanza del campo disciplinare degli storici né conosce i loro strumenti, l'esplorazione degli archivi e la decifrazione dei manoscritti. Sono soltanto un architetto, che ha progettato scuole ospedali case e il piano regolatore di qualche città ma ha anche insegnato per quarant'anni "urbanistica", e proprio in questa veste ho dovuto prendere atto che, se un Sindaco volenteroso mi avesse chiesto di progettargli bella la sua città, l'intero *corpus* delle mie conoscenze – quelle che insegnavo agli studenti nel mio corso universitario – non sarebbe stato in grado di aiutarmi, non esiste una letteratura che consenta di disegnare su basi solide e condivise una bella città.

L'urbanistica contemporanea insiste sull'efficienza che sarebbe conseguibile con un buon piano regolatore, di come sarebbe più facile vivere in una città con le sue cose disposte secondo i principi razionali della disciplina, dove gli abitanti sarebbero felici delle sue ben distribuite aree verdi e delle sue strade veloci per andare da casa al lavoro: ma della bellezza niente, nessuno sa dire. Eppure per secoli noi europei abbiamo cercato in tutti i modi che le nostre città fossero belle, mille anni fa i Comuni decidevano in nome dell'utilità ma anche del decoro, *utilitas et decus*, e oggi ancora, prese le distanze dai disastrosi quartieri costruiti negli ultimi cinquant'anni – sul loro disastro tutti concordano, persino chi li ha

progettati – andiamo a lustrarci gli occhi nelle città antiche, affascinati dopotutto dalla loro bellezza e sempre più spesso lasciamo i soleggiati casamenti della città moderna per ritrovare un conforto tra le loro mura.

Per rispondere a questa domanda gli architetti del Novecento hanno sostenuto che in se stessa l'efficienza, la rispondenza appunto alle sue funzioni, costituisse il nocciolo di una vera ed essenziale bellezza della città – e forse di ogni manufatto – scevra di un decoro superfluo e quindi falso, ma hanno anche sostenuto che la bellezza di una rigorosa funzionalità fosse congruente con il rigore estetico delle avanguardie artistiche contemporanee, e come le avanguardie andavano elaborando una visione estetica nuova che tendeva a ricorrere all'astrazione figurativa così nella città dovesse venire messa in campo una visione altrettanto astratta, e come dai quadri e dalle statue andava cancellata la riconoscibilità delle figure così dalle città dovessero scomparire tutte quelle cose che avevano costituito gli elementi fondativi della sua bellezza – le passeggiate e i *boulevard*, le strade principali e quelle monumentali, le lunghe prospettive trionfali e le piazze chiuse – in effetti cancellate dalle futuristiche prospettive della *Ville radieuse* di Le Corbusier o della *Grosstadt* di Ludwig Hilberseimer.

Tuttavia, mentre una qualsiasi nuova forma di espressione artistica è legittima – dalla “maniera moderna” del Pontormo e di Rosso Fiorentino ai quadri luminosi degli impressionisti – anche se coltivata e condivisa soltanto da pochi estimatori, la città deve venire apprezzata da tutti i cittadini, e dunque la sua bellezza non può venire fondata su un linguaggio estetico nuovo leggibile soltanto da pochi ma deve per sua natura essere comprensibile – proprio come il linguaggio verbale – da tutti i cittadini.

Dunque dovevo capire quali fossero gli elementi linguistici che fondano la nostra comune percezione estetica delle città, il nostro giudicarle belle o brutte, e poiché un linguaggio viene consolidato nel tempo era nel tempo che dovevo risalire, e se qualcuno avesse sostenuto che questo privilegiare la comprensione del passato fosse un atteggiamento rinunciatario e in definitiva antimoderno – come voler evocare le carrozze in un mondo di automobili – era facile replicare sottolineando come dopotutto i sindaci delle città europee contemporanee, quando vogliono renderle più belle e più gradite, ricorrono a nuovi musei o a nuove biblioteche o a nuovi teatri o a nuove porte, insomma a tutto quell'armamentario la cui invenzione risale in larga misura a parecchi secoli orsono ma che continua a venire condiviso dai loro cittadini, sicché non si capisce perché non si dovrebbe fare altrettanto per la città intera, che di questo armamentario è in definitiva stata per secoli l'*humus* e il depositario.

Risalire indietro nel tempo, dunque, per individuare i termini del giudizio estetico sulla città europea: ma fino a quando? Ed ecco che, a partire dagli elementi di giudizio dei nostri contemporanei – quelli del resto rispecchiati dalle guide turistiche e dal discorso comune – e seguendone le tracce nei memorialisti e nei documenti più antichi, questi termini sono emersi fin dagli albori del secondo millennio e ricorrono quasi inalterati fino a oggi, mentre più lontano, nella civiltà

antica dei greci e dei romani, incontriamo forme e criteri estetici solo in parte coincidenti con quelli dei dieci secoli più recenti.

Se ci immedesimiamo nell'animo delle persone che in questo millennio ci hanno preceduto rintracciamo nel loro modo di pensare la città i medesimi atteggiamenti nostri, così consueti da esserne inconsapevoli, che fanno parte della nostra *forma mentis*. E del resto che molti aspetti, soprattutto appunto mentali, della nostra società appaiano da secoli inalterati è oggi opinione diffusa e molti sostengono che sotto questo profilo sia da secoli sempre la medesima. Sicché, risalito nel tempo fino agli albori del nostro millennio e delle nostre città, sono riuscito a dare una risposta al problema che come architetto mi ponevo, come fosse possibile disegnare una bella città: i principi estetici della città europea sono da quaranta generazioni sempre i medesimi ed è dunque ad essi che dobbiamo ricorrere per progettare quanto la nostra generazione è oggi chiamata a fare.

Ma, ecco, questa prospettiva di ripristinare i termini dello linguaggio estetico consolidato e diffuso fino a cinquant'anni fa sottintende la fiducia nella sopravvivenza della nostra società nei suoi medesimi essenziali termini: e se invece fossimo alla vigilia di una radicale trasformazione verso un futuro privo di radici nel nostro passato, proprio come quando Giuliano tentò vanamente di ripristinare il mondo classico della romanità di fronte al dilagare dell'erosione cristiana? quando l'interdetto dei padri della chiesa rese deserti gli anfiteatri, i teatri, le terme, le agorà, e le città meravigliose costruite nel corso di mille anni divennero fantastiche e insignificanti rovine tra le quali annidare qualche casa e qualche monastero.

Evoluzione di una forma mentis

La constatazione di una sostanziale permanenza della *forma mentis* degli europei nel corso di queste quaranta generazioni è in qualche modo sorprendente, per quanti almeno hanno familiarità con una visione sostanzialmente evoluzionista della storia, soprattutto con quell'idea di progresso che – seppure evocata fin nei primi secoli di questo millennio da Giovanni di Salisbury e in seguito da Bernardo di Chartres – ha preso piede a partire dal Seicento, alimentata dal cammino chiaramente cumulativo della scienza e consolidata poi nel corso del Settecento, una prospettiva di progresso che ha d'altronde lo sfondo pervasivo dell'escatologia giudaico-cristiana e negli ultimi duecento anni dell'evoluzionismo di Lamarck e di Darwin. Sembra infatti, in questa prospettiva, quasi appunto sorprendente che codesto progresso non sia consistito proprio nel miglioramento del nostro modo di pensare e non soltanto nel progresso materiale – anche se già Condorcet nelle carceri della rivoluzione francese di questo progresso dello spirito era poco convinto e ancora meno lo era Adorno dopo l'Olocausto.

D'altra parte la nozione della *long durée* messa in campo da Braudel e la susseguente constatazione che sotto la superficie di quegli eventi che abbiamo imparato a scuola - le battaglie e le guerre, le scoperte e le invenzioni - e che

costituiscono l'esito delle ricerche storiche classiche sul nostro passato, la nostra *forma mentis* sia rimasta sostanzialmente stabile, come suggerisce del resto anche Le Goff, ha a sua volta trovato un conforto nella concezione contemporanea dell'evoluzionismo biologico.

Se è vero che occorre prendere sempre le distanze dalle analogie e procedere con cautela nella loro trasposizione da un campo disciplinare a un altro, certo il quadro contemporaneo dell'evoluzionismo biologico – cui questa opera storica è ispirata – che la modificazione delle specie non sia graduale ma sia l'esito di mutazioni genetiche casuali, ha in un certo senso corroborato questa concezione di una permanenza della *forma mentis*, suggerendo che forse anche la civiltà umana proceda con improvvise mutazioni che danno luogo a società nuove – caratterizzate appunto dalla permanenza nel tempo di specifici e caratteristici modi di pensare – a loro volta destinate a sopravvivere per secoli per poi scomparire rapidamente, sostituite da altre, sicché il paesaggio della cultura umana di questi ultimi pochi millenni che conosciamo sembra meno disegnato con una direzione e più a ondivaghe macchie di leopardo.

Dopotutto gli egiziani hanno continuato a costruire per tremila anni i medesimi templi per le medesime divinità, così come i greci e i romani per mille anni, mentre le società che li hanno seguiti non sono percepibili come un loro seguito evidente e diretto, né Carlomagno né Maometto – le due civiltà che si confrontano da dodici secoli sulle opposte sponde del Mediterraneo – sono vistosamente debitorici di codesti loro antenati, di quelle specie fiorite un tempo prima di una radicale mutazione soprattutto spirituale, che dopotutto gli invasori barbari verranno convertiti al cristianesimo e molti dei popoli conquistati aderiranno all'Islam.

Se la cultura – nel significato di una *forma mentis* come quelle descritte dagli antropologi – procede, analogamente all'evoluzione delle specie, per successive mutazioni a scadenze millenarie, non sarà certo possibile prefigurare quali caratteristiche avrà la società successiva, frutto di una mutazione radicale, ma possiamo forse rintracciare l'*humus* propizio a questa mutazione all'interno stesso della nostra cultura, nelle sue inquietudini anziché nelle sue costanti.

La nostra consuetudine, radicata nel riduzionismo positivista, privilegia, nel descrivere una società, le sue caratteristiche più rilevanti, assumendo come tali – per così dire – i comportamenti più frequenti rilevabili nell'intorno massimo di una curva gaussiana e trascurando quelli marginali. Ma al contrario, se vogliamo intendere meglio il fervore che prepara le mutazioni, saranno proprio questi comportamenti marginali, le tensioni che generano, a costituire il tessuto delle inquietudini foriere del mutamento: forse la cultura di una società non è tanto definita dalle sue caratteristiche positive – pure rilevanti - ma nella prospettiva della sua mutazione soprattutto dai conflitti endemici che quelle stesse caratteristiche positive generano.

Queste frange laterali non costituiscono infatti soltanto una dispersione statistica – come nella gaussiana vera residui trascurabili nella misurazione dei fenomeni

naturali – sono al contrario il nerbo di una lancinante dialettica, di una serie di contraddizioni che la permeano irrimediabilmente, tra le quali oscilla il pendolo dei nostri comportamenti e che possono prevalere, ora l’una ora l’altra, mostrando come forse le cose non stiano come immaginiamo, come forse la nostra società – forse ogni altra società – sarebbe meglio rappresentabile con una curva rovesciata, fatta a U, dove ciò che noi interpretiamo come il suo nerbo è soltanto il residuo di una serie di contraddizioni in un momentaneo equilibrio, seme tuttavia di una possibile mutazione che darà luogo a un’altra società, dove questo equilibrio sarà rotto e quelle medesime contraddizioni perderanno semplicemente di senso.

L’evoluzione della nostra cultura e della nostra civiltà – la sua possibile mutazione - è in qualche misura frutto della nostra consapevole volontà, del nostro desiderio di mantenere vivi i duplici corni dei nostri dilemmi, piuttosto che la conseguenza di una qualche legge della storia – come pretendevano Comte o Marx – così come forse mi affascina più la visione di Lamarck, che sia stato il desiderio della giraffa ad allungarle il collo, piuttosto che l’arida ipotesi di Darwin di una mutazione prosperata perché erano rimaste sugli alberi soltanto le foglie più alte.

Se debbo ricorrere ad altre analogie biologiche, forse dobbiamo immaginare le vicende della nostra cultura nelle forme descritte da Ilya Prigogyne, non un ordine cristallino come quello evocato dal positivismo ma un ordine compensativo, un fluire continuo di *chance* di cambiamento, un fluire di informazioni in una serrata osmosi con l’ambiente circostante nel quale maturano cambiamenti che precipitano poi d’improvviso cumulati in una radicale mutazione.

E qui ricorre – altra analogia - la teoria delle catastrofi di Renè Thom, che rappresenta questi stati mutevoli su un disegno di coordinate cartesiane con una curva a S, dove a un medesimo valore sulle ascisse corrispondono due valori sulle ordinate, comportando la *chance* di un improvviso salto tra due stati: una concezione matematica corrispondente in un certo senso a quella biologica della mutazione.

Questo modo di vedere, di una cultura attraversata da conflitti strutturali che non potrebbero venire eliminati se non cancellando questa nostra società, non ha alcuna parentela con la concezione dialettica pervasiva da Hegel a Marx, proprio perché non dobbiamo attenderci alcuna sintesi, ma soltanto discernere le specifiche modalità con le quali si esprime.

La città, la cultura della città che descriveremo, non ha propriamente una “storia”, la successione di eventi che ne costituisce la trama non risponde a una *ratio* che costituisca il filo conduttore di una necessità, ma è soltanto la giustapposizione di punti di vista nell’ambito di una medesima e costante *forma mentis*, quella intrecciata alla città, la cui descrizione consiste da un lato nel profilo delle sue costanti – quei caratteri che la rendono tale – e dall’altro dall’intrico delle sue contraddizioni.

I caratteri fondamentali della città europea

Agli inizi del secondo millennio compare in Europa – quasi frutto di una imprescrutabile mutazione – una società fondata su un arcipelago di città la cui organizzazione sociale ha caratteristiche peculiari che daranno vita a una cultura urbana senza precedenti e senza l'eguale.

Nel IX e nel X secolo il regno carolingio era squassato da malattie endemiche, propiziate dalle ricorrenti carestie – a loro volta dovute a uno sfavorevole congiuntura del ciclo climatico secolare – e dalle continue scorrerie dei saraceni e degli ungheresi, mal contrastate da una gerarchia feudale sgangherata dalla povertà e dalla rottura dei suoi stessi vincoli di fedeltà al sovrano, posto che la legittimità dinastica della successione imperiale, cui erano dovuti, era a sua volta continuamente messa in discussione dall'intrigo delle parentele e delle loro ambizioni.

Le comunità locali vengono di fatto costrette ad arrangiarsi da loro medesime, a ripararsi come possono dalle scorrerie costruendo qualche ricetto, fortificato alla meglio, dove rifugiarsi dalle frequenti razzie e dove difendersi – che paradosso! – dalla prepotenza di nuovi signorotti, autoproclamatisi tali costruendo un castello, in perpetua guerra tra loro, cui la Chiesa cercherà di porre un freno proclamando la *pax christiana* e comminando scomuniche ai trasgressori.

Quando nel Mille il ciclo climatico migliorerà in tutto l'emisfero boreale le gerarchie feudali riprenderanno il loro vigore, nella lontana Cina e via via fino nella vicina Polonia, e anche in Europa gli Ottoni tenteranno di restaurare l'autorità imperiale: ma qui incontreranno la resistenza delle città maggiori, dove il sentimento della propria autonomia si era nei tempi oscuri dei secoli precedenti radicato.

Soprattutto nelle città italiane, più lontane dall'autorità germanica, la resistenza alle pretese imperiali trova un nerbo militare in un ceto di *milites*, spesso discendenti di antiche famiglie, addestrati in guerre ricorrenti che le contrappongono d'estate a quelle delle altre città vicine, alla cattura di prigionieri e alla pretesa di riscatti, e in una base sociale di artigiani e di mercanti che hanno ormai dato vita a comunità forti e consapevoli della propria dignità.

La forza militare dei *milites*, con i loro cavalli e le loro armature, era tuttavia efficace soltanto contro altre milizie a cavallo, non certo in un combattimento con il popolo negli stretti vicoli delle città, dove lo scontro era ridotto a pugni o a randelli e dove le spade non erano più vantaggiose dei coltelli, messi a disposizione dalla prestigiosa corporazione dei beccai. Sicché presto i ceti popolari, con le loro corporazioni, confinano i *milites* a un ruolo sempre più marginale ma tuttavia efficace nerbo di un esercito composto di cittadini comuni in grado di sconfiggere in campo aperto persino l'imperatore.

La *civitas* che ha preso così solido corpo ha caratteristiche del tutto nuove, senza riscontro in nessun'altra civiltà del passato e del mondo, una forma sociale caratteristica di tutti i centomila insediamenti europei, dal villaggio alla capitale – che di qui in avanti intenderemo tutti compresi nel solo e unico termine “città” – con alcune ben definite caratteristiche.

E' anzitutto una società aperta, della quale qualsiasi nuovo immigrato potrà chiedere di far parte, acquisendone tutti i diritti di cittadinanza.

In tutte le altre società l'appartenenza primaria delle persone socialmente riconosciute come tali era legata al sangue, era costituita dall'appartenenza a una *gens* o a un clan - talvolta connotati da una fede religiosa – cui non era possibile accedere se non per nascita, e persino della mitica *polis* greca erano poi cittadini a pieno titolo soltanto i discendenti dei fondatori, fuori i meteci e beninteso gli schiavi. Codeste aggregazioni famigliari costituivano l'élite socialmente e politicamente egemone attorno alla quale si addensavano poi gli altri abitanti della città, legati da rapporti di clientela o di semplice dipendenza, sullo sfondo di uno stuolo di *sans papier* che tuttavia vi sopravvivevano.

Nella *civitas* europea condizione essenziale della cittadinanza era invece il possesso di una casa e l'aver giurato fedeltà ai suoi statuti. Sono le medesime condizioni che ancora oggi vengono richieste a chi intenda trasferirsi da una città a un'altra, dove dovrà dare l'indirizzo della sua nuova abitazione – che un vigile urbano verrà poi di persona a verificare – e dovrà sottoscrivere il suo statuto: oggi con una semplice firma in calce a un modulo prestampato mentre un tempo il giuramento era rinnovato annualmente in una solenne cerimonia pubblica che confermava la *conjuratio*.

La condivisione dello statuto era la condizione morale essenziale per appartenere alla *civitas*, mentre il possesso della casa, che ne era la condizione materiale, costituiva una eredità della concezione dell'appartenenza collettiva costitutiva della società dei franchi, della quale ciascuno era membro riconosciuto in quanto titolare del possesso materiale di una terra e di una casa. Possesso peraltro ben distinto dalla proprietà: la terra era un dominio collettivo del popolo che il re – tale secondo la formula "sovranità del popolo per diritto naturale e autorità del re per diritto divino" – assegnava a chi ne avesse necessità, per coltivarla o per costruirvi la propria casa, ma che sarebbe ritornata nella disponibilità del sovrano quando le condizioni della concessione fossero decadute – perché nessuno coltivava più il campo o abitava la casa – possesso dunque costituito da un specifico diritto connesso all'uso per il quale era stato pubblicamente concesso.

Beninteso questo principio di una società aperta era poi sottoposto a condizioni e vessazioni come quelle che noi imponiamo oggi agli immigrati extracomunitari, qualche anno di residenza – allora come minimo un anno e un giorno, il tempo oltre il quale veniva a decadere ogni diritto altrui sulla persona, fosse ricercata da un'altra città per qualche reato o forse fuggita dalla servitù di qualche signore – e ovviamente l'aver un lavoro, anche qui presso un padrone già cittadino, nella bottega per esempio di un artigiano.

Questa caratteristica d'essere una società aperta faceva sì che nelle città, proprio come oggi, i cittadini autoctoni fossero spesso non più del cinquanta per cento: nel primo documento statistico che conosciamo, il registro di un villaggio inglese del Duecento, era autoctono solo il 15% della popolazione, ma da secoli tutti i dati ci confermano che quasi mai la percentuale indigena ha superato il 50% - nel 1376 i 3/5 dei cittadini di Avignone non erano nati lì, a Tolosa tra il 1350 e il 1450 solo il 27% degli apprendisti sono nati in città, a Valence tra il 1450 e il 1475 è il 50% della popolazione a rinnovarsi, tra il 1520 e il 1625 a Lione gli immigrati scendono sì, ma dal 60 al 55%, nel 1669 a Caen sono il 39% e tra il 1669 e il 1710 a Brest il 53% - arrivando di solito da paesi relativamente vicini ma talvolta, nelle città meno artigiane e più mercantili come la Rochelle, da molto distante.

Questa società aperta è poi una società mobile. Chi ne sia diventato cittadino lo è a pieno titolo, nel senso che può assumere tutte le cariche di rappresentanza politica, diventare amministratore di un ospedale o addirittura sindaco: ciò che gli si chiede è un comportamento generoso e un spirito di impegno civico ma soprattutto una attendibilità conseguita nell'esercitare con competenza il proprio lavoro.

E qui la *civitas* introduce una gerarchia di valori del tutto nuova. Nel mondo antico l'attività manuale e la maestria tecnica erano considerate irrilevanti, addirittura appropriate soprattutto a uno schiavo e segno di uno spirito servile, mentre il compito più nobile era la speculazione intellettuale, quella dei sapienti che suggerivano una risposta alla questione fondamentale dell'essere uomini, al senso del vivere con l'angoscia della propria morte: dunque a costoro Platone assegnava il ruolo di governare la sua repubblica immaginaria.

Per il cristianesimo invece gli uomini sono stati messi al mondo per guadagnarsi il paradiso con una vita conforme alle volontà divine, consistente nel rispettare i comandamenti e le prescrizioni della Chiesa, nel pregare Iddio e nel compiere i doveri del proprio *status*, a loro volta consistenti nello svolgere con cura il proprio lavoro, così nobilitato come missione terrena del cristiano, quale che esso sia.

La forma appropriata del lavoro di ciascuno era poi la nascita stessa a suggerirla. Come sosteneva Aimone di Auxerre ai tempi di Carlomagno, la società era stata suddivisa da Dio in tre gruppi, i contadini, i guerrieri e i sacerdoti, ciascuno dei quali avrebbe compiuto in maniera soddisfacente i propri doveri terreni adempiendo ai relativi compiti: *ora et labora*, sentenziava San Benedetto compendiando i principi della nuova etica del cristianesimo.

Questa legittimazione del lavoro avrà invece un esito clamoroso e dirompente nella *civitas* del Mille, dove la gamma dei mestieri comincia ad ampliarsi, dove compaiono artigiani e mercanti, un ceto del tutto nuovo che andrà affermandosi in Italia, spina nel fianco di un ordinamento feudale che ancora al tempo degli Ottoni, con Adalberone di Laon, e di Federico I con Ottone di Frisinga, continuava a condividere la tripartizione di Aimone di Auxerre.

Ora il compito di ciascuno non è più fissato per sempre dalla nascita in questa tripartizione, confinato in una sfera dove il progresso tecnico non ha alcuna rilevanza, ora la dimostrazione della propria competenza nel lavoro consiste nella capacità di aumentare la sua efficienza con accorgimenti tecnici che ne migliorino le procedure.

La propensione inventiva legittimata dall'apprezzamento sociale consegue progressivamente un successo vistoso, le novità si susseguono, i mulini ad acqua – conosciuti ma sottostimati dai romani – si diffondono dovunque e costituiscono una fonte di energia che promuove una produttività un tempo sconosciuta: non soltanto le donne, liberate dall'incombenza di dover macinare i grani, possono dedicarsi alla tessitura domestica e alla fabbricazione di quei panni che costituiranno la ricchezza di molte città, di Ypres e di Firenze, ma soprattutto vedremo proliferare le ferriere, dove mantici sempre più sofisticati e mossi dai mulini consentiranno il moltiplicarsi della produzione di ferro, quel ferro con il quale forgiare gli aratri per campi coltivati ora con sofisticate rotazioni agrarie ma anche i cannoni della guerra, il nerbo della potenza bellica degli eserciti e delle flotte alla conquista dell'India e dell'impero ottomano, davanti ai quali le difese tradizionali andranno sgretolandosi.

Al fondo dell'inferiorità tecnica di codesti paesi starà il fatto che le loro organizzazioni sociali erano chiuse: la competenza nel proprio mestiere non conseguiva un adeguato riconoscimento nella sfera sociale, sicché quando gli armieri milanesi verranno invitati in India per fabbricarvi i loro famosi fucili i soddisfacenti compensi monetari non attenuavano la difficoltà di inserirsi in una gerarchia sociale ingessata nelle caste.

Le innovazioni tecniche portano in primo piano il lavoro manuale, Ugo da San Vittore enumera e legittima le arti meccaniche accanto alle arti liberali del trivio e del quadrivio, il monaco Teofilo raccoglie nella sua *Schedula artium* il sapere artigiano e le corporazioni conseguono progressivamente il monopolio del potere politico della *civitas* – Dante Alighieri era iscritto all'arte degli speziali e fino al Novecento, con la *Rerum novarum* e con le dottrine del fascismo, lo Stato corporativo rimarrà lo sfondo di una società ideale – e l'ambito del progresso tecnico diventa lo sfondo della attendibilità personale dei cittadini.

A dominare lo spirito della *civitas* è la sfera dell'efficienza, misurata nei termini strumentali di economia di mezzi per conseguire uno scopo ben definito, quella che per l'artigiano ha a che vedere con una crescente perizia e per il mercante consiste - dirà Benedetto Cotrugli qualche secolo dopo – nel conoscere il passato, nel valutare bene le circostanze del presente e nel prevedere il futuro.

Questa mobilità della *civitas*, proprio come la sua apertura, è una condizione soprattutto di principio, perché siamo ben consapevoli che di fatto per un motivo o per l'altro – perché non abbiamo abbracciato subito la carriera politica, perché non abbiamo frequentato a suo tempo le scuole giuste – non diventeremo mai, pur avendone il diritto, presidenti della Repubblica: ma in ogni caso la libertà

economica consente a tutti l'accesso alla ricchezza e dunque a un corrispondente *status* sociale.

Tuttavia, accanto allo sviluppo tecnico, andava facendosi strada un'altra vistosa mutazione, quando la città diventerà progressivamente, nel suo insieme, *un'opera d'arte*, tale perché i suoi manufatti – le case e i temi collettivi – sono concepiti con una deliberata intenzione estetica. Come abbiamo ricordato all'inizio di queste note perché un qualche manufatto possa venire considerato un'opera d'arte occorre – è una condizione minima – un artista che l'abbia immaginata con una consapevole intenzione estetica e qualcun altro che la riconosca come tale, e l'*urbs* europea, la città fisica che materializza la *civitas*, è appunto l'esito di una deliberata volontà estetica dei suoi cittadini, espressa come individui nelle loro case e come intera cittadinanza nei suoi temi collettivi, dove i cittadini medesimi la riconoscono.

Se i cittadini sono tali perché hanno il possesso di una casa, il suo sito e la sua facciata diventeranno la manifestazione pubblica dello *status* di ciascuno: declinati i legami di consanguineità come fattore primario dell'appartenenza sociale la *civitas* è formata da famiglie singole, quelle di due genitori con i loro figli – salvaguardate da matrimoni tardivi - ciascuna delle quali dispone di una propria abitazione con una facciata sulla strada dove confrontarsi con le altre, quelle dei primi secoli scandite in lotti stretti quanto è lunga una trave di legno a sostenere il solaio del primo piano, sopra la bottega artigiana o forse a una stalla, poi in terreni più larghi, con palazzi di grandi mercanti o di grandi possidenti con le loro aziende, e infine – dopo l'invenzione della canna fumaria - in condomini che ospitano ai diversi piani più famiglie in appartamenti sovrapposti.

E la consapevolezza che il cittadino fosse, quasi in senso proprio, la sua casa sarà così radicata che nel corso delle lotte tra le fazioni nelle città italiane era d'uso abbattere quelle dei cittadini della fazione avversa mandati in esilio, per cancellare in maniera simbolica fin le minime tracce della loro cittadinanza intrise nei loro muri, maledicendo persino il terreno sul quale erano state costruite, come del resto ancora nel Seicento a Milano verrà demolita a furor di popolo la casa dell'untore, del povero Giangiacomo Mora.

Compaiono le decorazioni delle facciate, quelle delle case più povere costituite da esili modanature alle finestre – forse ingentilite da un vaso di fiori - e più consistenti intorno alle porte; nelle case più ricche da abbellimenti più elaborati, in antico costituiti da finestre incorniciate da rilievi, spesso in forma di bifora con una colonnetta, e da materiali pregiati; in seguito dai disegni più colti messi in campo dal revival classico del Quattrocento, tutto quell'apparato decorativo che siamo abituati a vedere e a valutare nel giustapporsi degli stili architettonici.

Nelle altre civiltà le case sono di solito introflesse, disposte intorno a una corte sulla quale prospettano le stanze di tutti i membri della famiglia – spesso allargata – e all'esterno presentano muri chiusi appena intonacati, proprio come li vediamo a Pompei o a Ercolano, nelle città dell'Islam o a Pechino.

Compaiono a Pechino, a rompere muri uniformi delle case, portali riccamente decorati e a Jaipur, in India, persino facciate quasi opulente: ma non per mostrare lo *status* liberamente raggiunto dai loro abitanti bensì il ruolo di controllo che il principe ha assegnato nel quartiere al clan che le abita, una magnificenza d'obbligo per connotarne l'autorità.

Rappresentare così il proprio *status* comporta in Europa, nelle famiglie più abbienti e ambiziose, una manifestazione di ricchezza, sicché fin dal Duecento lo sperpero nelle facciate delle case diventerà tema ricorrente delle omelie e delle reprimende dei predicatori e dei moralisti. Se volete meritare la vita eterna, sostiene Bernardino da Siena nel tardo Trecento, tutto quel denaro sarebbe assai meglio investito nell'elemosina ai poveri: a che giova dissiparlo su questa terra per uno scopo soltanto mondano?

Tuttavia quei medesimi moralisti sono poi consapevoli che la bellezza delle case è dopotutto anche costitutiva della bellezza della città, sicché un anonimo mercante genovese, che scrive le sue poesie nel tardo Duecento, recepisce codesta istanza rigorista e ne dedica una a bacchettare tanto inutile spesa; ma eccolo, incontrato a Brescia un mercante che gli aveva magnificato la bellezza delle case di Venezia, esaltare in un'altra ora l'opulenza di quelle genovesi, reputando la sua città per questo assai più bella delle altre.

Di fatto queste reprimende sembrano oggi più che altro un luogo comune, e se Lapo Mazzei rimprovererà al suo amico Francesco Datini, il mercante di Prato, d'aver speso tanto danaro nella sua casa, a noi questa dimora non pare, almeno dalle lettere che la descrivono, così sontuosa come il severo censore pretenderebbe.

In ogni caso Filarete, che scrive intorno alla metà del Quattrocento un suo trattato di architettura, la *Sforzinda*, liquida ormai l'intera faccenda con un duplice ragionamento: che la smania del murare, comune a tutti, è irrefrenabile proprio come l'amore, cosa sperimentata da chi li ha provati entrambi, e che alla fin fine dopo la costruzione di un palazzo la ricchezza della città è proprio la stessa di prima, e in più c'è il palazzo, distinguendo così le spese per cose caduche ed effimere da quelle per la bellezza stabile delle case: e nel dedicare il trattato a Cosimo dei Medici lo loda per aver edificato a Firenze un suo superbo palazzo in una larga e bella strada, legando insieme la casa e il suo sito.

Come Filarete stesso rileva, le case degli uomini sono tutte diverse tra loro perché è Dio stesso che ha disposto così, e neanche a espressamente volerlo sarebbe possibile il farle uguali perché non sono eguali gli uomini che le abitano, e se qualche volta in qualche paese per noi nuovo ci possono sembrare tali è solo perché non siamo in grado di valutarne le differenze, proprio come non siamo in grado di distinguere le facce dei montanari – oggi diremmo dei cinesi – che ci sembrano tutte simili tra loro.

E in effetti quando noi visitiamo oggi un centro storico ben mantenuto tendiamo a vederlo nel suo insieme come un corpo omogeneo e a rilevare la somiglianza delle

case fin quasi a ritenerle tutte eguali, manifesto segno di una mai esistita concordia civica di quei tempi lontani: ma in realtà le cose non stanno propriamente così. Le case ci sembrano tutte eguali perché non siamo più in grado di distinguere quelle differenze che ai contemporanei parevano evidenti, mentre noi a nostra volta siamo invece perfettamente in grado di distinguere nella nostra città una casa da un'altra perché abbiamo l'occhio assuefatto al significato della loro varietà, proprio come siamo in grado di distinguere la qualità e il gusto di un vestito e mai supporremo che i *sari* delle donne indiane, nei loro colori sgargianti se non proprio gli stessi certo per noi intercambiabili, abbiano significati diversi che una signora locale non avrà difficoltà a spiegarvi.

La facciata della casa non mostra soltanto la ricchezza ma anche l'atteggiamento morale del suo possessore, perché da un lato l'attendibilità che ci si ripromette di conseguire con il suo aspetto esteriore comporta un certo grado di adesione ai modelli estetici correnti ma dall'altro il desiderio di manifestare la propria personalità suggerisce qualche trasgressione, consentendo l'emergere di nuovi stili architettonici e anzi incoraggiandoli, seppure con qualche perplessità dei concittadini nel valutarne l'appropriatezza. Quando Giovanni Rucellai farà progettare a Firenze il proprio palazzo da Leon Battista Alberti nel nuovo stile ispirato all'antichità romana, non tutti condivideranno la novità, tanto che sul centinaio di famiglie la cui disponibilità patrimoniale avrebbe consentito di convertire nel nuovo stile la facciata gotica del proprio palazzo soltanto cinque lo faranno, anche se, come mostrerà cinquant'anni dopo Sebastiano Serlio nel suo trattato di architettura, la spesa non sarebbe stata eccessiva. Proprio come quando, verso il 1923, la prima casa moderna comparsa a Milano – nello stile che fu poi detto Novecento – venne soprannominata Cà Brutta, e soltanto dieci anni dopo a quel medesimo stile venne affidata la ricostruzione di piazza San Babila, tra quelle centrali della città, che bene dovremmo ridenominare piazza del Novecento.

Poiché la cittadinanza delle persone è connessa al possesso della casa la *civitas* è strettamente intrecciata all'*urbs* - come il palmo e il dorso della mano, non esisterebbe l'una senza l'altra - e poiché le facciate delle case sono il frutto di una deliberata volontà estetica, nella misura in cui una città è anche l'insieme delle sue case possiamo da un lato constatare che può venire davvero considerata come un'opera d'arte e dall'altro rilevare come la sua sfera simbolica abbia un significato, quello di confermare materialmente l'appartenenza di ogni cittadino alla *civitas* espressa volontariamente nell'intenzione di condividerne la sfera estetica.

Questa *civitas* è poi immaginata come un corpo olistico, come un soggetto collettivo con una volontà sua propria di ordine superiore a quella dei singoli cittadini che la compongono e con un suo proprio destino, di potenza o di sopravvivenza, come fosse una persona, i cui organi di governo - elettivi o sorteggiati - saranno chiamati a interpretarlo.

La natura della *civitas*, la sua legittimità giuridica, verrà nei primi secoli del millennio vivacemente contestata dagli imperatori, che ne chiedevano non

soltanto una sottomissione formale ma pretendevano di non riconoscerla come soggetto politico – in una società feudale retta da reciproci giuramenti di fedeltà pronunciati davanti a Dio come avrebbe potuto venire dannata per il suo spergiuro una persona astratta come la *civitas*? – in una contesa dove Federico I Barbarossa scenderà vanamente in campo contro i Comuni lombardi, che della libertà cittadina europea saranno gli alfieri.

Tra i giuristi dell'università di Bologna, che andavano ricostruendo le linee di un diritto moderno a partire da quello romano, Azzone rintraccerà le radici della legittimità istituzionale della *civitas* accomunandola alle corporazioni, contemplate dal codice giustiniano sotto il nome di *universitas*, con una loro propria autonomia assimilabile a quella della *civitas*.

La rappresentazione della *civitas* come soggetto olistico è frequente nella letteratura ma anche nell'iconografia, dove le città vengono talvolta rappresentate come persone, e lo stesso Brunetto Latini, che tratteggerà il ritratto politico dei Comuni alla fine del Duecento, potrà dire “*ogn'om che al mondo vene/nasce primamente/al padre e al parente/ e poi al suo Comune*”, a sua volta dunque come un padre.

Anche qui ci troviamo di fronte a una vera e propria novità. Nelle altre civiltà la città non viene percepita come un corpo unitario, un soggetto olistico dotato di una personalità propria di ordine superiore a quella dei singoli cittadini che lo compongono, bensì come un insieme di tribù o di clan confinati nei loro quartieri, che da un momento all'altro potrebbero riprendere la strada del deserto. Città con più di un milione di abitanti come Chang' Han nell'VIII secolo o Baghdad nel XII o il Cairo nel XIX erano costituite da quartieri chiusi, talvolta circondati da mura e addirittura da fossati – rispettivamente nel numero di 110, 41 e 53 – che serravano la sera le loro porte e non percepivano neppure alla lontana di appartenere a un organismo unitario, quella concezione olistica dell'insieme degli abitanti che noi condividiamo anche oggi quando dubitiamo che Milano o Venezia abbiano perso la loro anima.

Come il singolo cittadino nella propria casa, così la *civitas* esprime a sua volta la propria stessa esistenza di organismo olistico e il proprio rango rispetto alle altre realizzando cospicui manufatti che, espressione della coscienza civica, costituiscono la sua visibile rappresentazione e, essendo i medesimi in tutte le città europee, consentono il loro confronto.

Che in tutte le città europee i temi collettivi siano i medesimi è reso possibile dal fatto che, come sottolinea Steiner, l'Europa è costituita da una rete di città a stretto contatto tra loro, un paesaggio continuo percepibile passando da una all'altra alla portata di qualche ora di cammino, tutto diverso da quello frammentario delle altre civiltà, inframmezzato dai deserti

E questi cammini pullulano di mercanti affaccendati nelle loro preziose carovane, di studenti che passavano da un'università a un'altra, di pellegrini per Canterbury per Santiago e per Roma, di frati e di religiosi che raggiungono la loro nuova

diocesi o un altro convento, di contadini che intendono inurbarsi per sfuggire gli obblighi connessi alla terra, di qualche colpevole ricercato dalla giustizia. tutti quelli che hanno costituito in quei secoli lontani l'Europa delle città come una cultura unitaria e che continuano a costituirla ancora oggi.

E questi irrequieti viaggiatori contribuiscono a far maturare in tutta Europa la consapevolezza che un sentimento o un comportamento abbiano una rilevanza nel paesaggio e nel giudizio sociale, e questo processo di una loro tematizzazione – di solito nell'arco di parecchie generazioni – consente poi a qualche città di intraprendere la realizzazione di un manufatto che gli corrisponda, un vero e proprio tema collettivo nel quale in seguito tutte le altre città moduleranno il loro confronto di rango.

Racconta Rodolfo il Glabro, un cronista borgognone vissuto nei primi decenni del Mille, come nei primi anni del nuovo millennio l'Europa venga presa dalla frenesia di costruire nuove chiese o di ricostruire quelle esistenti: *"All'avvicinarsi del terzo anno che seguì l'anno Mille, si vedono ricostruire su quasi tutta la terra, ma soprattutto in Italia e in Gallia, gli edifici delle chiese. Sebbene la maggior parte, molto ben costruite, non ne avessero alcun bisogno, un vero spirito di emulazione spingeva ogni comunità cristiana ad averne una più sontuosa di quella dei vicini. Sembrava che il mondo stesso si scuotesse per spogliarsi delle sue vetustà e per rivestirsi da ogni parte di un bianco mantello di chiese. Allora, quasi tutte le chiese delle sedi episcopali, quelle dei monasteri consacrati ad ogni genere di santi, e anche le piccole cappelle dei villaggi, furono ricostruite più belle dai fedeli"*.

Ma noi interpreteremmo male questa rinascita se la attribuissimo al rinverdire dello spirito religioso in una società al contrario semmai già percorsa da serpeggianti inquietudini ereticali. E' piuttosto che la crociata della *pax christiana*, al cui riparo i Comuni erano a suo tempo sopravvissuti alle guerriglie e alle sopraffazioni dei signorotti, era ancora nella memoria, e soprattutto che la gerarchia ecclesiastica sembrava il modello di una società meritocratica – ancorché *sui generis* – nella quale un semplice monaco abruzzese potrà diventare qualche secolo dopo pontefice, la cui stessa esistenza legittimava la gerarchia mobile e individualista della *civitas* contrapposta alla sfera aristocratica sullo sfondo della sfera politica europea.

Ecco qualche secolo dopo emergere alla medesima maniera il desiderio dei nuovi palazzi municipali. La *civitas* aveva per parecchi secoli tenuto le proprie assemblee in un prato fuori porta, sotto qualche olmo centenario, il suo consiglio municipale le proprie riunioni in qualche chiesa, mentre la giunta esecutiva veniva spesso convocata nei locali prestati dal vescovo e l'archivio cittadino – fondamentale perché conservava gli atti notarili che certificavano il possesso della casa, "presidio delle libertà", diranno i commissari incaricati di suggerire il programma del nuovo piano regolatore di Barcellona nel 1860 - in una torre civica, o comunque al riparo dal fuoco e dalle inondazioni.

Ma era stato Federico Barbarossa, i cui palazzi cittadini, sede dei suoi luogotenenti, erano stati spesso saccheggiati e incendiati dalle sommosse, a sostenere con la *lex palatia* – fatta ratificare alla dieta di Roncaglia - il proprio diritto a costruirli nelle città dovunque gli piacesse, attribuendo così a un palazzo la connotazione simbolica di sede appropriata della dignità imperiale, e suggerendo implicitamente e quasi imponendo moralmente alle città di costruire il proprio, quasi di contro al suo, simbolo a sua volta della dignità istituzionale e dell'autonomia politica della *civitas*.

Suggerimento subito consapevolmente colto nel suo implicito significato di riconoscimento istituzionale dei Comuni, tanto che quando una ambasceria della lega lombarda solleciterà, nella lotta contro l'imperatore, l'alleanza del pontefice, questi vorrà dare un vistoso segnale simbolico della sua adesione al programma di autonomia comunale promuovendo verso il 1172 il palazzo comunale di Anagni, il primo in Italia, affidato a un architetto che faceva parte dell'ambasceria lombarda.

Dopo la pace di Costanza che nel 1183 riconosceva i Comuni come soggetti politici a pieno titolo dell'impero il palazzo municipale, con un grande salone dove tenere le riunioni del consiglio, con una piazza accanto dove ospitare l'assemblea civica che lo legittimava, e con la consueta torre dove sistemare stabilmente gli archivi, viene adottato dagli altri Comuni italiani e da quelli che dopo Costanza prenderanno piede in tutta Europa, spesso sostituendo o rendendo più solenne qualche preesistente *domus communis*, clamorosa conferma simbolica della loro dignità politica.

Con un analogo processo – saltiamo parecchi secoli – agli inizi del XIX secolo il dottor Jahn promuove in Germania il principio che l'attività fisica sia un complemento della salubrità del corpo e per questo dello spirito. Non che fino a quel momento le attività e le competizioni sportive fossero state ignorate, ché anzi il gioco del pallone – più simile in verità al rugby che al football attuali – era praticato in molte città italiane, così come erano frequenti pubblici combattimenti di pugilato, ma non veniva attribuito loro alcun particolare e specifico significato sociale, sicché i sognatori di società perfette, da Moro a Campanella, ne accennavano nelle loro descrizioni ma senza attribuire loro particolare rilievo.

Jahn, facendone l'argomento di un discorso, tematizza la ginnastica come un comportamento in se stesso virtuoso, e nei successivi decenni questo suo messaggio prenderà piede – il lettore forse ricorderà un romanzo di Edmondo De Amicis intitolato appunto *Amore e ginnastica* – fino a quando la rinascita delle olimpiadi legittimerà l'attività sportiva e darà luogo in tutte le città maggiori alla costruzione di stadi sempre più capienti e nelle più piccole almeno di un campo sportivo con una precaria gradonata .

Una volta sul tappeto, il vigore simbolico dei temi collettivi non viene attenuato dal tempo e ogni Comune potrà in seguito attingere al loro stock sedimentato da secoli per i propri programmi di abbellimento: nuovi tratti di mura sono stati realizzati a Buda per abbellirne il volto medievale, a Milano è stato ricostruito

quasi di fantasia il castello sforzesco, i palazzi della borsa o gli uffici postali restano anche oggi un riferimento cospicuo delle capitali e dei villaggi, i Comuni ricostruiscono spesso – lo abbiamo già ricordato - i loro teatri o allestiscono musei, biblioteche, planetari, gallerie, cimiteri monumentali, statue, archi e porte trionfali, giardini pubblici e parchi, mentre alberghi *grand hotel* osterie birrerie ristoranti e caffè continuano a costituire un rilevante motivo di orgoglio e vengono spesso sottolineati dai viaggiatori.

Poiché il ruolo dei temi collettivi è essenzialmente simbolico, di rappresentare il rango che ogni *civitas* si attribuisce, la loro dimensione e la loro fastosa architettura non corrispondono – proprio come la decorazione delle case private – a uno scopo razionalmente perseguito con quei criteri di efficienza strumentale sui quali si reggono la gerarchia sociale della *civitas* e la sua mobilità, ma sono al contrario connotati da un vistoso e visibile spreco: cattedrali immense che l'intero popolo della città non sarebbe mai riuscito a riempire o stadi faraonici utilizzati soltanto due ore la settimana, lo stadio Meazza a Milano che i turisti vengono oggi condotti a visitare dopo avere devotamente ammirato la cattedrale.

In quanto espressione della nostra identità, le facciate delle case e lo sfarzo dei temi collettivi debbono infatti venire connotati dallo spreco: proprio come tutti gli oggetti che ci circondano comportano una sfera simbolica connotata da un visibile superfluo e non soltanto dal bisogno. “*Non parlarmi di bisogno – dirà re Lear alla figlia Regana – perché anche il più povero mendicante di Londra non si copre soltanto per proteggersi dal freddo, proprio come il tuo bisogno è quello di una pelliccia*”.

La sfera simbolica della città non è infatti sotto il segno della razionalità rispetto a uno scopo, come quella dei cittadini in quanto soggetti della *civitas*, ma sotto il segno del dono, dove non vengono scambiati valori traducibili in un equivalente monetario ma solo i desideri di rappresentazione sociale, dove noi dotiamo le nostre case di belle facciate senza ricevere in cambio altro che una medesima intenzione degli altri cittadini nelle loro ed eleviamo le guglie delle nostre cattedrali o le platee dei nostri teatri soprattutto per mostrare alle altre città il nostro rango.

Beninteso le cose non sono così lineari come le abbiamo evocate, perché il processo di tematizzazione sociale in corso in Europa fa maturare contemporaneamente parecchi temi tra i quali cittadini di ogni città sono chiamati in ogni momento a scegliere, e poiché questa nostra società mobile, questa *civitas* olistica, è anche una società democratica, la scelta tra diversi temi collettivi non sarà semplice.

Mentre nella società araba nessuno meriterebbe ascolto – sostiene ibn Khaldun, il famoso sociologo urbano arabo del XIV secolo – se non in quanto appartenente a un clan del quale rispecchi il punto di vista, la nostra democrazia non consiste soltanto nel processo elettivo dei governanti – beninteso con la sua importanza ma in realtà assai meno sostanziale di quanto lo ritenga, perché poi qualsiasi governo cittadino non potrà che scegliere tra i temi già posti sul tappeto dalla

società europea e dunque nessuno sarebbe in grado di distinguere oggi dal suo aspetto visibile una città guelfa da una ghibellina – quanto nel fatto che ciascun cittadino possa liberamente esprimere la propria opinione e vederne riconosciuta la legittimità, vedere altri dividerla ed aggregarsi fino a costituire un gruppo di pressione a sostenerla, tutti solidali nel promuovere a nuovo segno della bellezza uno specifico tema – tra quelli maturati nella consapevolezza europea – in conflitto con altri gruppi che pretendono quello nel loro cuore. Gruppi sempre in concorrenza tra loro sia per l'esiguità delle risorse materiali sia perché anche le risorse di senso sono a loro volta limitate: mentre tutti i cittadini come individui e come gruppi sono in egual misura assetati di un riconoscimento collettivo della dignità dei propri progetti di vita non tutti i temi collettivi avranno il medesimo significato e rilievo nella *civitas* e dunque non a tutti toccherà il medesimo riconoscimento collettivo.

Il conflitto tra i diversi gruppi può spesso provocare ritardi sconcertanti nella realizzazione di un tema magari già diffuso nelle altre città, perché spesso le perplessità o l'opposizione di un gruppo modesto ma con un qualche potere di interdizione può procrastinarne il cantiere spesso per secoli, e proprio come oggi c'è chi sostiene un nuovo stadio o una nuova biblioteca o semplicemente di utilizzare quell'area libera per un giardino pubblico, così da secoli ciascuno rivendica con ogni possibile argomento un tema a scapito di un altro: viene discusso il sito (come a Salamanca quello della nuova cattedrale), lo stile (come nella famosa controversia sul duomo di Milano) e a cantiere avviato, quando la contesa di principio sembra archiviata da una decisione dell'amministrazione civica, eccola riemergere nella discussione di ogni dettaglio architettonico (come a Firenze i capitelli di Santa Maria del Fiore, sottoposti a referendum), delle condizioni dell'appalto (perché è risaputo che gli amministratori fanno la cresta) per non parlare poi dell'astioso sottolinearne il costo finale.

Può inoltre accadere che una città sia la prima a realizzare un nuovo tema ancora fluttuante all'orizzonte dell'Europa - all'apparenza ormai maturo - ma che di fatto poche altre ne seguano l'esempio e che questa sua iniziativa non abbia grande risonanza: per esempio il cimitero monumentale costruito a Pisa avrà poco seguito, nel Trentino e in Bretagna, il cimitero degli Innocenti a Parigi, la rotonda della Besana a Milano. O, anche, qualche tema diventa peculiare di un'area geografica ristretta senza venire condiviso dall'intera Europa, come erano nel Cinquecento i campi per il tiro all'archibugio e alla balestra nelle città dell'alto Reno, da Basilea a Strasburgo a Berna, o come notoriamente le arene per le corride della Spagna e della Provenza.

A prima vista questi edifici monumentali, le cattedrali o i palazzi civici, non hanno gran che di diverso dalle moschee o dai templi che le guide ci conducono a visitare a Istanbul o a Pechino, ma a ben considerare questi sono stati costruiti da evergeti – come il teatro e le terme realizzati nelle città romane da liberti sovente ignoti ricorrendo alle loro ricchezze private o le moschee edificate da Solimano per ricompensare le città più fedeli – e nessuno si sarebbe mai sognato di discuterne l'aspetto architettonico (addirittura progettate tutte da un ufficio tecnico centrale dell'impero ottomano, affidato alla longevità dell'architetto Sinan)

oggetto invece nelle città europee, dove l'iniziativa e l'impegno finanziario per erigerli era frutto della *civitas*, di continue controversie, quelle stesse che continuano ad accompagnare la loro realizzazione nelle città contemporanee.

Ma in definitiva, una volta realizzato e lentamente dimenticate le polemiche cui aveva dato luogo la sua realizzazione, il nuovo tema collettivo verrà assunto tra i temi collettivi della *civitas* e ne diventerà uno dei motivi di orgoglio, contribuendo a distinguere le città europee, dove la spinta alla realizzazione di nuovi temi collettivi da parte di sempre nuovi gruppi ha prodotto una gamma larghissima di temi, dalle città antiche dove lo stock dei monumenti pubblici è stato arricchito con molta lentezza, o di quelle dell'Islam dove per secoli sono state realizzate sempre le medesime moschee e le medesime *mederse*, nei castelli *moghul* o nelle tombe principesche.

Ora sappiamo che le città europee sono l'esito della volontà estetica dei cittadini come individui nelle facciate delle loro case e come *civitas* nei suoi temi collettivi, ma non potremmo dire che l'*urbs* nel suo insieme, nella sua totalità, sia un'opera d'arte, se gli europei non avessero propriamente inventato le strade e le piazze tematizzate, che costituiscono l'ossatura del linguaggio espressivo con il quale ogni città ha delineato nella sfera estetica il proprio peculiare stile e che non hanno riscontro in nessun'altra civiltà al mondo.

La piazza anzitutto, quella piazza principale aperta davanti al palazzo municipale, dove l'assemblea civica materializza il proprio sentimento di sé, è evidentemente un'invenzione europea, mancando altrove la percezione stessa della città come una *civitas*. Quanto alla sua forma, non dobbiamo credere che fin da subito si sia imposto il palazzo municipale affacciato su uno dei lati, come lo vediamo oggi quasi dovunque, ma in un primo momento era parso anzi più appropriato disporlo al centro della piazza e dell'assemblea, un quadrato contornato dalle case come nella *curtis* del broletto a Milano o come a Padova e a Cracovia, addirittura – a Brescia o a Verona o a Ferrara – sarà in un primo tempo il cortile del palazzo municipale a costituire la piazza civica.

Ma ecco che le bancarelle dei traffici minuti e le botteghe delle cose più effimere, come i prodotti alimentari, vengono addensandosi nella piazza principale in clamoroso contrasto con la sua solenne concezione di cuore civico, sicché verrà presto realizzata una piazza del mercato dove confinare codesti commerci meno nobili, riservando alla piazza principale, se del caso, le botteghe più prestigiose, i banchieri e i cambiavalute, gli orefici e gli speciali, i sarti con le loro stoffe preziose, secondo una gerarchia già del resto corrente nella Roma antica, dove dal II secolo a.C. le botteghe alimentari verranno trasferite nel *macellum* e nel foro verranno accolti soltanto gli orafi e gli argentieri.

Quanto alla sua forma, apparirà subito più congeniale contornarla di portici. I portici erano infatti nati e si erano diffusi perché le merci trabordavano dalle botteghe invadendo le strade, e i negozianti le proteggevano con tende sporgenti, che presto i Comuni imporranno di sostituire con portici lignei e in seguito in muratura – sopra i quali i proprietari estenderanno subito le loro case - e che

quindi connotavano in se stessi la presenza di negozi: quando vediamo ancora oggi una schiera di portici fiancheggiare una piazza o una strada è legittimo congetturare che denoti una piazza o una strada principale.

Congettura, beninteso, non sempre pertinente, se troveremo portici, come a Bologna e a Padova, diffusi in tutta la città – dunque senza alcuna connotazione commerciale - magari obbligatori e talvolta invece a ornare singoli palazzi ma senza alcuna bottega al piano terreno, come nel Campidoglio a Roma; d'altra parte, se l'usanza li ha consolidati come complemento delle botteghe, il loro statuto teorico è stato molto discusso: alla metà del Quattrocento Sigismondo Malatesta a Rimini li farà demolire, e se Leon Battista Alberti e Filarete li vorrebbero in tutte le strade i successivi trattatisti sosterranno che rendano le città malinconiche.

Di fatto poi proliferano piazze di mercato per le derrate più diverse, quella più nobile destinata alle erbe, ai cereali e ai grani – dove giorno per giorno il Comune rinnova la sua scorta triennale di granaglie cui attingere nei tempi di carestia - distinta da quella dei frutti e delle vettovaglie giornaliere, ma anche quelle del vino, del legno, della paglia, del carbone e persino, a Modena, quella delle uova all'ombra della Ghirlandina.

Fuori porta le città allestivano poi il prato della fiera dove concentrare le merci più ingombranti che difficilmente avrebbero potuto raggiungere il centro, i cavalli e il bestiame, ovviamente, ma anche attività meramente ludiche, le lizze dei tornei o le partite di calcio, come del resto i grandi spiazzi esterni alle mura comuni a tutte le grandi città di quei tempi, quello fantasioso sotto la cittadella del Cairo o quello stravagante di Marrakesh, dove spesso i cavalieri compiono tuttora qualche evoluzione.

Tuttavia in Europa l'efficienza mercantile ha dato luogo a un'organizzazione particolare, le grandi fiere itineranti – come quelle dello Champagne nel Duecento - e le fiere periodiche dove avvenivano i *clearing*, che comportavano non soltanto uno spiazzo aperto ma appropriati servizi, caserme per la loro polizia e magazzini per le loro merci, padiglioni stabili come quelli delle fiere contemporanee, dunque nel complesso un vero e proprio tema collettivo per mostrare ai forestieri la propria bellezza – come conferma il Comune di Siena quando decide di costruirne uno o come lo si vede in forme monumentali, promosso nel Settecento, nel Prato della Valle a Padova, o tuttora a Siviglia, con gli *stand* alternati alle capanne dove le famiglie cittadine godono della festa.

Altre piazze verranno poi aperte davanti ai conventi dei frati predicatori, i francescani e i domenicani soprattutto, che nel corso del Duecento si erano assunti il compito di combattere le eresie pullulanti nelle città – quelli, più popolari, con l'esempio della loro povera vita contrapposta a quella corrotta e simoniaca del clero regolare e questi con gli argomenti dei loro teologi a intrattenere il pubblico più colto – e che intendevano dimostrare sul versante simbolico come le loro prediche fossero rivolte alla *civitas* tenendole in una piazza antistante alla loro

chiesa, questa di fatto un edificio privato appartenente al loro ordine e quella accessibile per principio liberamente da tutti i cittadini.

Molto più tardi verranno aperte altre piazze: quella davanti alle chiese soltanto a partire dal Quattrocento, quando Alvaro da Cordova, reduce da un viaggio in Terrasanta, suggerirà di compiere la medesima devozione sulle stazioni della passione, consueto a Gerusalemme, in una *via crucis* domestica, forse in una appropriata piazza davanti alla chiesa, che le gerarchie ecclesiastiche non consideravano incompatibile con le botteghe e le bancarelle: come quella piazza San Marco a Venezia con le sue Procuratie porticate contrapposta alla piazzetta davanti al palazzo ducale, consacrata soltanto alla sfera dell'intrigo politico.

In seguito comparirà la piazza monumentale, circondata da edifici di pregio come piazza Bologni a Palermo, addirittura da edifici della medesima architettura, a Urbino o a Bologna o a Firenze – con la statua del granduca nel mezzo – o a Livorno, un modello, quello delle facciate uniformi, presto ripreso alla grande a Valladolid e nelle *plaza mayor* spagnole, nelle *place royale* francesi – di nuovo con al centro la statua del sovrano - e quasi dovunque in Europa, molte in città davvero modeste che il lettore avrà difficilmente sentito nominare, a Cervia o a Caldarola, e infine dall'Ottocento a gara quasi dappertutto, a Milano, a Firenze, a Siracusa, ad Alba, a Cuneo, ad Alessandria. a Brescia, a Genova.

Nell'Ottocento poi nascerà la piazza nazionale, contrassegnata dalle sedi degli istituti di assistenza e di previdenza, dalle prefetture e dai tribunali, ma soprattutto dalle banche, nei cui forzieri prende corpo il principio di Adamo Smith che la ricchezza della Nazione sia dopotutto costituita dal patrimonio dei suoi cittadini, depositato nei conti correnti e lì disponibile per i nuovi investimenti dei tempi, lo scavo del canale di Suez o l'apertura di nuovi *boulevard* nelle città maggiori. Ma sono poi anche contrassegnate dai monumenti dedicati ai fondatori politici o militari della Nazione – Garibaldi o Vittorio Emanuele II in molte città italiane, i generali Kléber a Strasburgo e Gambetta a Bordeaux – e agli intellettuali locali che abbiano contribuito alla gloria e alla cultura della Nazione, Raffaello a Urbino e Pietro Vannucci a Perugia, Parini e Leonardo a Milano, Cristoforo Colombo a Genova, Goethe e Schiller nel Ring di Vienna..

Ancora più varie saranno poi le strade tematizzate maturate in Europa nel corso di questo millennio.

Per prima la strada principale, dove si addensano in origine le abitazioni dei mercanti con al piano terreno le loro botteghe, ma che dilagheranno poi dovunque fitte di negozi pregiati ai piedi delle case, e quando le città diventeranno più grandi, accanto alla strada principale vera e propria dove si addensano le merci più pregiate, che alludono a tutti i cittadini, nasceranno le strade principali di interi settori della città, per finire a quelle di quartiere, una gamma di strade principali alla quale siamo talmente avvezzi che in una nuova città le riconosciamo subito.

Sono una vera e propria novità, perché nell'Islam le botteghe erano concentrate in bazar privi di abitazioni – li vediamo dovunque ancora oggi – che sbarravano la sera le loro porte; o altrove le concentrazioni commerciali erano comunque costituite, come a Pechino, da un tessuto di strade piuttosto che da una sola.

Qualche tempo dopo le grandi famiglie cittadine, che nel corso delle cruente lotte tra le fazioni avevano fino ad allora costruito i loro palazzi turrati dovunque - come una chioccia al centro materiale delle case dei loro sostenitori, artigiani e clienti e devoti, mobilitabili al momento del conflitto contro gli altri lignaggi - cominciano a immaginare, cancellati i loro scontri dall'avvento delle signorie o dalla rinvigorita fortuna delle monarchie, di concentrarli in un'unica strada.

Se la prima sarà il carrer Montcada a Barcellona ancora nel Duecento, seguita forse dalla calle de los Caballeros a Valencia, il suo modello prenderà lentamente piede, seppure non senza contrasti, anche in Italia, dove l'Alberti riferisce di un serrato dibattito tra i sostenitori della dispersione tradizionale e quelli delle nuove strade monumentali: da parte sua suggeriva di costruire il proprio palazzo accanto a quelli delle altre famiglie importanti - come nella prospettiva della tavola di Urbino - e Filarete, abbiamo visto, apprezzava Cosimo dei Medici per averlo collocato in una larga strada *in pectore* monumentale.

Ecco dovunque consolidarsi una strada monumentale, contrassegnata dalla presenza spalla a spalla dei palazzi dei maggiorenti privi di botteghe al piano terreno. Più tardi, in stretta analogia con quanto maturava nelle piazze monumentali, le città, riconosciuta la strada monumentale come un tema collettivo e termine quindi del confronto con le altre, imporranno vincoli che sottolineino la magnificenza di una strada nuova, controllando i progetti dei singoli palazzi o addirittura la promuoveranno imponendo una identica veste architettonica, gli Uffizi a Firenze o via Po a Torino, rue de Rivoli a Parigi e alla fine dell'Ottocento anche la modesta via Saracco ad Acqui Terme-

La strada monumentale viene spontaneamente creata dalle famiglie eminenti, ma la stessa mobilità sociale porta alla ribalta nuovi ceti che esigono anch'essi una propria strada monumentale, sicché l'occhio attento continuerà a rintracciarle nella loro successione, fino ai *boulevard* alberati dove cent'anni fa, quando la città antica apparirà un inquietante fermento sociale e una maleodorante sentina di epidemie, la borghesia abbiente costruirà i propri villini circondati da un giardino e sormontati da una torretta.

Anche la strada monumentale è un'invenzione europea, che rispecchia la mobilità della sua società perché vi si concentra un gruppo sociale che ha conseguito rilievo cittadino con i propri meriti, un gruppo sociale impensabile altrove, e la stessa borghesia ellenistica, con le sue sterminate case di due o tremila metri quadrati, non ha senso le concentri in una strada.

Era poi stata tracciata nella pianta regolare delle città nuove del Duecento la strada trionfale, con sullo sfondo la porta della città, una strada che nell'opinione comune rendeva la città più bella e diventerà un *leit motiv* della composizione

urbana con esempi superflui da enumerare, tanto sono diffuse le strade che hanno come fondale una porta, un tema collettivo vero e proprio o almeno un edificio di qualche rilievo, una scuola importante o la stazione ferroviaria.

Nel tardo Cinquecento compare poi la passeggiata alberata, dove le famiglie più cospicue accorrono ogni sera sulle loro carrozze per farne un salotto e tenervi conversazione. Ne vediamo un primo esempio a Siviglia, nella Alameda de Hercules, poi replicata a Valencia e ricomparsa a Firenze accanto ai giardini delle Cascine, sulle sponde dell'Arno, frequentata dai Medici tutte le sere: sicché Maria, quando andrà sposa in Francia, pretenderà una analoga passeggiata sul bordo della Senna, lo splendido Cours de la Reine, largo ottanta metri e lungo forse ottocento, che esiste tutt'ora anche se ha perso – spaesata dal traffico – i suoi ingressi monumentali.

L'esempio parigino diffonderà la passeggiata dovunque, con la sua inusitata larghezza e le sue alberature, tema estetico rilevante anche quando il suo ruolo originario declinerà e le carrozze non saranno più in uso: chi guardi con attenzione una qualsiasi città vedrà che il lontano esempio di Maria dei Medici ha prodotto larghe passeggiate alberate – spesso più di una nella medesima città – suggerite dalla bellezza connessa alla loro grandiosità.

Alla fine del Seicento, quando i francesi bombarderanno Bruxelles riducendola a un ammasso di rovine, diviene chiaro che le fortificazioni moderne, con i loro baluardi, non sono in grado di proteggere le città, e mentre la difesa della Francia verrà affidata a sessanta piazzeforti ai suoi confini – queste sì fortificate – le mura di Parigi vengono demolite e sostituite da viali alberati, che dai baluardi appunto prendono il nome di *boulevard*. Mentre la passeggiata alberata ha una larghezza inusitata ed è aperta e chiusa da un tema collettivo o spesso da una cancellata - ma nelle sue forme moderne magari soltanto dal restringersi prima e dopo della sezione stradale - i *boulevard* hanno una larghezza minore e sono disposti in successione, spesso accerchiando la città antica sul tracciato delle vecchie mura, come a Milano, o altre volte tracciati dritti in mezzo alla campagna come a Barcellona.

E infine i viali alberati. Alla metà del Cinquecento Francesco I impone a tutti i frontisti delle strade statali extraurbane di piantumare con olmi i loro bordi, forse per consolidarne la precaria massicciata o forse, come dirà Palladio qualche anno dopo, perché i filari di alberi rendono le strade più belle costituendo una cortina continua simile alle case della città: strade tracciate dritte fuori delle mura che le città, ingrandendosi, finiranno per inglobare, regolarizzandole e allargandole per promuoverle a loro volta a rilevante motivo estetico.

Questa vasta panoplia di piazze e di strade tematizzate consentirà di fare davvero della città intera un'opera d'arte, perché i temi collettivi verranno legati in sequenze – successioni di strade e di piazze tematizzate – configurando così una rete che copre la città intera, tra le cui maglie sono intercluse le semplici vie secondarie con le loro case.

E' una rete frutto di una deliberata e costante volontà estetica, perché ogni volta che all'orizzonte di una città sorge il desiderio di un nuovo tema (o di una delle strade o delle piazze tematizzate) maturato nel clima europeo, il suo sito viene deciso, tra i molti possibili, seguendo il principio di esaltarne al meglio il rilievo estetico innestandolo in una sequenza esistente.

Chi ora guardi una città conoscendo i mezzi con i quali nei secoli la sua *civitas* ha perseguito costantemente l'obbiettivo di farne un'opera d'arte riconoscerà facilmente la sua bellezza – e ne proverà la medesima emozione di chi guarda un quadro -, la bellezza di un'opera d'arte consapevolmente creata nei secoli dalla *Kunstwollen* di una *civitas* attenta al proprio aspetto visibile. Sotto questo profilo, poiché i loro cittadini ne hanno perseguito la bellezza con la medesima intensa volontà estetica e con il medesimo linguaggio formale - costituito dai medesimi termini, dal medesimo lessico e dalla medesima grammatica - tutte le centomila città europee sono a buon diritto opere d'arte, che possiamo peraltro apprezzare appieno soltanto se quando le leggiamo siamo capaci di ricostruire la volontà secolare della *civitas* di consolidare un proprio stile, come in fondo lo riconosciamo nell'abbigliamento di una persona dall'armonia con la quale sono stati scelti i diversi capi che lo compongono.

Ma cosa è dunque accaduto negli ultimi cinquant'anni, che ha sgangherato una tradizione millenaria, che cosa ha indotto l'Europa ad abbandonare la sfera espressiva consolidata da mille anni per far propria una teoria urbanistica nuova fondata sulla drastica negazione di tutti gli elementi con i quali erano state realizzate città apprezzate da secoli per la loro bellezza? Qualcosa deve essersi rotto, qualche mutazione dev'essere avvenuta, nella cultura delle nostre città.

La successione degli stili architettonici delle case e l'invenzione di nuovi temi collettivi costituisce una vera evoluzione dell'organismo urbano? Non sembra proprio, dato che ciascuno di loro è implicito nel DNA – se così possiamo dire – della città europea, il cui germe contiene appunto la *chance* di queste innovazioni, la ricerca del nuovo nello stile delle case individuali e di nuove forme di magnificenza nei temi collettivi, in un certo senso come un embrione contiene già i termini della persona che verrà e che non potrà essere diversa, anche se poi qualche caratteristica potrà modificarsi col tempo e la statura media sorprendentemente crescerà negli ultimi decenni, quasi evocando nel sogno recente di bellezza femminile le praterie fiorite di Lamarck.

Ma la descrizione fatta fin qui della città europea, delle sue radici e dei modi con i quali i cittadini della *civitas* si sono espressi attraverso l'*urbs* è per l'appunto radicata nella tradizione positivista e individua i caratteri fondamentali di una società – quelli al centro della nostra immaginaria curva gaussiana – ignorandone le frange laterali. E per dare una risposta alla nostra domanda, al perché di uno slittamento così drammatico nell'ultimo mezzo secolo, dobbiamo qui riprendere il discorso evocando i corni della gaussiana rovesciata, della U della quale parliamo all'inizio di queste note.

Delle mutazioni propriamente genetiche non so, ma certo la città europea, così come la conosciamo, contiene infatti un groviglio di contraddizioni entro le quali fluttua la sua riconoscibilità: le caratteristiche che abbiano testé ricordato sono proprio come quelle di una persona, della quale possiamo tratteggiare il carattere ma che è poi – se pensiamo al profilo freudiano della nostra psiche – un intreccio di conflitti che forse, nel loro fluttuare, prefigurano l'eventualità di una futura mutazione, di una catastrofe come quelle evocate da René Thom.

Prima contraddizione: civitas e urbs, utilitas et decus

La prima clamorosa contraddizione, il *leit-motiv* della nostra millenaria vicenda, è quella tra il principio costitutivo della *civitas* e quello dell'*urbs*.

Come abbiamo sottolineato la *civitas* è una società mobile dove ciascuno consegue il proprio *status* attraverso l'attendibilità dimostrata nel proprio lavoro, ed è per questo permeata, fin dai primi anni del Mille, da un criterio di giudizio misurato soprattutto in termini di efficienza, della capacità cioè di conseguire il proprio obiettivo con il minor dispendio di mezzi, sicché a sua volta l'*urbs* viene considerata in qualche modo come un congegno meccanico per migliorare la qualità materiale della vita – un obiettivo cioè misurabile e suscettibile di una concorde valutazione d'efficienza – e non soltanto come un universo simbolico con il suo difficile e conflittuale apprezzamento: la concezione della città come macchina ha in effetti una radice lontana.

Mentre la città romana era considerata, nei confini del suo solco fondativo, uno spazio sacro e le sue strade erano pavimentate come l'interno di un tempio, dove nessuno si sarebbe mai sognato di andare a cavallo o in carrozza e dove i solchi scavati nel selciato di Pompei erano destinati a guidare i carri di servizio o quelli delle processioni, nella città europea la pavimentazione delle strade è prima di tutto una faccenda pratica, perché il fango rende difficile il cammino per gli uomini per i cavalli per i veicoli, mentre la loro sezione – originariamente stretti vicoli tra le case, quasi a simboleggiare la solidarietà che cementava gli abitanti nei secoli bui, una solidarietà ignota ai villaggi dell'Islam, dove le case dei clan sono separate da spiazzi ampi e informi – dovrà essere più larga per ammirare con maggior agio le facciate delle case e per consentire il passaggio contemporaneo di due carri, che pretendono ora di raggiungere la piazza principale o quella del mercato, sicché fin dal Duecento i Comuni si adoperano per allargarle demolendo i portici che le ingombrano o gli angoli di qualche fabbricato per rendere meno tortuoso un crocicchio, e se le cloache della città romana erano state scavate per facilitare la deiezione dei residui immondi dei sacrifici le fognature della città europea sono destinati a convogliare i rifiuti di tutti.

Ma, a dire il vero, neppure i criteri della razionalità strumentale sono poi così univoci e indiscutibili, e se le strade in linea di principio avrebbero dovuto essere pavimentate e pulite ogni famiglia era poi autorizzata a lasciarvi liberamente uno o due maiali che provocavano spesso incidenti (una volta imbizzarrirono il

cavallo del delfino di Francia che lo disarcionò uccidendolo). E a Petrarca che, richiesto dal giovane erede dei Carraresi di come dovesse comportarsi per ben governare Padova, suggerirà di confinare dentro alle stalle i maiali sciamanti nelle strade, verrà risposto che già il padre aveva tentato ma senza alcun esito. Maiali che del resto rimasero a scorrazzare nelle strade persino a New York almeno fino al 1906, quando la Corte Suprema sentenziò che Broadway dovesse venire intesa come salotto della città e dunque potessero sì transitarvi cavalli e carrozze ma non i maiali, che dovevano rassegnarsi a grufolare nelle strade minori, i locali di servizio delle città.

Quanto ai fiumi e ai canali, sui quali cigolano i mulini, sono anch'essi prima di tutto solcati da barconi per i trasporti pesanti, e i navigli tracciati nel milanese a partire dal XII secolo sono destinati alle derrate delle campagne ma soprattutto ai materiali edili, il marmo di Candoglia fino ai piedi del sempiterno cantiere del duomo, e non propriamente a rendere la città più bella: non serpeggiava nei milanesi alcun apprezzamento del pittoresco – almeno fino a quando verrà di moda nell'Ottocento e i navigli diventeranno tema prediletto dei pittori - semmai la consapevolezza della loro utilità.

Questa efficienza tecnica, questa concezione di una città come macchina è condivisa dall'intera società, tanto che anche i geniali architetti e i raffinati artisti del Quattrocento non disdegneranno di occuparsene: il progetto della Sforzinda mostra la piazza principale e quella del mercato disegnate con tutte le diverse destinazioni delle loro singole parti e con il tracciato di un canale di scolo per le deiezioni e i rifiuti, soprattutto quelli delle pescherie e dei beccai, mentre le pagine del leonardesco Codice Atlantico saranno affollate di schizzi di nuovi telai per la tessitura ma anche di suggerimenti per rendere una città più razionale, decentrandone la popolazione in nuovi quartieri periferici o disponendola su due livelli, quello soprastante pedonale per i benestanti e quello sottostante con i canali per le merci e le banchine per la poveraglia: idee come si vede pertinenti tutt'oggi.

Questa efficienza tecnica viene poi ricondotta non tanto alla sfera della bellezza – una città pulita è forse anche “bella” - ma ancora più radicalmente alla sua natura morale. Agli inizi del Quattrocento Leonardo Bruni scrive un patriottico panegirico di Firenze sottolineando come il suo ordine visibile, le sue strade pavimentate e pulite, la trasparenza delle sue case, l'*arx* al centro della città, costituiscano la manifestazione di una *civitas* democratica, di una *polis* che saprà aver ragione della prepotenza con la quale i Visconti tentano in quegli anni di sconfiggerla e di impadronirsene.

D'altra parte l'*urbs* costituisce, come abbiamo detto, l'espressione di una volontà estetica che ha a che vedere con la sfera simbolica dei cittadini, sicché ogni scelta – di costruirsi come individui una casa o come *civitas* di intraprendere la realizzazione di un nuovo tema collettivo e di collocarlo in un determinato sito – ha l'obiettivo di renderla più bella nel confronto con le altre, e non viene quindi giudicata con un rigoroso criterio di efficienza, che del resto avrebbe una presa

generica e sfuggente quando tenti di misurare in termini oggettivi costi e benefici di programmi essenzialmente estetici.

Senonché, dal momento che l'assemblea cittadina è comunque chiamata sempre a scegliere tra le pretese dei sostenitori di temi collettivi diversi, occorrerà che il dibattito pubblico per conseguire una decisione sia confortato da argomentazioni razionali che abbiano come sfondo anche il punto di vista dominante nel giudizio della *civitas*, quello dell'efficienza, lo scopo pratico del singolo tema o della singola trasformazione.

Le decisioni nella sfera estetica dovranno quindi venire accompagnate da una valutazione razionale della loro utilità pratica, in effetti sempre evocata nelle decisioni municipali di realizzare un nuovo tema collettivo, sottolineando ogni volta la sua opportunità nei termini congiunti di *utilitas et decus*: sicché ogni decisione sulla bellezza della città – in se stessa non discutibile – viene motivata nei termini di una valutazione razionale, che sono invece contestabili e in effetti nel dibattito spesso contestati.

La tecnica della discussione, la retorica, che nella civiltà antica era considerata semplicemente l'arte dell'espone e persuadere, nella nostra società è uno strumento per convincere razionalmente, proprio come qualsiasi altra tecnica orientata a conseguire efficacemente uno scopo

A sua volta lo scopo di convincere presentando un progetto in termini esprimibili e valutabili razionalmente è intrinseco alla democrazia della *civitas*, dove tutti i punti di vista sono legittimi e dove, nella discussione pubblica, occorrono argomenti che non siano soltanto adatti a convertire – come quelli dei frati predicatori - ma che possano venire confutati nel merito o, in ogni caso, ribaltati quando in seguito altre maggioranze dovessero conquistare il governo della cosa pubblica.

Sono del resto argomenti consolidati. I cittadini hanno sempre avuto nei confronti della *civitas* dei doveri, oggi di fatto cumulati nelle imposte ma un tempo accompagnati da altre prestazioni occasionali che appunto per il loro carattere estemporaneo non era possibile né necessario incorporare nel bilancio ordinario: per esempio la ronda notturna nelle strade e sulle mura o la partecipazione alla guerra, quando ogni cittadino era chiamato non soltanto a un suppletivo contributo in denaro ma anche a concorrervi personalmente presentandosi al servizio militare con armi appropriate, i cavalieri con la loro armatura e il loro destriero, i fanti con picche e archibugi.

Di contro a questi loro doveri la solidarietà cittadina assumeva alcuni diritti fondamentali dei cittadini – quelli che ancora oggi ci prendiamo in carico e che l'avvento delle Nazioni ha statalizzato anglicizzandone il nome in *welfare state* – l'assistenza ai poveri e agli anziani (talvolta materializzata in case e quartieri popolari) e soprattutto una scuola elementare pubblica e un pubblico ospedale, quella scuola disposta da Ambrogio Lorenzetti al centro dell'affresco del Buongoverno nel palazzo pubblico di Siena – dove il maestro insegna il diritto

civico – in una piazza dove non vediamo la figura di alcun religioso, perché la cittadinanza è cristiana ma la *civitas* è laica, e quel grande ospedale della Scala che con la sua immensa mole contrappunta il fronte della cattedrale.

Di fatto gli studi più recenti sostengono che il 60% dei cittadini maschi era in Europa alfabetizzata – a Firenze nel Quattrocento il 90% - e tutti i malati venivano accolti negli ospedali con un'assistenza rispettosa della loro dignità. Come racconterà Martin Lutero nel resoconto della sua visita a Roma, appena ricoverati i pazienti venivano spogliati dei loro abiti – mandati al bucato –, infilati in un letto con una camicia da notte pulita e subito assistiti con un brodo caldo prima ancora di venire visitati dal medico.

Sicché era frequente, allora come oggi, che ridotti alle strette gli avversari di un nuovo tema collettivo - la cui intrinseca caratteristica è sempre, nonostante la sottolineatura della sua utilità, la manifestazione di uno spreco - insistano nelle loro argomentazioni sulla prioritaria e indiscutibile necessità di migliorare prima di tutto strade, scuole e ospedali.

La pretesa della sfera tecnica di mettere le mani sulla forma dell'*urbs* resterà tuttavia per molti secoli secondaria, accettata solo quando non metterà in discussione il cuore del suo ruolo simbolico; forse il suo successo più clamoroso sarà la "tagliata", la demolizione di tutte le case nello spazio di qualche centinaio di passi aperto davanti alle mura cinquecentesche per rendere militarmente efficaci i loro cannoni e per impedire al nemico di avvicinarsi al riparo di qualche edificio, sobborghi spesso aggregati intorno a qualche chiesuola o a qualche osteria propizia agli amori clandestini.

Ma era un successo marginale, fuori della città murata, mentre al suo interno le esigenze militari riusciranno soltanto a imporre, in Francia, l'apertura di qualche nuova strada di attraversamento per facilitare il transito degli eserciti di Luigi XIV dal fronte orientale al fronte occidentale: del resto le strade monumentali e trionfali che ne risulteranno – a Reims o a Orléans – corrispondevano a un modello prima di tutto estetico, consolidato e praticato da tempo in Italia.

Questa accentuazione del versante strumentale della città subirà tuttavia una brusca accelerazione nel corso del Settecento con la comparsa, nella temperie illuminista, della deliberata tesi che al centro delle politiche urbane dovesse essere posto il benessere materiale dei cittadini: con le esorbitanti somme spese per Versailles, sostiene Voltaire, sarebbe stato preferibile arricchire Parigi di fontane e di teatri, mentre Pierre Patte sottolinea l'esigenza di allontanare i cimiteri, di provvedere agli acquedotti, di tracciare più larghe le nuove strade limandone gli incroci, di dotarle di marciapiedi, di lampioni, di fognature, tutti suggerimenti che troveranno nei progressi dell'Ottocento il supporto tecnico per la loro realizzazione. La legge obbligherà allora finalmente a decentrare i cimiteri mentre il gas darà nuova luminosità ai lampioni stradali, i tubi d'acciaio e le pompe a vapore porteranno l'acqua fino ai piani più alti delle case, il tacheometro renderà possibile un piano quotato dell'intera città e quindi la realizzazione di reti fognarie generali, gli angoli degli isolati verranno davvero sistematicamente tagliati nel

piano regolatore di Barcellona, mentre altre proposte miglioreranno clamorosamente l'efficienza in quasi tutti i settori. I tram e gli omnibus saranno sempre più diffusi – un embrione di omnibus è intravisto in una miniatura trecentesca di Parigi -, verranno non soltanto moltiplicate le scuole e rinvigoriti gli ospedali, ma anche i mercati coperti, le dogane, le carceri, i tribunali diventeranno il tema di una rigenerazione civile della città, della sua efficienza come supporto del progresso sociale.

L'idea di Nazione, che si va facendo strada nel corso del Settecento, comporta che la volontà nazionale sia l'espressione dell'opinione pubblica, e il suo formarsi comporta a sua volta una fitta circolazione dei diversi programmi politici e la loro discussione nei caffè e nei giornali, distribuiti da un efficiente servizio di trasporti su strade presto macadamizzate, quelle medesime strade che costituiscono il supporto dello sviluppo economico nella allora dominante visione dei mercantili.

Se la rete delle strade nazionali innerva la tessitura della Nazione il principio che quelle medesime strade entrino nella città, allargando finalmente gli stretti vicoli di un tempo, ha a che vedere soprattutto con il privilegio attribuito alla circolazione in se stessa, e la più vigorosa pubblicistica dei primi decenni dell'Ottocento, nell'estendere alle città il punto di vista sansimoniano, sosterrà appunto la necessità di solcare l'antica Parigi con una ragnatela di nuovi e larghi *boulevard*, un programma attuato dopo la metà del secolo da Haussmann e ripreso, seppure solo in singoli episodi, da molte altre città europee.

La sottolineatura del rilievo della circolazione nella città aveva una sua radice nell'analogia con la circolazione del sangue nel corpo umano, scoperta di Harvey che aveva messo in evidenza il suo ruolo essenziale, sicché appariva quasi scontato attribuirlo non soltanto a quella delle idee nella Nazione ma anche a quella delle persone e delle cose nella città. Tanto più in quanto agli inizi dell'Ottocento l'enunciato di Bichat, che la vita non consista in quel qualcosa di materiale vanamente cercato dagli anatomisti nei corpi dei morti – forse una ghiandola? - ma piuttosto in un principio immateriale, il buon funzionamento dei diversi organi, sottolineava come la circolazione sanguigna fosse il supporto essenziale della vita stessa.

E questa cognizione del corpo come un insieme di organi che ne assicurano la vita avrà una cospicua influenza nell'articolare una concezione nuova della città integralmente fondata sulla sua omologia con il corpo umano - quella propagandata dagli architetti moderni - di così cospicuo successo nell'ultimo mezzo secolo, che abbiamo intravisto all'inizio di questo saggio, una omologia radicata del resto in un sottile e antico ricorrere.

Il trattato di Vitruvio sull'architettura comprendeva una sezione riguardante la città – per un verso parafrasi di un testo di Ippocrate sulla salubrità dei luoghi e per l'altro accompagnata da suggerimenti sul suo disegno di interpretazione davvero oscura – e dal momento che costituirà il modello per il *De Re*

Aedificatoria di Leon Battista Alberti legittimerà l'aforisma che la città sia come una grande casa e che quindi il suo progetto rientri tra i compiti dell'architetto.

Nei fatti, invero, le cose non andavano così, perché dopotutto il mestiere di tracciare strade aveva più a che vedere con quello dell'agrimensore che con quello, assai più complesso e articolato, dell'architetto: una volta sul tappeto le strade tematizzate, il disporle sul terreno in una qualsiasi città individuando e valutando sotto il profilo tecnico le diverse alternative plausibili e lasciando poi alla *civitas* di scegliere la più soddisfacente non richiedeva saperi sofisticati, e nessuno dei documenti che descrivono la fondazione delle numerosissime città nuove del Duecento e del Trecento fa menzione di chi le avesse progettate, tanto codesto mestiere appariva irrilevante, e se talvolta a disegnarle era un architetto – Arnolfo di Cambio la sofisticata pianta di San Giovanni Valdarno, Biagio Rossetti l'addizione erculea di Ferrara, Giuseppe Poggi e Cesare Beruto i piani ottocenteschi di Firenze e di Milano – nessuno vi annetteva soverchia importanza.

Ma, dal momento che notoriamente la città funzionava male sotto il profilo di quelle esigenze strumentali e meccaniche care alla *civitas*, gli architetti del Quattrocento, per propagandare il loro nuovo stile (che come abbiamo già accennato non veniva affatto accolto con una subitanea e corale condivisione) sosterranno che l'arte del disegno, dove la prospettiva aveva appena avanzato la pretesa di rappresentare la verità, sarebbe stata in grado di veder chiaro e di risolvere anche i problemi della città, e dunque a maggior ragione di progettare gli edifici secondo una logica razionale, fondata sulla teoria dei classici e non sulla pratica secolare ma *sine latino* dei capomastri romanici e gotici.

E' in questa prospettiva che Filarete disegna la sua Sforzinda – con quelle piazze razionalmente organizzate che abbiamo già ricordato – un tema che i trattatisti successivi spesso riprenderanno fino allo Scamozzi agli inizi del Seicento, quando ormai la propaganda non era più necessaria dal momento che, almeno in Italia, nessuno si sarebbe più sognato di trascurare i modelli compositivi evocati nel Quattrocento e ai loro epigoni manieristi.

La medesima pretesa riemergerà con gli architetti moderni, impegnati negli anni Venti del Novecento a legittimare il loro nuovo stile riesumando la tentazione rinascimentale di mostrare come i loro criteri sarebbero stati in grado di risolvere anche quei problemi della circolazione e della salubrità cui abbiamo accennato agli inizi di questo scritto.

Ma quali sarebbero stati i criteri oggettivi con i quali misurare l'efficienza di una città? La risposta a questa domanda sarà elementare: proprio come il corpo umano è costituito da un insieme di organi, ciascuno dei quali distinto dagli altri e con una sua propria funzione, legati poi insieme dalla circolazione sanguigna, così la città avrebbe potuto venire scomposta in tre funzioni fondamentali – lavoro, sonno, ricreazione, a ciascuna delle quali dedicare otto ore – riconnesse poi da un'efficiente circolazione, una concezione rinvigorita poi da una metafora antropomorfa, progressivamente arricchita dalle arterie dal cuore dai polmoni.

La metafora antropomorfa della società, nota e spesso richiamata dai tempi di Menenio Agrippa, era stata estesa per la prima volta dalla società all'*urbs* in un curioso e anonimo disegno trecentesco di Cortona e in un altro più tardo di Francesco di Giorgio (dove la testa è il castello del principe, l'ombelico la piazza principale e i piedi e le mani le piazze periferiche), in un fugace accenno di Filarete (come il corpo umano ha bisogno quotidianamente di mangiare così la città ha bisogno di manutenzione), in un'insistere dello Scamozzi sull'analogia delle strade con le vene, della piazza principale come cuore o come anima e delle piazze minori come braccia, nella curiosa tesi di Campanella che il castello ne sia – di nuovo! – la testa, le fortificazioni la spina e le ossa, le strade i nervi e gli acquedotti le vene e le arterie, soprattutto nell'enfasi di Pietro Cataneo che invoca per progettare l'assistenza di Gesù Cristo: una città perfetta, così simile al corpo umano, ha bisogno come il corpo umano di un atto creativo di matrice divina.

Dal medesimo dominio della medicina - i cui successi pervadevano gli anni del Novecento – gli architetti moderni derivavano poi anche la convinzione che la buona salute dei cittadini avesse a che vedere con un soleggiamento e una aerazione soddisfacenti. Una convinzione peraltro già ribadita nei testi di quattro secoli prima, per esempio nella descrizione della Repubblica ideale di Francesco Patrizi da Cherso, che aveva trovato tuttavia nell'Ottocento una conferma nella constatazione statistica che effettivamente nelle città la mortalità era in assoluto elevata e dunque che allargarne le strade e sfoltirne i troppo densi isolati l'avrebbe attenuata. Che poi questa relazione fosse davvero scientificamente accertata è parecchio dubbio, visto che i contadini nelle loro soleggiate case di campagna campavano meno dei cittadini – come del resto i tumori polmonari sono oggi meno frequenti nelle città, afflitte dalle polveri sottili, che nelle valli di montagna - ma tant'è questo assunto aveva consentito il nascere e il prosperare di uno specialista nuovissimo, l'igienista, che appunto nella città trovava il suo appropriato campo d'azione.

Se il corpo umano vive perché è formato da organi distinti, ciascuno con una propria funzione, collegati da un sistema di circolazione sanguigna, anche la città vivrà senza intoppi se le sue funzioni verranno rigorosamente individuate e distinte sul campo, legate poi da strade ben tracciate e da trasporti capillari. Ecco dunque la misura dell'efficienza: una razionale distribuzione delle funzioni fondamentali per fare della città un organismo equilibrato come quello umano, un congegno meccanico organizzato come una fabbrica – *machine à habiter*, dirà Le Corbusier, profeta tra i maggiori di questa faccenda – e un *habitat* di sole e di verde.

Ma l'*urbs*, seppure intrinsecamente insidiata dalle esigenze della razionalità strumentale proprie della *civitas*, non può venire progettata come un organismo strettamente funzionale, perché codeste funzioni sono definite a partire dalla condizione contemporanea della sfera tecnica, e se la legge intrinseca della tecnica è quella del progresso e il progresso rende obsoleti tutti gli artifici del passato, quand'anche funzionasse *hic et nunc* sarà stata modellata sulle esigenze contemporanee e diventerà presto un cumulo di rovine, come un sagace regista,

Mathieu Kassovitz, l'ha descritta qualche anno fa in un film, *La haine*, che raccomandiamo ai nostri lettori.

La sua pretesa di efficienza tecnica è infatti per sua natura destinata all'insuccesso e a creare in noi quell'endemica frustrazione – per un traffico sempre caotico, per un inquinamento sempre irrisolto, per la mancanza di vitalità o all'opposto per il troppo fracasso – della quale sono piene le nostre agende. La nozione di efficienza di un meccanismo complesso e omnicomprensivo come la città comporta infatti di ridurre i suoi singoli cittadini a categorie generali, ma poiché i desideri individuali sono irrimediabilmente personali e tra loro contraddittori, in se stessa la pretesa che sia possibile progettare una città efficiente per tutti i gusti non potrà che generare una frustrazione generalizzata, un popolo di scontenti. Mentre la bellezza della città costruita fino alla metà del Novecento – seppure apparentemente discutibile ma intessuta della volontà estetica della *civitas* e della pregnanza simbolica dell'*urbs* – appartiene a una sfera simbolica che esprime e soddisfa per definizione il riconoscimento della dignità di tutti i cittadini in quanto tali e per questo mantiene vivissimo tuttora il presidio della nostra appartenenza civica.

La città incorpora infatti nella sua bellezza una volontà di durata nel tempo che forse ha a che vedere con il nostro desiderio di immortalità, un solido sfondo ai progetti cui ancoriamo la nostra speranza, sicché la pretesa di disegnare una città la cui bellezza aspiri ad essere eterna fondandola sulle funzioni contemporanee - lontane da quel carattere di eternità che noi pretendiamo di cercare nella perfezione della bellezza, nella perentoria forma di una cattedrale romanica o di una *place royale* - è destinata a produrre rovine, tracce di un congegno dimenticato come le fabbriche ottocentesche.

Dalle prospettive di Le Corbusier e di Ludwig Hilberseimer sono scomparse tutte quelle sequenze dei temi collettivi e di quelle strade e di quelle piazze tematizzate che avevano costituito fino ad allora il tessuto simbolico al quale affidare la percezione dell'*urbs* come un manufatto unitario, sicché i nuovi quartieri periferici – innestati fino alla metà del Novecento sulle sequenze già tracciate in passato - sono ora pensati come autosufficienti, senza quegli accorgimenti, quelle strade tematizzate cui Eiximenis, Filarete o Savorgnan avevano fatto ricorso per ricondurre la loro specificità al disegno complessivo dell'intera *urbs*.

Codesti quartieri potrebbero trovarsi dovunque, privi come sono non soltanto di un qualche tema collettivo o di una qualche strada tematizzata che mostri visibilmente il riconoscimento collettivo della loro dignità, ma anche di una connessione con l'*urbs* consolidata dalla volontà estetica dei cittadini di un tempo, disastrose periferie, deserti del senso, oggi davvero il più lancinante problema europeo.

Se da un lato una città che corrisponda alla promessa di una perfetta efficienza è destinata, come abbiamo visto, a un clamoroso insuccesso fattuale – non potrà davvero funzionare perché il progresso tecnico ne modificherà gli scenari, non potrà quietare i cittadini perché promette di soddisfare desideri individuali contraddittori – dall'altro l'intero apparato espressivo con il quale nei secoli gli

europei avevano costruito un *habitat* appropriato alla loro *civitas* aperta mobile e democratica, è stato cancellato, e ora i nuovi quartieri - dotati di presidi sanitari e di scuole - non solo sono esteticamente insignificanti ma hanno anche perso la loro connotazione simbolica, e non sembrano più in grado di riconoscere ai propri abitanti la loro dignità di cittadini.

Sullo sfondo di un mondo dove le città più lontane sono ormai segnate dall'esito formale della tecnica di matrice occidentale - in un paradossale e sgangherato rimestio di *cargo cult* - anche le città europee tendono lentamente a imitarle nel nome di un trionfo di quella razionalità strumentale e di quella efficienza che nella nostra storia erano sempre state temperate dal desiderio della bellezza, nella quale abbiamo da sempre riposto il sentimento della nostra appartenenza civica.

Forse tutto questo prelude davvero al declino del nucleo essenziale della nostra civiltà, forse ci stiamo avviando verso un mondo dove non avrà più senso parlare di una città europea, e questi segnali contemporanei, questo disfarsi della nostra ancestrale sensibilità estetica e della nostra capacità creativa, dovrebbero venire interpretati come una di quelle fluttuazioni decisive che nel campo della cultura preparano una radicale mutazione.

Tuttavia il fatto che in tutte le città europee i centri storici siano diventati un nuovo tema collettivo - restaurati con amore e devotamente pedonalizzati -, che a loro aggrappiamo il nostro affetto e la certezza della nostra identità in un mondo che cancella le vestigia del proprio passato, costituisce forse il segno che non tutto è perduto, che forse nell'oscillare tra la bellezza e l'efficienza il trionfo contemporaneo della tecnica, il disastro dei quartieri costruiti negli ultimi cinquant'anni, sia solo provvisorio, che questo dilagare dell'indifferenza sia solo una infatuazione momentanea cui seguirà il ritorno verso il centro della U, che le case di questi cinquant'anni lentamente scompariranno - neppure il cemento armato è eterno - e i loro quartieri ricostruiti più belli e sarà così salvo un principio fondamentale della nostra identità di europei, la bellezza delle città.

Seconda contraddizione: città e Stato

L'Europa delineata fin qui è costituita dalla fitta rete delle sue centomila città mentre il dominio territoriale, quello Stato al centro della nostra vita quotidiana, e il suo rapporto con la *civitas* e con i suoi cittadini è rimasto sullo sfondo, evocato quasi soltanto quando abbiamo visto Federico Barbarossa guerreggiare con i Comuni lombardi - ma se per quello anche con quelli dell'alto Reno, come Strasburgo.

E invece il conflitto tra la *civitas* e lo Stato costituisce una delle contraddizioni più drammatiche di questo nostro millennio, perché l'Europa non è stata costruita a partire da una pacifica attribuzione delle loro rispettive competenze ma al contrario su una continua tensione, radicata nella rivendicazione delle città del loro diritto a quella autonomia maturata sul campo fin dal IX secolo, nei confronti

di un dominio territoriale – quello dell'impero, degli Stati, della Nazione – che preme per attribuirsi per intero il diritto di dominarle esercitandolo con propri funzionari, secondo quel modello centralistico praticato a quei tempi dovunque, a Bisanzio a Baghdad a Pechino. A questa pressione le città europee hanno resistito difendendo la loro autonomia e la loro indipendenza con una determinazione che ha consolidato un altro peculiare tratto della nostra civiltà, forse il seme della sua egemonia planetaria, se crediamo che la sua democrazia ne abbia costituito la vera forza.

Alla radice di questo conflitto c'è la concezione risalente ai franchi che la giurisdizione coincida con il possesso materiale di un territorio, possesso del popolo tutto che lo abita e che in suo nome il sovrano – abbiano visto – riassegna a chi lo utilizzi, sicché la sfera della politica è fondata su una giurisdizione per sua natura tutta territoriale.

Per intenderci: nell'Islam la terra è una consistenza della natura, come il mare, ed è dunque un inalienabile attributo divino, sicché la sua gestione viene affidata a fondazioni sacre che la assegnano in enfiteusi – con qualche accorgimento per consentire a chi vi abbia costruito la propria casa di lasciarla alla sua morte ai propri discendenti – mentre la legittimità della giurisdizione del califfo sta nel suo essere a capo della *umma*, la comunità dei credenti, e per questo investito della autorità del governo mondano nei limiti e nel rispetto delle disposizioni coraniche.

In Europa la giurisdizione sul territorio, ascritta al popolo e al suo sovrano, è articolata poi in una vasta gamma di diritti – quelli sulle persone (la servitù della gleba, modalità con la quale il contadino viene assegnato alla sua categoria nella tripartizione di Aimone di Auxerre, o quella tassa sul matrimonio maliziosamente chiamata *jus primae noctis*), quello modesto di costruirsi una casa o di coltivare un campo, ma anche quelli più consistenti sullo sfruttamento delle acque (per i mulini o per la pesca), sul passaggio nelle strade e sui ponti, sulla caccia e sui boschi, la cui gestione concreta viene poi trasferita a vassalli locali, scelti dal re nell'ambito dell'aristocrazia guerriera e legati al sovrano da un reciproco giuramento di fedeltà, ma anche a costituire la dote di qualche abbazia o di un vescovato e persino di una comunità, che a loro volta la possono trasferire ad altri soggetti: ma resta inteso che questa frammentazione locale dei diritti non intacca il principio della sovranità dell'imperatore su tutto il territorio del quale la sua stirpe ha il possesso.

Ma ecco che i Comuni, nel loro consolidarsi, pretendono di vedere riconosciuta la propria giurisdizione su quel medesimo territorio, conquistata di fatto negli ultimi secoli del primo millennio, nella forma di un riconoscimento – sia pure parziale – di una propria irrevocabile sovranità, che dopotutto non sembra del tutto improprio riconoscere a una *universitas*, tanto che re Ruggero potrà infeudare Caltagirone, alla fine del XII secolo, di vasti possedimenti.

Il programma di Federico Barbarossa, di ripristinare nei Comuni la legalità istituzionale, costituisce l'estremo tentativo di ricondurli nell'alveo che pretende

“naturale”, quasi un semplice ricetta per i contadini e per i loro pastori religiosi, non una città per quella nuova specie di artigiani e di mercanti, con tutte le loro pretese di piena cittadinanza nell’impero, che Ottone di Frisinga, compagno d’arme e testimone dell’impresa padana di Federico, evocato dal Carducci la notte di Natale del 1175 sui campi di Alessandria, trovava *parvenu* della guerra,

...e il sire
*canuto di Höenzollern pensa tra sé: Morire
per man di mercatanti che cinsero pur ieri
ai lor mal pingui ventri l’acciar dei cavalieri.*

È vero che molti canoni relativi ai diritti afferenti alla giurisdizione imperiale erano stati col tempo prescritti, perché nessuno li aveva più riscossi, oppure riscattati via via dalle singole città, ciascuna in seguito a propri accordi con il sovrano che avevano dato luogo per ciascuna a privilegi specifici – privilegi che ogni suo successore sarà in seguito tenuto a confermare – ma soprattutto di codesti diritti le città erano andate appropriandosi affermando di fatto una propria giurisdizione territoriale, conquistata nelle loro ricorrenti guerre con le altre, della quale erano fieramente gelose

Sicché nelle città italiane dell’ XI e XII secolo la pretesa di una sovranità perpetua e irrevocabile dell’imperatore appariva inaccettabile e da tempo il palazzo imperiale – abbiamo già ricordato - vi era stato spesso saccheggiato e distrutto. Che esito abbia poi avuto la pretesa della *lex palatia*, così perentoriamente confermata da Federico nel trattato di Costanza, non sappiamo, né restano tracce dei palazzi costruiti in seguito a questa clausola, ma Federico II, nella prima metà del Duecento, prendendo atto di quanto fosse ormai insensato rivendicare, con un palazzo all’interno di città in larga misura autonome, una sovranità nei fatti ormai soltanto simbolica, e costruirà invece i suoi nuovi castelli – a Catania o a Imola - a qualche distanza dalle loro mura, al largo dalle sequenze dell’*urbs*, quasi sdegnosamente relegate così in un incerto mondo a parte.

Civitas versus l’impero, dunque, nella forma di due pretese di giurisdizione autonome tra loro ma esercitate sul medesimo territorio: è questa la radice di un conflitto endemico e delle sue alterne vicende.

La forma cristallina di una *civitas* concorde e democratica è in verità soltanto un’immagine regolativa sullo sfondo di questo millennio, con la quale ci confrontiamo e che dà senso da sempre al nostro orizzonte politico - un obiettivo che cerchiamo di conseguire e insieme pietra di paragone di quanto ne siamo lontani - ma come molte altre immagini regolative delle società umane è una figura mitica e, probabilmente, non è *in realtà* mai esistita; i rituali del giuramento collettivo annuale e i ricorrenti richiami nostalgici a una sua originaria fioritura che incontriamo persino nei primi secoli del Mille - e che costituiranno nell’Ottocento il nerbo della evocazione romantica di una fantasiosa concordia medioevale - non costituiscono testimonianze attendibili di una sua effettiva esistenza, sono da sempre soltanto il racconto che da un lato induce a considerare il suo evidente degrado come uno sbandamento provvisorio anziché come una sua

caratteristica strutturale, e dall'altro la rende plausibile come orizzonte esplicito o implicito di ogni progetto di riforma politica, in senso finalmente davvero democratico ed egualitario, suggerite da tutte le successive generazioni, da Savonarola a Rousseau a Habermas.

Di fatto nel corso i primi secoli la *civitas* verrà sconvolta da feroci conflitti politici tra i *milites*, i patrizi, i mercanti, le corporazioni – per non parlare delle rivolte endemiche del popolo minuto - che non trovano nelle costituzioni cittadine uno spazio politico soddisfacente, mentre le famiglie più ragguardevoli aspirano all'egemonia in concorrenza tra loro. Una concorrenza presto diventata conflitto endemico e cruento tra opposte fazioni che prolungano le inimicizie sull'arco delle generazioni, uno scontro amico/nemico allo stato puro - alla maniera di Schmitt - concluso solo con la morte del perdente (del quale anche la nostra generazione ha fatto breve esperienza negli anni Settanta) e che la tecnica della democrazia, nata per regolare razionalmente il confronto di aspirazioni e di interessi riconoscendo la reversibilità delle maggioranze, non era in grado di assorbire, e al quale le città da sole non riusciranno a trovare rimedio.

Sperano in un miracolo, ricorrono a frati celebri che predicano tra pentimenti e pianti la riconciliazione cittadina, San Bernardino a Belluno o San Juan de Sahagun a Salamanca; ma presto verrà accolto con sollievo un dominio stabile e autorevole che metta finalmente pace: vediamo dal Duecento gli Scaligeri signori di Verona e gli Estensi di Ferrara, vediamo le città siciliane acclamare re Pietro d'Aragona nel 1282, vediamo i fiorentini sollecitare nel 1301 una solenne mediazione di Carlo d'Angiò in Santa Maria Novella per rendere quasi sacro il tentativo di imporre finalmente la pace, vediamo il senato veneziano conseguirla con i suoi rettori in quelle della terraferma agli inizi del Quattrocento, vediamo le nuove signorie legittimare la propria pretesa di diventare vere dinastie aristocratiche acquistando dagli imperatori una investitura ducale; vediamo nelle città aragonesi i *corregidores* nominati da Alfonso XI nel 1346 – ma che a Salamanca arriveranno soltanto centotrent'anni dopo –, vediamo Lisbona proclamare nel 1385 il suo nuovo re, mentre in Francia saranno poi i sovrani usciti dal travaglio della guerra dei cent'anni e in Germania, nei furori delle guerre di religione, i principi della Dieta, a quietare codesti conflitti.

Ma sbaglieremmo se ritenessimo che con questa sottomissione le città intendessero rientrare a pieno titolo nella giurisdizione dell'impero, perché le città – su questo le fazioni concordano – non intendono affatto cedere per intero la propria né d'altra parte, dopo qualche secolo di convivenza, sarebbe ormai pensabile ai sovrani rivendicarla: sicché quando Giacomo II in Inghilterra tenterà di riassorbirla *in toto* in quella della corona una pacifica rivoluzione, nel 1689, decreterà che la sovranità non appartiene alla persona del re ma al re nel suo Parlamento, costituito da una Camera dei Lord – eco dell'assemblea che ratificava il sovrano - e appunto dalla Camera dei Comuni.

Di fatto le città cedono le loro competenze nel campo della politica estera e della guerra che d'altra parte, in una scena politica progressivamente costituita dagli Stati, non sarebbero più in grado di assumersi (se non a loro volta diventate vere

signorie territoriali come Firenze o Venezia o Strasburgo) e nel privilegio del battere moneta – anche questo difficile da gestire in un mercato ormai quasi monopolizzato dalle valute degli Stati economicamente più forti, il ducato o il fiorino - ma mantengono integri i loro consolidati ambiti di governo, e in particolare le loro competenze di gestione dell'*urbs* e la loro ambizione di glorificare la città con nuovi temi collettivi.

Tuttavia il confronto tra la sfera della *civitas* e la sfera dell'aristocrazia non è radicato soltanto sul terreno delle rispettive competenze e delle relative giurisdizioni ma concerne piuttosto, a lungo andare, *un problema di senso*, perché quel popolo che confermava nella tradizione franca il diritto divino della nascita è ora quello delle *civitas*, che non appartiene più alla medesima sfera politica e sociale, accomunata da uno stesso universo di valori, di leggi, di linguaggi, ma costituisce un mondo nuovo, intrinsecamente fondato sulla solidarietà locale della *civitas* in profondo contrasto con il cemento di una aristocrazia legata dalla solidarietà immateriale delle stirpi e delle parentele intrecciata in tutta l'Europa entro una gerarchia di nascita dominata dal sovrano.

Una sfera aristocratica dunque estranea a quel carattere di apertura fondativo della *civitas*, ma anche a qualsiasi principio di mobilità sociale: non soltanto i sovrani erano tali a prescindere dalla loro giovanissima età, ma tutti i compiti della gerarchia militare – connaturati e specifici, abbiamo visto, al ruolo sociale che le si attribuiva e che ne legittimava la stessa esistenza - erano affidati secondo le precedenze stirpe, sicché quando il Manzoni ci racconta che la notte avanti la battaglia di Rocroi il principe di Condé dormì saporitamente su un affusto di cannone, dimentica di ricordarci che aveva allora diciannove anni ed era il comandante supremo dell'esercito francese non per una qualche competenza già dimostrata in passato ma soltanto per il suo grado nella gerarchia aristocratica.

A loro volta le guerre che si susseguono hanno a che vedere con il regolamento delle successioni, con le contrapposte pretese delle diverse dinastie di vedersi riconosciuto il diritto a un rango che ritengono appropriato alla propria nascita, e poiché le parentele sono parecchio intricate spesso i candidati che si ritengono legittimi sono parecchi e la guerra costituisce una sorta di giudizio di Dio nei primi secoli non necessariamente cruento.

I comportamenti militari sono infatti stilizzati, le battaglie consistono in una replica dei tornei dove, invece veder chiuso l'esito dei duelli con un festa e con il gentile concedersi delle dame ai cavalieri vittoriosi, i prigionieri dovranno venire riscattati, come del resto nella campagne estive dei *milites* italiani: sicché in quella di Bouvines, che nel 1214 regolerà per un secolo le pretese dei re d'Inghilterra sulla Francia, i morti saranno soltanto due, e entrambi per un accidente.

Soprattutto il rango attribuito a ciascuno dalla nascita comportava l'obbligo di onorarlo con la manifestazione pubblica di una magnificenza sottolineata da un ostentato disprezzo per il denaro: chi appartiene all'aristocrazia deve mostrare un fasto che costituisce un tratto distintivo della sovranità in se stessa e che costituirà,

nei freschi ducati italiani, l'*humus* nel Quattrocento di un nuovo desiderio monumentale.

E' questo, il fasto connesso al ruolo dell'istituzione, il solo concesso dalle maglie delle leggi suntuarie, sia quello dei dogi nelle repubbliche marinare nel periodo della loro carica, sia quello suggerito da un canonico al nuovo arcivescovo di Milano, in fama di rigorismo cataro e di pasti frugali: "*non è questo che ci si attende da voi in questa città, la vostra mensa qui dovrà essere ricca quanto conviene al vostro ruolo*".

Stilizzazione e spreco individuale erano di fatto principi opposti quelli che regolavano la *civitas*, connotata invece dall'accumulazione delle risorse, dalla parsimonia tutta borghese della spesa, dall'oculatezza del mestiere artigiano o della mercatura, e da comportamenti spesso innovativi, una gerarchia mobile connessa a un principio di efficienza strumentale, di una attendibilità dimostrata con la propria capacità nel lavoro.

L'incommensurabilità di quei due mondi li rende reciprocamente inintelligibili e lo stesso dominio della corona, esercitato su un popolo talvolta plaudente e spesso malcontento ma intimamente estraneo, ha poco significato, come quello su un gregge di animali: il linguaggio del potere, relazione reciproca tra due soggetti - il re e i suoi sudditi - ha significato soltanto purché entrambi appartengano al medesimo universo di senso, dove la loro relazione non sia quella di un'obbedienza unilaterale e meccanica ma consista in uno scambio reciproco.

Sicché quello stesso dominio signorile accettato e promosso dalle città comporterà un processo di integrazione dove la percezione della propria peculiarità e della propria egemonia, intrinseca al mondo aristocratico, tenderà a stemperarsi nella sfera delle città - che del resto molti cadetti accettavano maritando le figlie dei borghesi e imparando a frequentare i mercati, dove le rendite in natura dei possedimenti feudali diventavano denaro corrente - sicché il castello verrà disposto ora a cavallo delle mura, simbolicamente partecipe da un lato della sfera territoriale, dove meno controversa è la sovranità imperiale, ma dall'altro anche della città.

Questo nuovo Stato, di antica matrice aristocratica, non pretende quindi ora di imporre alle città obiettivi e scopi propri ma legittima il suo dominio assumendo i criteri della "razionalità dei mezzi" connaturati alla *civitas* e incoraggiando i suoi stessi programmi di arricchire la gamma dei temi collettivi, programmi talvolta difficili da realizzare non tanto per la lotta tra le fazioni - nessuno oggi sarebbe in grado di distinguere nell'*urbs* medievale, come abbiamo ricordato, una *civitas* guelfa da una ghibellina - quanto per i consueti antagonismi strutturali della dialettica democratica, dove anche gruppi esigui hanno spesso consistenti poteri di veto.

La "razionalità dei mezzi" consiste poi in procedure e regole formalmente certe e gestite da una crescente burocrazia - sul modello di come la Chiesa nella cattività avignonese governava con la sua cancelleria e di come Francesco Datini

conduceva le sue filiali in mezza Europa con le centomila lettere del suo archivio – sicché i funzionari dello Stato passeranno in Francia dai 5.000 degli inizi del Cinquecento ai 45.000 di centocinquant'anni dopo, legittimandosi presso i cittadini perché questo apparato di un governo talvolta esoso - come quello di oggi - appare anche in linea di principio al loro servizio, perché i suoi obiettivi sono progressivamente quelli medesimi delle città: da allora non è in discussione il principio della burocrazia statale ma sono corrotti e incompetenti i suoi singoli funzionari.

I sovrani prendono in primo luogo a cuore tutte le cose connesse alla sfera dell'efficienza tecnica - pavimentazione e pulizia delle strade, prevenzione degli incendi, controllo dei mercati – sulle quali tutti sembrano d'accordo: salvo poi dover constatare che la loro buona volontà, di venire incontro ai bisogni del popolo, non può prevaricare sulla complessa articolazione della democrazia cittadina e sui vincoli dei privilegi tradizionali .

Filippo Augusto nel 1184 disporrà la pavimentazione delle strade di Parigi attribuendone l'onere - salvo per quelle classificate come reali - a carico dei frontisti: ma abbazie e nobili faranno valere i loro secolari diritti di esenzione dai tributi per sottrarsene e Parigi resterà per secoli, nell'immaginario europeo, una città disordinata e sporca.

Francesco I e Luigi XIV tenteranno di limitare l'ampliarsi della capitale – il cui popolo tumultuoso consigliava al re Sole il prudente ritiro a Versailles e comunque cresceva con tale impeto da minacciare crisi di vettovagliamento – proibendo di costruire al di là di una schiera di cippi disposti ai suoi margini, ma il sovrano assoluto censì vent'anni dopo duemila case abusive, quelle con la *porte cochère* e dunque senza contare quelle di chi non avesse carrozze. I suoi sorveglianti – il re non disponeva di una polizia - avevano un bel constatare la costruzione di un edificio fuori dei cippi confinari e la sua cancelleria emettere un provvedimento di sospensione dei lavori, ma il Parlamento di Parigi, geloso difensore del diritto di costruire del singolo cittadino, ne rifiutava la registrazione lasciando così che il cantiere riprendesse: è ben vero che, presentato la terza volta, il provvedimento doveva venire registrato, ma nel frattempo la casa era bella e costruita.

Neppure nelle cose più minute Luigi XIV avrà successo: come quando un'apposita commissione di funzionari di commercianti e di artisti verrà incaricata di disegnare l'insegna standard per tutte le botteghe di Parigi, decisa dopo lunghi dibattiti fosse fatta a bandiera, della quale esiste tuttora il disegno ma, credo, poche o nessuna visibile traccia.

Man mano che i controlli amministrativi delle città sui mercati, sulle misure e sulla qualità della merce, saranno diventati più incisivi – nel solco di una progressiva razionalizzazione gestionale - piuttosto che emanare norme statali unificanti di modesta efficacia pratica lo Stato cercherà di aiutare i Comuni fornendo una sorta di *know how* amministrativo. Già Francesco I vorrebbe compilare un compendio delle leggi locali - in particolare di quelle parigine -

come repertorio per tutte le città francesi, iniziativa senza seguito immediato ma ripresa agli inizi del Settecento nei quattro volumi *in folio* del monumentale *Traité de la Police* compilato da De La Mare agli inizi del Settecento, su suggerimento di Luigi XIV, raccolta dei decreti reali e degli statuti cittadini - criticamente confrontati tra loro e con quelli dell'antichità classica - il cui indice spazia dalle norme annonarie a quelle sulla sanità, da quelle sulla polizia a quelle sull'edilizia

Pur senza alcun risvolto cogente, poi, la notizia dell'interessamento sovrano ha in se stessa un suo effetto: una medaglia commemorativa che ricorda finalmente, verso il 1675, la pavimentazione delle strade di Parigi stimolerà analoghi provvedimenti nelle province, dove presto le strade saranno pavimentate, pulite, illuminate e sorvegliate, e le case altrettanto comode di quelle della capitale.

Altro singolare contributo dello Stato alla razionalità gestionale sarà l'aver messo a disposizione nuove procedure per l'esproprio e per il relativo risarcimento. Per le signorie più modeste delle città minori, nell'area italiana e tedesca, il contenzioso con i proprietari espropriati era risolvibile di fatto con trattative *ad personam* ma per gli Stati maggiori anche questa è occasione per mostrare la propria maggiore efficienza nella stessa sfera borghese delle città istituendo da un lato una procedura inappellabile per i progetti locali - che una volta approvati dallo Stato diventano indiscutibili e quindi protetti dai ripensamenti della stessa democrazia comunale - e dall'altro aprendo per il contenzioso tra *civitas* e cittadini giurisdizioni parallele, la cui equità è garantita dalla impersonalità burocratica, dove i cittadini, dimenticati i risvolti simbolici delle loro proteste (che la *civitas* non potrebbe invece ignorare) e considerati i progetti come fatti compiuti, possono circoscrivere la loro vertenza al solo ambito patrimoniale accettando gli esiti di un giudizio più rapido; una soluzione generalizzata dovunque con le procedure di esproprio adottate dalle leggi dell'Ottocento che renderanno più scorrevoli, sul versante giuridico, operazioni un tempo molto complesse e faticose quand'anche condivise da secoli: anche se oggi in Italia un efficiente *know how* amministrativo in questo campo, sperimentato con successo dai Comuni fin dal Duecento, è invece andato perduto proprio con le procedure dello Stato unitario e il modo più sicuro di congelare una controversia sono i ricorsi al TAR e al Consiglio di Stato.

Con codesta pretesa di aiutare le città a districarsi dagli ingorghi della loro stessa democrazia lo Stato entrerà nel merito dell'amministrazione civica, in parte per salvaguardare i tributi che gli sono dovuti evitando che le città vengano impoverite da spese sconosciute, in parte per offrire alle turbolenze della democrazia cittadina il conforto di un giudizio per principio imparziale, fondato sui criteri razionali di un'istituzione per principio lontana dalle passioni della *civitas*.

Venezia manderà nelle città di terraferma, agli inizi del Quattrocento, un podestà e un capitano, e se gli antichi statuti continueranno a tracciare il confine delle competenze - nel senso che questi governatori non potranno prendere loro proprie

iniziative – tutti i programmi della *civitas* dovranno venire approvati dal senato veneziano.

Nel Cinquecento, con i capitoli di Siviglia, il *corregidor* diventa, da garante della pace urbana e da suprema istanza giudiziaria, il controllore delle finanze (dei porti, delle dogane, della tenuta dell'archivio civico, dell'agibilità delle carceri) ma anche delle elezioni e delle nomine alle cariche municipali e persino dello stesso palazzo comunale, assicurando almeno sulla carta - senza necessariamente interferire nell'autonomia comunale - quel rigore gestionale che, se stiamo alle cronache, non abbiamo ancora conseguito oggi con i nostri prefetti.

In Francia i baili e i siniscalchi, che vivono dapprima in castelli molto distanti dalle città - è persino proibito che ne varchino le mura – vi entrano soltanto nel Quattrocento, dopo le rivolte fiscali, senza pretendere a veri poteri di gestione ma solo con qualche compito simbolico, come il diritto di presiedere le assemblee municipali e di ricevere il giuramento dei magistrati: ma dagli inizi del Seicento gli Intendenti assumeranno un ruolo di controllo più esteso e implicitamente di stimolo nei vari settori amministrativi, dalla riscossione diretta delle imposte alle procedure edilizie.

Tuttavia questo lavoro ha come campo specifico la razionalità della gestione amministrativa, tutti quei campi cioè che sembrano prestarsi – da un lato per l'universale consenso sulla loro rilevanza nella vita quotidiana dei cittadini e dall'altro per l'oggettività dei giudizi sulla loro efficienza – a venire presi in carico da un soggetto impersonale, da uno Stato il cui solo scopo sia, nella sfera delle città, soltanto quello di riorganizzarli: e per questo l'insediamento della signoria è anche l'occasione - a Vigevano, a Carpi, a Cortemaggiore, a Imola, ad Ascoli Piceno, a Fermo – per erigere finalmente quei portici davanti alle preesistenti botteghe che tutti reclamavano e che in moltissime altre città esistevano da tempo, e non importa che le campate, per corrispondere alla loro diversa luce, non siano rigorosamente unificate, perché quello di conseguire una uniformità architettonica è un altro ordine di obiettivo, quello estetico concernente l'*urbs*, dove le cose sono davvero più complesse.

Se infatti questo è il campo, dopotutto, di quella *utilitas* consueta nello spirito della *civitas*, nella quale è più o meno scontato un diffuso consenso di principio, quale sarà stato l'intervento dello Stato nel campo del decoro, nella bellezza dell'*urbs*, un campo per sua natura percorso dai conflitti tra i diversi gruppi dei cittadini, affatto discordi su quali temi siano i più appropriati a contribuire alla sua bellezza?

E' oggi d'uso sostenere che l'architettura monumentale sia l'espressione del potere, secondo la pretesa ottocentesca che la cattedrale corrispondesse a quello religioso e il palazzo municipale a quello secolare: dualismo che nessuno nel medioevo percepiva se non nel caso specifico dei vescovi-conti in Germania, con la loro pretesa di esercitare nelle città la giurisdizione imperiale, ma del tutto estraneo – dopo il concordato di Worms – all'ambiente italiano.

Perché mai i cittadini avrebbero poi dovuto esprimere nel palazzo municipale il proprio potere su se stessi? La grandiosità dei palazzi municipali costituisce soltanto la manifestazione dello spreco connessa al ruolo simbolico di tutti i temi collettivi, oggi l'Auditorium di Roma o il museo Guggenheim di Bilbao.

Qualche grandiosità nei palazzi delle signorie o dei sovrani è connessa al loro ruolo nell'ambito della sfera aristocratica, dove la magnificenza costituiva la manifestazione visibile della legittimità, del resto spesso soprattutto apparente: in realtà vanno ingrandendosi con la crescita della burocrazia statale che vi si concentra, i castelli quattrocenteschi di Mantova, di Urbino, di Milano per amministrare un ducato - forse in tutto 400 persone - e più cospicui per il governo di un vicereame (a Napoli, a Milano), o in seguito quelli settecenteschi di Mannheim e di Karlsruhe. E se quel tanto di necessaria magnificenza delle istituzioni andrà declinando con l'affermarsi della concezione hobbesiana dello Stato, la cui figura totalitaria rende anche il sovrano un suo semplice servitore e di conseguenza incongrua ogni sua manifestazione di magnificenza, resta il fatto che ancora oggi tribunali e ministeri pretendono una veste architettonica di rilievo.

D'altra parte perché mai questi nuovi governi signorili, alla ricerca semmai del consenso della *civitas*, avrebbero dovuto alienarselo facendo dei loro palazzi cittadini una manifestazione di arroganza? sappiamo bene le distruzioni dei palazzi imperiali nelle città italiane a partire dal IX secolo, sappiamo le raccomandazioni di Carlo d'Angiò al Duca d'Atene di non prendere possesso - chiamato come signore dai fiorentini - del palazzo municipale, gesto che in effetti gli alienerà le loro iniziali simpatie, sappiamo il furore con il quale i bolognesi distruggero prima il palazzo dei Visconti e poi quello dei Bentivoglio, i parigini la Bastiglia, mentre a Digione o a Perugia castello e rocca verranno demoliti nell'Ottocento con una regolare e motivata deliberazione comunale, come quella del consiglio municipale di Laon descritto da Hugo in atto di discutere l'abbattimento dell'antica torre medioevale, simbolo di un depreco quanto lontano feudalesimo.

Il principio generale che anima lo Stato nel campo dell'*urbs* non è certo quello di costruire vistosi e provocatori castelli o altre nuove e originali figure nel centro della città: nel Quattrocento Giovanni I di Castiglia risiederà sempre a Valladolid alloggiando abitualmente in un convento o presso qualche famiglia nobile, dopo aver donato alla chiesa l'Alcazar e il vecchio castello e senza voler mai costruirvi una reggia ed neppure accettare i palazzi che il municipio gli offriva.

La loro legittimità viene fondata invece nel promuovere la realizzazione dei temi già consolidati nell'intera Europa e nelle singole città sul tappeto spesso da generazioni ma ingessati dalla farraginoso democrazia cittadina anche quando la maggioranza popolare, ritenendoli maturi, reclama allora come oggi un "governo forte" che ne venga a capo. Filippo Augusto obbligherà dunque tutte le città del regno a erigere le proprie mura, il tema estetico fondamentale della loro stessa evidenza istituzionale, i Visconti promuoveranno a Milano la nuova cattedrale, rinviata da trecento anni, e gli stessi palazzi municipali vengono spesso costruiti

da famiglie che aspirano alla signoria (a Genova, a Ratisbona) o da Comuni che esercitano una signoria territoriale (come i fiorentini a Vicopisano e in tutte le loro città nuove del Trecento), dalle famiglie dell'aristocrazia feudale (a Sens, a Bruges, a Compiègne, a Bruxelles), dai veneziani stessi, che riatterranno a loro spese quello di Padova e comunque agevoleranno la ricostruzione o il restauro di quelli delle altre città, mentre sarà la monarchia spagnola a prescrivere nel 1480 a tutte le città di costruire la propria *Casa concistorial*.

Che la piazza principale sarebbe stata più bella se tali fossero state tutte le case che vi prospettavano era cosa nota: in una deliberazione del 1297 il Consiglio di Siena chiede ai proprietari che dovessero in futuro ricostruire le case prospettanti sul Campo, appena terminato, di abbellirle con finestre a bifora e con le modanature e le cornici lavorate che il loro stesso inserimento comportava, il paradigma stesso della bellezza. Ma questa prescrizione non sembra aver avuto successo perché i proprietari delle case potevano sempre eccepire di non essere abbastanza ricchi da procurarsi bifore lavorate, soprattutto poi in quel medesimo Campo dove San Bernardino terrà le sue invettive infuocate contro il lusso edilizio.

Sono le nuove signorie a prendere la cosa a cuore, dimostrando d'essere in grado di realizzare meglio codesto tema all'orizzonte della *civitas*, la piazza monumentale: determinante è la capacità di pacifica persuasione, perché il principe è per definizione al disopra delle fazioni cittadine e le sue iniziative non sono connotate dal sospetto di rispecchiare la volontà di prevaricazione di un gruppo sull'altro ma spesso, piuttosto, vi si riconosce un evidente e condiviso desiderio estetico.

I Visconti realizzano dunque, ribaltando la facciata del palazzo municipale, una nuova piazza principale a Pavia, molto più ampia della precedente, e inducono i cortigiani a costruirvi, per renderla più bella, il loro palazzo; altre piazze monumentali promuoveranno i veneziani nei loro domini di terraferma, a Bergamo ribaltando anche qui il fronte del broletto e completandola con il palazzo del loro rettore, a Brescia incoraggiando piazza della Loggia e del monte di pietà; a Verona rigirando l'ingresso del vecchio palazzo scaligero per affacciarlo su una nuova piazza, subito nobilitata dalla loggia del consiglio municipale, dalla sistemazione architettonica dei vecchi edifici, e da due archi di ingresso, a Padova replicando il medesimo schema con il palazzo dei Carraresi e con la piazza dei Signori, a Treviso con una nuova piazza accanto al palazzo municipale; Federico di Montefeltro a Urbino sposterà la facciata della cattedrale per realizzare la nuova piazza con due facciate a L del suo palazzo; Pio II realizzerà una nuova piazza principale a Pienza, con il municipio, la chiesa, il vescovado e palazzo Piccolomini tutti nel più aggiornato stile architettonico; i Bentivoglio costruiranno a Bologna, davanti al loro palazzo, una piazza porticata con una veste architettonica unificata; a Roma Giulio II promuoverà la piazza del Campidoglio ricostruendo con i disegni michelangioleschi gli esistenti palazzi civici; a Livorno la nuova piazza sarà circondata anch'essa da portici unificati; a Torino lo saranno piazza Castello, piazza San Carlo, piazza Statuto e altre ancora; a Lisbona davanti al nuovo palazzo reale verrà progressivamente realizzata nel

corso del Cinquecento una nuova piazza affacciata sul Tago, con il palazzo del municipio e chiusa anch'essa da due grandi archi trionfali; il nuovo palazzo di Carlo V sulla Grande Place di Bruxelles, di fronte al palazzo municipale, stimolerà le gilde a decorare le facciate delle loro sedi; a sua volta Filippo II chiederà ai cittadini di Valladolid, la cui piazza era appena bruciata, di ricostruirla con un'architettura uniforme, e portici uniformi – e non soltanto giustapposti alle botteghe - verranno suggeriti ora per le piazze del mercato a Pisa, a Catania, a Sabbioneta.

Tutto questo non verrà tuttavia interpretato come la manifestazione di una stravagante magnificenza dello Stato, ma costituirà semmai uno stimolo perché le città considerino possibile quanto fino ad allora sembrava troppo difficile perseguire, dalla piazza dell'Annunziata a Firenze alla piazza della Vittoria a Genova cinque secoli dopo.

La rettifica di vecchie strade e l'apertura di nuove nel tessuto edilizio esistente, sul tappeto dalla fine del Duecento a Firenze e, abbiamo visto, del Quattrocento in Sicilia, riceve nuovo impulso dalle signorie e dai sovrani: sarà il re a tracciare a Londra, agli inizi del Quattrocento, lo Strand, sarà ancora il re ad aprire a Lisbona la *rua nova de los Ferros*, e a gloria del re la città tratterà poi la via nuova che la interseca; è Cosimo de' Medici – abbiamo visto - a promuovere via Larga a Firenze e il pontefice a Roma via Giulia; sarà il duca a volere le strade monumentali di Torino, da via Po a via Roma; saranno poi gli intendenti francesi a stimolare nel Settecento nuove strade monumentali a Digione, a Senlis, a Rouen, la palazzata di Bordeaux o la rue Royale a Orléans, le passeggiate di Toulouse e di Pau o la fontana di Nimes.

E anche qui saranno poi le città a prendere coraggio da queste sollecitazioni e a realizzare, a Perugia, a Genova, a Brescia, a Palermo e poi nell'Ottocento in molte altre città tutte quelle strade monumentali già ricordate.

Lo Stato stimola nuovi temi collettivi aiutando i Comuni anche con appariscenti occasioni: è il passaggio di un corteo reale o la riunione del G7 a convincere le città a ripulire le proprie facciate, sono le grandi esposizioni internazionali, sono i campionati mondiali di calcio o le colombiadi o il giubileo a convincere le amministrazioni locali a costruire un nuovo stadio - destinato altrimenti a restare per decenni nel mondo dei sogni - o un museo oceanografico, cui lo Stato contribuisce con contributi diretti o con esenzioni fiscali e che agevola mettendo in campo procedure più rapide.

D'altro canto questi contributi rinsaldano la dipendenza dei Comuni dallo Stato, che dovrà ovviamente approvare le opere cui sono destinati - trasformando un processo un tempo tutto interno alla *civitas* in una dialettica istituzionale - ma che nel contempo fonda nelle città la legittimazione stessa della propria presenza: il campo della reciproca interdipendenza e dei conseguenti conflitti viene così consolidato e ampliato.

La pretesa dello Stato di offrire una razionalità *super partes* dovrà fondarsi su un *corpus* di saperi tecnici consolidato e riconosciuto come una sfera regolata da propri criteri di coerenza interna e perciò immune dalle pressioni locali: non dovrà più accadere che la forma dei capitelli di Santa Maria del Fiore venga decisa dal capriccio popolare con un referendum, ora le signorie ricorrono alla neonata dottrina derivata dal mondo classico, con la sua architettura colta che richiede la raffinata conoscenza dei testi latini e che può quindi prosperare soltanto all'ombra delle corti, per suggerire regole con la pretesa di una universale perfezione cui fare riferimento in ogni circostanza, suggerendo alle città di lasciare al loro destino i capomastri congeniali alla democrazia cittadina, con i loro consueti stilemi gotici radicati nella cultura popolare ma per questo anche forieri di libere discussioni e di furibondi conflitti.

Ma i principi conoscono bene le diffidenze delle città e, se sono pronti a mettere a disposizione i loro architetti quando li chiedano le città medesime, sono molto circospetti nel raccomandarli di propria iniziativa (a Milano il consiglio dell'Opera rifiuterà la candidatura del Filarete ad architetto capo del duomo suggerita dal duca; a Parigi il palazzo municipale progettato da Domenico da Cortona su incarico di Francesco I verrà aspramente criticato) e li assumono soprattutto per le opere finanziate da loro medesimi per la propria famiglia, il Tempio Malatestiano eretto a Rimini da Sigismondo Malatesta o il palazzo dei Medici a Firenze.

Solo più tardi, quando la cultura architettonica delle tradizioni locali sarà meno salda e Luigi XIV avrà costituito una Accademia di Architettura i Comuni francesi ricorreranno volentieri agli architetti reali (Hardouin, Gabriel, Soufflot, Blondel) da un lato per vedere i loro progetti approvati rapidamente a corte e magari dotati di un qualche contributo finanziario, ma dall'altro anche per essere certi di fare buona figura nel confronto con le altre città. Del resto all'architetto reale erano già ricorsi centocinquanta anni prima a Salamanca per chiudere un'interminabile contesa sul sito della nuova cattedrale con la salomonica decisione di erigerla proprio accanto all'antica, senza tuttavia demolirla, creando così il vistoso e quasi unico contrappunto di due cattedrali nella stessa città.

Ma ecco aprirsi uno scenario nuovo. Principio di legittimità del dominio territoriale era, abbiamo ricordato, il diritto di nascita, sicché uno Stato esisteva in quanto avesse un suo sovrano, e reciprocamente era l'esistenza riconosciuta di un sovrano a costituire uno Stato. Era sufficiente il matrimonio di Ferdinando d'Aragona con Isabella di Castiglia per creare la Spagna, l'appannaggio territoriale del suo re; quando Luigi XIV affermava "*la Francia sono io*", non intendeva che la sua volontà la facesse da padrona – proprio, abbiamo visto, non era così – ma nel senso letterale che senza un re non sarebbe esistita la Francia: che uno Stato potesse venire retto in forma di repubblica era considerato da Traiano Boccalini, ne *I ragguagli del Parnaso*, cosa davvero singolare.

Nel solco di un lungo dibattito che vede allungarsi l'ombra delle teorie di Bodin e soprattutto di Hobbes - dello Stato come un corpo solidale di un territorio di un popolo (con le sue naturali gerarchie) e di un sovrano - la rivoluzione francese del

1789 vedrà prendere corpo l'idea nuova che lo Stato costituisca l'espressione politica di una preesistente Nazione, l'insieme dei cittadini nati eguali nel suo territorio.

L'assemblea nazionale rappresenta la volontà di tutti cittadini della Francia, con una concezione del tutto omologa a quella che caratterizzava la *civitas* e quindi perfettamente alla portata di chiunque fosse cittadino di una città, un organismo olistico con una volontà di ordine superiore a quella dei cittadini che la compongono – come era il caso della *civitas* – ma anche, questa è una novità, delle sue singole città.

Nell'*ancien régime* una politica centralizzata che coinvolgesse uniformemente tutte le città era praticamente impossibile, perché ciascuna aveva suoi propri privilegi – sempre riconfermati dal nuovo sovrano all'atto stesso della sua incoronazione - un variopinto *patchwork*, esito concreto delle sfaccettate rivendicazioni secolari alla propria libertà nei confronti dell'ordinamento feudale, del quale occorreva quindi tenere conto, e le eventuali pretese del sovrano erano vivacemente contrastate da questo sfondo giurisdizionale di fatto, puntigliosamente difeso dalle magistrature, come quei Parlamenti francesi che Luigi XVI tentò di abolire una volta per tutte, tentativo finito come sappiamo, sulla ghigliottina.

Certo non erano mancati i tentativi di riconquistare la giurisdizione delle città, e mentre la regina Cristina cercava nel Seicento di strappare alle corporazioni cittadine di Torino il diritto di stabilire i ruoli delle imposte per gestirli con criteri formalmente razionali – come molto dopo riuscì a Maria Teresa con il proprio catasto – Luigi XIV tentò addirittura di avocare le nomine nelle magistrature comunali rendendole venali come tutte le altre cariche del suo Stato: ma per quella volta le città reagirono interpretando questo provvedimento come suggerito da un disperato bisogno di denaro e le riacquistarono con le proprie risorse.

La Nazione - che per definizione incorpora la volontà dei cittadini delle città perché eredita *in toto* la concezione territoriale del proprio dominio, quella della tradizione franca, l'originario principio che possesso della terra e sovranità politica siano prerogativa del popolo, rappresentato, come nella *civitas*, dalla sua assemblea - sarà in diritto di spazzar via il *patchwork* dei privilegi consolidati riducendo le città a un'articolazione territoriale della sua giurisdizione, perché ora il cittadino è prima di tutto cittadino della Nazione e solo in quanto cittadino della Nazione, con i diritti che ne conseguono, è anche cittadino di una città.

Ma mentre il cittadino appartiene alla *civitas* con il gesto volontario di possedervi una casa, il mero fatto di essere nato nel suo territorio non garantisce che riconosca la Nazione come corpo olistico del quale l'assemblea esprima la volontà: perché mai chi è nato nel suo territorio dovrebbe considerarsi o venire considerato come suo cittadino?

Se lo Stato non è più una mera espressione geografica e dinastica bensì il corpo olistico dei cittadini di tutte le città quale intima necessità prova la possibile

esistenza di una loro volontà comune? perché mai dovrebbero in linea di principio e sul tempo lungo far convergere i loro intenti anziché esaltare la propria specificità se di questo organismo non sono stati loro a decidere di fare parte?

Per Bernardo Mandeville e per Adamo Smith ciò che accomuna i cittadini è la loro alacrità economica - anche in campi apparentemente contraddittori e persino immorali - e la Nazione è l'espressione collettiva della loro ricchezza individuale, con il compito di agevolarli emanando le poche regole necessarie al mercato e mettendo in atto accorte politiche protezioniste ed espansioniste, se necessario fino alla guerra.

La Nazione viene così immaginata come l'ambito della ricchezza di e per tutti i suoi cittadini: per questo la sua rete più capillare sarà quella della raccolta del risparmio, nei più dispersi villaggi attraverso gli uffici postali e nelle città più grandi concentrata nelle banche - le cui sedi monumentali tematizzeranno spesso, abbiamo ricordato, le nuove piazze nazionali -, per questo acquisterà peso un nuovo campo disciplinare, l'economia politica, e per questo alle faccende finanziarie i giornali dedicheranno, ancora oggi, sempre maggiore attenzione.

Montesquieu - che sostiene per la Francia una riforma fondata come quella inglese su una Camera dei Comuni - tenta di elencare i fattori unificanti della Nazione, parlando del clima, della religione, della tradizione, delle leggi, della morale, dei costumi, ma rende così subito evidente quanto sia poi difficile riscontrare questa pretesa unitarietà negli Stati contemporanei, esito di casuali aggregazioni dinastiche in cui confluiscono regioni ed etnie con caratteristiche e tradizioni molto diverse.

Di fronte a questa difficoltà il movimento romantico parlerà invece di un "fatto spirituale", di una Nazione caratterizzata da una cultura resa omogenea dal linguaggio della sua poesia millenaria, nella quale un popolo esprime la propria passione e la propria anima e dove affiora alla consapevolezza un sentimento ancestrale della propria esistenza e del proprio carattere.

A sua volta questo riconoscere il vigore attuale di una tradizione arcaica è diventato plausibile perché una rivoluzione del gusto ha prima ancora reso avvincenti cose e idee considerate fino ad allora un ciarpame di cui semmai vergognarsi, una rivoluzione del gusto che prende l'avvio nei primi decenni del Settecento e che esalta la tradizione nordica rispetto a quella mediterranea, l'ideale barbarico rispetto a quello classico, la sana semplicità della natura rispetto alla raffinatezza malata della cultura, le case di paglia rispetto ai palazzi di marmo, la purezza del selvaggio rispetto alla corruzione del civilizzato, il paesaggio tempestoso rispetto a quello coltivato, Shakespeare e la cattedrale di Amiens rispetto a Racine e a Soufflot, soprattutto il sublime delle passioni al semplice decoro della bellezza.

Vero è che anche questa pretesa romantica è accettabile solo come un'evocazione mistica perché l'antica letteratura popolare è del tutto immaginaria e la lingua unitaria nella Francia contemporanea era parlata forse soltanto da metà della

popolazione e nell'Italia unitaria dal venticinque per cento: il fatto è che la Nazione non è per allora qualcosa di davvero riconoscibile ma è soltanto *il programma di una élite* che ne afferma l'esistenza e si assume l'onere di provarla evocando nella filigrana degli Stati la traccia di una presenza spirituale radicata *prima* dello stesso ordinamento feudale, più antica dunque delle stesse dinastie aristocratiche.

Tra Settecento e Ottocento i movimenti culturali nazionalistici delineano la genealogia dei propri antenati – eroi modello delle virtù patrie –, creano una lingua, rintracciano un folklore, descrivono un paesaggio, individuano una mentalità, evocano riferimenti pittoreschi (i dialetti, i canti popolari, i costumi tipici, le specialità gastronomiche, gli animali emblematici), propongono un inno e una bandiera, e infondono tutto questo nei programmi didattici di un'unica scuola.

Questa vasta gamma di elementi simbolici permette di definire l'identità della Nazione facendola prevalere su quella altrettanto legittima delle sue stesse regioni: con una certa dose di equilibrismo – che oggi, venuta meno la tensione della volontà, mostra la sua esilità – la Nazione viene evocata come il crogiuolo dove le sue molteplici tradizioni locali vengono riconosciute come costituenti una sola tradizione, preesistente e da riportare alla luce come dalla crisalide nasce la farfalla, per adeguarla alla sua cospicua dimensione territoriale - imposta dal fatto che nel concreto le Nazioni coincidevano *a priori* con gli Stati disegnati nel congresso di Vienna, cui dovranno adeguarsi le nuove, come l'Italia la Germania o la Serbia - costringendo a sacrificare identità locali ancora oggi vivissime: insomma, come ebbe a dire Massimo d'Azeglio, "*fatta l'Italia occorre fare gli italiani*".

L'appartenenza dei cittadini alle città viene a sua volta riconosciuta dal fatto stesso che le tradizioni locali sono poi radicate soprattutto nelle più grandi, le sole dove abbiano potuto dispiegarsi appieno: così gli italiani saranno eredi della storia di Roma e dei suoi molteplici reperti archeologici, della lingua di Firenze e delle città toscane, della ricchezza di Milano e delle città lombarde, e beninteso dell'arte cui tutte avevano affidato la rappresentazione celebrativa del proprio rango, e mentre i fondatori della Nazione combattevano ancora le loro ultime battaglie Carlo Cattaneo, in un suo vigoroso saggio, sosteneva che nella storia europea fosse distinguibile una città italiana, caratterizzata dall'essere integrata con il suo contado, mentre gli architetti dedicavano a Torino il loro primo congresso dopo l'unità della patria a dibattere quale dovesse essere lo stile nazionale

La Nazione prende così forma come il gesto volontario di una élite che riconosce la fondamentale unità di queste sue molte tradizioni, dichiarandole diverse solo in apparenza, e per legittimare l'irredentismo dei paesi marginali – Finlandia, Svezia, Norvegia, Cechia, Ungheria, Serbia, Grecia – ne inventa addirittura le tradizioni, le epopee e persino la lingua.

La legittimazione di questo progetto culturale deriva paradossalmente dal fatto che le stesse discipline etnografiche e filologiche sulle quali si fonda il riconoscimento delle singole tradizioni nazionali lavorano in un clima di collaborazione e quasi di collusione internazionale tra gli studiosi, il folklore viene visivamente confrontato nelle Esposizioni universali, la stessa sfera politica conoscerà una stabile pace che l'equilibrio delle potenze garantirà - salvo nei diciotto mesi delle guerre d'indipendenza italiane e germaniche - per i cento anni dal 1815 al 1914.

La Nazione non consiste dunque tanto in un ambito geografico, in un organismo istituzionale, in un insieme di popolazioni, ma è prima di tutto la reificazione di un sentimento di appartenenza, un corpo mistico - “*un plebiscito di tutti i giorni*”, dirà Renan - creato dalla consapevolezza della sua propria *passione* e della sua *volontà*, sicché è l'esistenza stessa di una assemblea nazionale alla quale compete di esprimere proprio la volontà nazionale, a confermare - in una suggestiva tautologia - l'esistenza della Nazione.

Se la Nazione ha da essere un corpo olistico, come quella persona che abbiano immaginato fosse la città, deve avere anch'essa una sua personalità e una sua tradizione e, sorvolando sul fatto che per secoli l'Europa era stata un flusso continuo di esperienze dove gli apporti delle singole culture locali erano riconducibili ai termini di un'unica cultura - e solo in maniera generica era possibile parlare di uno stile architettonico tedesco o francese o spagnolo, mentre quello italiano coincideva di fatto con quello universale - ora quanto esiste materialmente sul territorio della Nazione ne sarà il testimoniaio, e gli edifici monumentali, costruiti dalla volontà secolare della *civitas*, diventano ora il suo patrimonio: in un primo momento nel senso proprio del termine, beni disponibili per venire venduti all'incanto (come l'abbazia di Cluny per farne calce) ma presto considerati testimonianza dello spirito del popolo e espressione dell'arte nazionale, sicché i temi collettivi delle città - perché soprattutto di questo si tratta - non rappresentano più la libera espressione della loro identità e del loro rango, eretti dalla *civitas* per la propria gloria, ma vengono incorporati dallo Stato come testimoni della cultura nazionale.

E' una vistosa conferma della giurisdizione territoriale dello Stato e della sua lontana matrice carolingia a scapito di quella delle città, che neppure Barbarossa era riuscito a conseguire, un arbitrario paradosso che sottrae alla competenza della *civitas* quei temi collettivi la cui bellezza - che induce la Nazione ad assumerli come testimoni della propria cultura - sono in realtà l'esito del particolare stile e delle peculiari tradizioni di ogni città.

Ora questi temi non saranno più disponibili ai mutamenti del gusto locale, ora le città non saranno più libere di ridecorare alla barocca le loro antiche chiese romaniche e poi, nel clima antiquario dell'Ottocento, di ricondurle al loro stato primitivo, ora gli antichi monumenti cittadini dovranno venire inventariati, tutelati ed eventualmente restaurati dallo Stato con una sua vigorosa politica e con suoi appropriati criteri, anche qui secondo una comune strategia transnazionale codificata da una riconosciuta élite intellettuale.

Codesta strategia consiste in sostanza in norme soprattutto costrittive per decidere che cosa *non* sia possibile fare, sicché accendono progressivi conflitti con le città perché, forse accettabili e condivisibili finché riguardino i monumenti più conosciuti, diventano ostiche quando tocchino edifici minori oppure l'intero centro storico oppure, per quei fini archeologici che più che tutelare la bellezza confermano una genealogia, il sottosuolo: è esperienza quotidiana la sorveglianza delle soprintendenze ai monumenti sui Comuni, quasi non fossero stati questi medesimi Comuni a costruire quei monumenti che ora lo Stato pretende di tutelare.

Tuttavia ben altro sarà al centro del progetto di dominio delle Nazioni sulle città, sarà proprio la rivendicazione radicale della propria incondizionata giurisdizione sull'intero territorio. Se fino a quel momento il possesso dei terreni nella città era subordinato prima di tutto alla sua giurisdizione, ora lo Stato torna ad appropriarsene seguendo il principio che la volontà nazionale ricomprende quella delle città: sicché tutte le proprietà ecclesiastiche verranno messe all'incanto come verranno spinte sul mercato quelle che il fidecommesso manteneva indivise, gli orti conventuali e i giardini patrizi che le rinverdivano.

L'antico principio della giurisdizione territoriale carolingia riemerge così nella Nazione, sovrastando le libertà dei Comuni, e continua tutt'oggi a costituire la ragion d'essere dei suoi diritti e ambiti giurisdizionali, eredi tutti del dominio territoriale dell'impero nel frantumarsi storico concreto degli Stati, e che legittimerà una radicale pretesa dello Stato di intervenire nella figura materiale dell'*urbs*.

L'ambito e il carattere del campo della volontà nazionale – se prescindiamo da una sorta di volontà di potenza, peraltro sopita fino al 1914 - sono iscritti nel principio egualitario che la costituisce: se ogni individuo le appartiene per nascita non solo ha diritto, dopo il debutto del suffragio universale maschile in Francia verso la metà dell'Ottocento, di concorrere con il voto alla sua formazione ma anche di accedere a quei diritti tradizionali connessi alla solidarietà della *civitas* (ecco il *welfare state*) che la *civitas* garantiva da sempre ai propri cittadini e che dall'Ottocento la Nazione deve offrire a sua volta a tutti, a prescindere dalla loro cittadinanza in una città: che non è più, ora, la manifestazione di una volontà di appartenenza ma solo la registrazione locale del preesistente *status* di cittadino della Nazione.

La nazionalizzazione delle prestazioni tradizionalmente proprie della *civitas*, dissolverà peraltro il loro carattere solidaristico. Quando i fondatori di Berna sottolineano nel loro statuto, negoziato con gli Zähringen, che non avrebbero tollerato interferenze nella nomina del maestro della scuola o quando i Comuni compilano ogni anno la lista dei bisognosi e provvedono alla loro necessaria assistenza - con l'avvertenza di non rendere nota quella ai "poveri vergognosi" - mettono in atto procedure che, implicando un rapporto continuativo e personale all'interno della *civitas*, attribuiscono alla solidarietà sociale il senso di un riconoscimento della dignità di ciascuno come persona, ciò che evidentemente va perduto con la scuola di Stato, con gli istituti di previdenza o con il servizio

sanitario nazionale, che considerano gli individui come entità impersonali, e va insieme perduto anche quel tanto di simbolico della solidarietà civica che gli edifici della scuola e dell'ospedale assumevano - come abbiamo visto a Siena - riducendoli alla loro nuda realtà espressiva di meri diritti.

Quanto alla bellezza delle città la Nazione raccoglie un punto di vista che era andato diffondendosi nel Settecento, promuovere dovunque progressivi allargamenti di tutte le vecchie strade secondo tracciati fissati da piani regolatori irrevocabili, scolpiti una volta per sempre nel marmo, e realizzati imponendo arretramenti alla ricostruzione delle case che avrebbero dovuto comunque venire man mano demolite per la loro obsolescenza materiale, ma anche progettare sequenze di piazze e strade monumentali come quelle realizzate a Metz e proposte a Strasburgo da Blondel, come quelle disegnate a Napoli da Vincenzo Ruffo e come quel più rozzo suggerimento di uno sterminato foro circolare intorno al castello proposto agli esterrefatti milanesi dall'Antolini.

Se il governo nazionale non potrà approntare questi progetti in ogni singola città - competenza che resta comunque cittadina - da un lato li agevolerà con una legge napoleonica che rende più praticabili le procedure di esproprio e dall'altro li stimolerà con il decreto che nel 1807 obbliga tutte le città dell'impero con più di 20.000 abitanti - molte a quei tempi nell'Italia settentrionale - a redigere un proprio piano regolatore di sistemazione interna e di ampliamento nei sobborghi, inviandolo beninteso a Parigi per l'approvazione, leggi d'esproprio e piani regolatori che il neonato Stato italiano farà poi propri nel 1865.

Questa, di sottoporre all'esame della capitale i progetti delle città, era peraltro, abbiamo visto, una prassi già consolidata nell'*ancien régime* - del resto Toqueville e Stuart-Mill continueranno a ritenere scontata la superiorità degli intellettuali della capitale, proprio come se una élite politica designata con il suffragio universale legittimasse il parallelo costituirsi di una élite culturale. Questa non consiste più nell'autorevole ma personale giudizio degli architetti reali bensì segue regole e criteri oggettivi e impersonali, quelli sedimentati dalla pratica artistica nella secolare *forma mentis* della *koynè* europea, poi nel corso dell'Ottocento codificati dalla solidarietà internazionale degli ingegneri municipali e a fine secolo dal monumentale trattato su *La costruzione della città* pubblicato da Stübben decretando la superiorità delle strade diritte: non solo sarebbe impensabile riproporre i sia pure pittoreschi vicoli sinuosi del medioevo ma a Genova neppure una larga curva come quella settecentesca in via Cairoli non sarà più tollerata in via XX settembre dal competente ministero un secolo dopo.

E' un evidente consolidarsi della ancestrale giurisdizione carolingia del sovrano sul suo territorio nella forma contemporanea della Nazione: ma la ghiotta occasione per intervenire nella maniera più radicale sull'autonomia cittadina verrà dalla nuova città moderna esaltata dalle avanguardie, presentata dai suoi sostenitori - secondo un famoso urbanista francese di cinquant'anni fa - come *la macchina per garantire a tutti la felicità*.

La società felice dell'anarchia e dell'abbondanza costituisce del resto in Europa un *topos* letterario costante, la cui diffusione e la cui popolarità dipende dal suo costituirsi come orizzonte della politica anche quando ai suoi possibili tratti si accenni appena o non si accenni affatto. Ma quale altro scopo potrebbe avere la democrazia dei cittadini – e lo stesso governo di un principe la cui legittimità poggia, come la letteratura politica riconosce, anche sull'esprimere la loro volontà - se non quello di aiutare tutti a conseguire la felicità laica e terrena delle cose materiali? che fondamento può avere il discorso tra i cittadini nel consiglio comunale intorno alle decisioni migliori da prendersi, se non si confrontano tra loro i diversi programmi individuali della felicità? non certo quello teocratico di Sant'Agostino o di al-Farabi che, collocando la felicità oltre la vita terrena, appiattisce la varietà individuale dei desideri mondani nello sfolgorio di una identica beatitudine eterna, ma consiste soprattutto nell'abbondanza di cose materiali, i fiumi di vino e le montagne di ravioli del paese di Cuccagna, una casa comoda e ben riscaldata, la strada pavimentata e pulita, le piazze soleggiate dove incontrare i propri amici e gli androni oscuri per gli amori furtivi, nell'attesa di quella società delle isole fortunate descritta da Diodoro Siculo, dove sarà abolita la proprietà privata, i prodotti saranno miracolosamente abbondanti, il governo retto a turno da tutti, dove tutti vivono nudi, l'amore è libero e i figli saranno in comune.

E, poiché la Nazione ha come principio quello di assicurare a tutti i suoi cittadini, che sono tali a prescindere dalla loro appartenenza a una *civitas*, un *eguale diritto alla felicità*, al cui orizzonte avvertiamo l'eco della Costituzione americana, ed è disponibile una teoria che pretende di conseguirli con razionalità ed efficienza, è ragionevole che lo Stato la faccia propria e ne imponga le regole a tutte le città: tanto più ragionevole poi nel clima della guerra – la legge urbanistica fondamentale del nostro paese è stata promulgata nel 1942 – quando allo sforzo bellico sembrava necessario coniugare la prospettiva di una radicale rigenerazione futura, e di un dopoguerra quando nella sua volontà di risorgere l'Europa vorrà ingenuamente ricorrere alle promesse della tecnica e della modernità.

Il principio fondativo della città moderna è appunto la pretesa di poter individuare in astratto quali siano i bisogni dell'uomo in generale - quelli corrispondenti ai diritti universali degli illuministi e così simili a quelli nudi evocati da re Lear – fatti emergere cancellando come inutile e forse fastidioso orpello tutta quella sfera simbolica che aveva costituito per secoli il testo dell'*urbs* europea: ciò che resta sul fondo di questo setaccio – le funzioni e le strade – costituisce la trama di codesti bisogni.

Se Filarete fondava la Sforzinda sulla razionalizzazione della città esistente - cioè delle necessità emerse alla coscienza della *civitas* nella sua concretezza di soggetto storicamente dato e presenti, nessuna esclusa, nella loro complessa varietà - gli architetti moderni tracciano al contrario una graduatoria dei bisogni deducendoli dal preteso carattere universale degli uomini, confermato dalla statistica, ed escludendo tutti quelli che non corrispondono a questo loro modello.

A rendere il concreto cittadino della *civitas* l'uomo astratto degli illuministi, il cittadino della Nazione, contribuisce infatti la nozione di "uomo medio" - precisata da Quételet alla metà dell'Ottocento e ribadita da censimenti che tendono a trasformare un paesaggio europeo fatto di città in un repertorio di Nazioni fatte di individui - che consente di progettare una città il cui numero futuro di abitanti (delle famiglie, degli uomini e delle donne, dei bambini e dei vecchi) possa venire calcolato extrapolando i coefficienti di natalità e di mortalità riscontrati in passato, e deducendone poi i fabbisogni di spazio per le case, per gli asili, per le scuole, per gli ospedali, per i negozi, per le fabbriche, per gli uffici, per i parcheggi e per ogni altra categoria di cose, sulla base di rilevazioni statistiche (quanti figli per coppia, quanti ammalati per mille abitanti, quante automobili per famiglia, quanti acquisti per ogni merce) ma anche da enunciati normativi (quanti vani a persona nelle abitazioni, quanto terreno per alunno nelle scuole e quanti letti negli ospedali, quanti metri quadri per ogni lavoro ma anche quanti metri quadri di aree verdi) spesso intrecciati tra loro a costituire un modello che corrisponde concettualmente sia a ciò che è sia a ciò che *deve essere*.

Ma le astrazioni statistiche di Quételet non possono venire assunte a fondamento di una città ideale perché nella sua distribuzione gaussiana dei comportamenti le dispersioni marginali meno frequenti costituiscono in realtà i comportamenti di cittadini altrettanto legittimati nella loro rarità di quelli più frequenti. Gli uomini possono ogni giorno decidere come comportarsi: per esempio riprodursi di più o di meno, e proprio come in questi recenti decenni hanno deciso per il meno così l'avevano deciso nella prima metà del Trecento (sposandosi tardi, usando contraccettivi, affidando l'infanticidio alla impersonalità morale degli orfanatrofi oltre che all'aborto) finché nel 1348 il destino della peste nera non sanzionò questo *trend* volontario dimezzando la popolazione europea. E allo stesso modo sono altrettanto inattendibili i coefficienti che legano gli uomini alle cose materiali: mentre vent'anni fa lo standard socialmente riconosciuto era soltanto di un locale a testa oggi sappiamo che non potremmo prevedere quante stanze e quanti alloggi saranno necessari, perché è per esempio plausibile che anche i *single* – oggi a Milano il 50% dei nuclei familiari - desiderino un alloggio di parecchie stanze; non possiamo sapere quante industrie e quanti uffici e quanti negozi occorreranno di qui a qualche anno perché le attività produttive rispondono a esigenze tecnologiche in via di continua evoluzione; non possiamo sapere quanti garage e quanti parcheggi saranno necessari perché la propensione per i diversi mezzi di trasporto muta col tempo: oggi abbiamo dimenticato che la passione per le carrozze e per i cavalli aveva reso impraticabili fin dal Seicento le città europee - da Valencia a Digione a Milano - e a Parigi o a New York centocinquanta anni fa chi aveva fretta risaliva gli Champs-Élysées e la Broadway a piedi.

Che imporre i “giusti” bisogni ai cittadini non fosse una faccenda semplice e neppure del tutto ragionevole sono stati in molti a sospettarlo: alla città di Tommaso Moro, il primo a fondare letterariamente i lager dell'utopia dove tutti i comportamenti sono prestabiliti, Rabelais contrappone l'abbazia di Thélème, dove i giovanetti vengono educati al motto “farai ciò che vorrai” - il sogno della libertà individuale espresso da Erasmo nel suo *Colloquio con il Vagabondo* - e lo stesso anno della *Ville Radieuse* di Le Corbusier Aldous Huxley pubblica *Il Mondo*

Nuovo, una terrificante società futura dove tutti sono felici nei termini nei quali viene tradizionalmente descritta la felicità fin dai tempi di Diodoro Siculo e resa possibile dai progressi della medicina e della psicologia, una società totalitaria che possiede i beni e gli animi delle persone, dove il dissenso è solo un comportamento asociale e nessuno ha più paura della morte, mentre qualche anno dopo - nel pieno del Reich millenario di Hitler e della società definitivamente comunista di Stalin - Popper scriverà proprio contro gli “ingegneri sociali” *Platone totalitario. La società aperta e i suoi nemici*, contestando la legittimazione che codesti riformatori radicali forniscono con la loro tesi di conoscere *a priori* i bisogni, al di fuori del loro formarsi in un processo democratico, ai regimi totalitari che facciano propri i loro enunciati e i loro progetti: perché, se gli esperti hanno accertato in maniera ignoppugnabile in che cosa debba consistere la città degli uomini felici allora lo Stato ha il dovere di realizzarla comunque – anche a scapito di uomini comuni che non sanno in che cosa consista il loro vero bene.

Che le città ideali non fossero compatibili con la democrazia della *civitas* i riformatori lo sapevano bene, sicché Filarete aveva dedicato *Sforzinda* a Francesco Sforza (e poi a Cosimo de' Medici), Campanella la sua *Civitas Solis* a un re appena fanciullo che un giorno sarà per l'appunto Re Sole e che lo stesso Le Corbusier rimpiangerà concludendo *Urbanisme* e dedicando la sua *Ville radieuse* all'AUTORITA' (nella fattispecie Mussolini, Primo de Rivera, Stalin, Hitler), proprio quei regimi totalitari che Popper aveva davanti, senza poter prevedere che la loro caduta avrebbe lasciata nuda ed evidente in Europa, come espressione più vistosa della violenza totalitaria, la città moderna costruita in questo ultimo cinquantennio. Come aveva intuito candidamente Elio Vittorini nel 1945, quando gli architetti moderni milanesi gli avevano chiesto di pubblicare su *Il Politecnico* la città modello costruita in Cecoslovacchia dal calzaturiere Baťa per i suoi operai, non può esistere una città modello perché la forma fisica dell'*urbs* ha senso soltanto in quanto costituisca l'esito controverso della sua democrazia, cui spetta ogni volta di decidere sulla congruità di singoli progetti da attuare *hic et nunc*.

Ecco profilarsi con tutta la sua chiarezza la posta in gioco in questo processo egemonico dello Stato, la terza millenaria caratteristica della *civitas* europea dopo il suo essere aperta e mobile, la sua democrazia. Perché la democrazia della *civitas* è da mille anni, abbiamo visto, l'ambito e il processo nel quale i cittadini precisano e maturano i propri desideri che, se da un lato avranno tratti comuni con quelli dei cittadini delle altre città europee dall'altro conservano la *chance* di essere diversi, di essere il frutto della loro particolare e specifica volontà. E per questo l'opporli delle città alla giurisdizione dello Stato è, dai tempi di Barbarossa, la rivendicazione dell'*urbs* come spazio materiale costitutivo della libertà morale dei loro cittadini - che non è solo un diritto astratto della persona ma per l'appunto il terreno nel quale questo diritto viene esercitato – dove è nata la libertà europea e dove la vocazione totalitaria dello Stato li vorrà colpire, proprio nella concretezza del loro essere nell'*urbs* cittadini della loro *civitas*, cancellando l'ambito specifico nel quale riconoscono la propria appartenenza, la propria solidarietà e la propria dignità, e sono in grado di esprimere i propri

desideri attraverso una maturazione democratica - seppure, sappiamo, irrimediabilmente conflittuale.

Se *civitas* e *urbs* sono legate come il palmo e il dorso della mano allora la libertà nella *civitas* va colpita nella libertà nell'*urbs* e se l'aspirazione del regime totalitario è la vita degli uomini – per il loro bene, s'intende - il dominio autoritario dello Stato dovrà prendere corpo in Europa nella sistematica avocazione dell'autonomia delle città, che della libertà erano state le fondatrici e il baluardo, quella libertà ancora oggi per questo ignota nella maggior parte del mondo.

E mentre i principi degli Stati e delle signorie di un tempo cercavano di rendere più stretti e di mantenere consensuali i loro rapporti con le città e non avrebbero mai immaginato di intervenire sulla loro forma fisica - disposizioni come quelle di Filippo II per le nuove città americane, un piano quadrettato e una piazza principale nel centro con la chiesa e il palazzo municipale (e persino, in quelle tracciate allora in Sicilia, la locanda), vanno considerati dei promemoria per cittadini ancora inesistenti - perché ciascuna aveva una propria riconosciuta autonomia, lo Stato pretende ora davvero, con le proprie norme generalizzate sui rapporti costruito/non costruito, di incidere profondamente sulla forma dell'*urbs*.

Proprio come ha imposto una medesima lingua a tutto il paese così la Nazione prescriverà, attraverso la sua legislazione, i medesimi criteri di pianificazione urbanistica a tutte le città: ma se fin qui potremmo ritenere di trovarci a rigore di fronte soltanto alla sostituzione di un paradigma tecnico – dalla *koyné* ottocentesca all'avanguardia del Novecento – un esame più attento suggerisce che il nuovo linguaggio degli architetti moderni costituisca in se stesso il filo di una più incisiva rivendicazione del dominio territoriale della Nazione.

Se infatti sotto il profilo concettuale queste nuove regole sono le stesse a tutte le scale – perché il cittadino della città o della regione è sempre il medesimo cittadino dello Stato – diventa infatti immaginabile una successione di piani a scatole cinesi, dove un piano nazionale contiene le direttive per regolare le successive giurisdizioni della Regione e dei Comuni, legittimando quindi un dominio capillare sul territorio che sarebbe stato il sogno del Barbarossa.

Questo dominio è poi tecnicamente agibile perché fondato sul linguaggio con il quale il nuovo ceto dei moderni “urbanisti” – un nome e un mestiere nati sullo scorcio degli anni Venti - pretenderà di sostituire quello sedimentato nei dieci secoli precedenti: un linguaggio elementare costituito dall'alternarsi di zone costruite e di zone non costruite, un principio generale che può poi venire articolato appropriatamente alle diverse scale, a quella nazionale stabilendo quali debbano essere le zone da urbanizzare – magari con incentivi – e quali da scoraggiare, a quella regionale individuando le grandi direttrici dello sviluppo, a quella locale disegnando l'alternarsi di verde e di zone edificate – per la residenza, per le fabbriche, per gli uffici – ma è evidente che questa omogeneità concettuale consente a ogni livello dell'organizzazione statale di intervenire su quelli

sottostanti, modificando i piani regolatori o stabilendo norme che ne ingessino i margini di autonomia.

Per esempio verranno prescritti *a priori* i confini della città limitando quindi il suo margine di decisione sulle proprie future espansioni – come Elisabetta a Londra e Luigi XIV a Parigi, e non importa se con quel medesimo dilagare dell’abusivismo che quei vincoli avevano alimentato allora - sia prescrivendo meccanicamente le distanze degli edifici dal mare e dai fiumi o dai cimiteri, sia prefissando entro questi limiti la quantità di aree edificabili che il piano regolatore potrebbe prevedere, sia stabilendo *una tantum* quanto debba essere il non costruito all'interno del costruito, fino alla scala del quartiere.

E’ proprio in questa possibilità di articolare un dominio nazionale ad ogni scala territoriale che si è radicato il successo dei programmi moderni sulle città, perché la volontà della Nazione di riassorbire le loro autonomie delle per fondare una solida giurisdizione nazionale non avrebbe potuto fondarsi sulla sfera estetica consolidata nei secoli precedenti, dal momento che uno Stato non può pretendere di creare la bellezza delle sue città perché estraneo alla *civitas* e lontano dall’*urbs* - che ne è lo specifico campo formale - entrambe costitutive della sfera entro la quale soltanto prende corpo il procedimento della creazione artistica. Ogni città, pur utilizzando in tutta Europa i medesimi temi collettivi, le medesime strade e le medesime piazze tematizzate, ha infatti conseguito una forma peculiare e riconoscibile, lo specchio di uno stile perseguito coerentemente per secoli, nel cui merito - il campo della bellezza - non sarebbe possibile allo Stato legiferare in maniera uniforme ma semmai soltanto, abbiamo visto, influire caso per caso con i propri suggerimenti.

Per dominare le città era necessario cancellare il linguaggio stesso della bellezza che aveva per secoli intriso la sua democrazia, e quale migliore dispositivo tecnico della città moderna? E se forse lo Stato non potrebbe impedire del tutto alle città di farvi ancora ricorso, è stato comunque in grado di intralciarle con limiti e vincoli, mentre aver loro sottratto la competenza piena sugli antichi temi collettivi riattribuendoli alla Nazione ha mortificato una creatività millenaria, inducendo a credere che la bellezza non regga ancora oggi il sentimento dell’appartenenza civica: come se i temi collettivi esistenti e lo stile della città non fossero il solco sul quale innestare il lavoro creativo delle generazioni attuali di cittadini ma solo un’eredità monumentale che, affidata allo Stato, libera da ogni continuità l’immaginazione del futuro.

Non ci sono stati per dieci secoli criteri precostituiti, non c’erano preconetti. La creazione della bellezza è una procedura per tentativi e correzioni articolata nel tempo - seppure sempre nell’ambito di uno stile - e tanto più nella particolare fattispecie della città, opera d’arte *sui generis*, in cambiamento continuo e in un perpetuo *feed-back* con il variare delle intenzioni. Il dibattito sull’architettura delle singole case e sui nuovi temi collettivi è infatti di solito vivacissimo e solo il tempo lo attenua, quando la città metabolizza o rigetta definitivamente la novità, e le stesse città consolidate, che a noi sembrano frutto d’una lunga comunanza di intenti, sono invece proprio il contraddittorio sedimento di questo scontrarsi tra

punti di vista diversi, dell'irrimediabile diversità delle case e del faticoso accordo sui temi collettivi. La ricerca per prova ed errore della bellezza dell'*urbs* è l'espressione della democrazia della *civitas* ed emerge quando il suo stile viene nello stesso tempo confermato ma anche faticosamente reinterpretato ogni volta che venga realizzato un tema collettivo, costringendo tutti a rivederne la percezione alla luce di quelle sue virtualità che tra le molte possibili in quel momento hanno preso corpo.

Questa libertà espressiva, questo gusto per la sperimentazione formale che assesta lentamente e faticosamente i paesaggi urbani, è essenziale perché la *civitas* possa darsi la propria bellezza. Solo a questo prezzo la *civitas* può mantenere nel tempo la coerenza del proprio stile, facendola faticosamente emergere dalle diverse opinioni dei cittadini: ma se le sue mani sono legate dalle leggi dello Stato la sua ricerca resterà monca e i risultati ne saranno contorti e inespressivi, e se è vero che i deserti del senso nascono dalla filosofia estetica delle avanguardie, l'evidenza dei suoi esiti catastrofici avrebbe insegnato ad evitarli se lo Stato non ne avesse imposto i principi con le proprie leggi.

Questo mezzo secolo di disastro è l'esito di un vigoroso impulso autoritario nei confronti della *civitas*, i cui bisogni materiali e la cui stessa forma fisica – nel suo elementare linguaggio di costruito/non costruito – sono stati tendenzialmente imposti dallo Stato in aspro conflitto con quella democrazia comunale che da dieci secoli era stata padrona della propria *urbs* e che l'aveva condotta – seppure tra mille contraddizioni e difficoltà – a quella coerenza formale che le prescrizioni urbanistiche contemporanee si sono con successo adoperate a rendere letteralmente impossibile nei suoi quartieri più recenti. Se noi volessimo riproporre oggi la forma fisica dell'*urbs* che giudichiamo correntemente bella – il centro storico ma anche i larghi quartieri ottocenteschi – ne saremmo impediti dall'accanimento normativo dello Stato, che ha reso praticamente impossibile alle città, prescrivendo larghezze stradali eccessive o stravaganti parcheggi e prevedendo densità edilizie troppo basse, di esercitare la secolare arte di lenire le differenze.

Consolidate e sofferte autonomie sono state lentamente fagocitate da una Nazione che ha radici assai meno salde di quanto pretendiamo di aver piantato negli ultimi due secoli: e ancora una volta la nostra U ha preso a virare verso uno dei suoi rami, incrinando quella autonomia comunale che inutilmente aveva tentato di cancellare Federico Barbarossa.

Beninteso il formarsi di una volontà nazionale comporta il dispiegarsi di un'opinione pubblica dove tutti siano liberi – almeno in via di principio, come del resto nella democrazia della *civitas* – anzitutto di esprimere la propria opinione e poi di farla liberamente valere. Ma, mentre gli ambiti delle competenze e delle decisioni nella *civitas* erano ben conosciuti e la libera espressione dei punti di vista era confrontabile e soprattutto le decisioni erano per principio reversibili, nella formazione della volontà nazionale serpeggia nella tradizione di origine francese la pretesa di Rousseau che la democrazia non sia tanto un modo di decidere ma una procedura per mettere in luce la verità, autorizzando così in ogni

campo lo Stato a intervenire dovunque gli esperti della tradizione illuminista abbiano asserito una verità e la sfera politica l'abbia adottata.

Ecco allora profilarsi un problema perché - se quali fossero i compiti del sovrano e quali i suoi ambiti giurisdizionali restava un campo del conflitto con le città - la gerarchia aristocratica era comunque per principio legittimata dalla nascita e quindi fuori discussione, mentre le élite politiche della Nazione, che di fatto dispongono di una giurisdizione sulle città ora molto più ampia di quanto mai ne abbiano disposto i sovrani assoluti del passato, soffrono di una congeniale carenza di legittimazione: chi le legittimi è questione al centro degli interessi di un'ampia sociologia da Gaetano Mosca allo stesso Max Weber.

Le élite di quel ceto medio cui in linea di diritto la Francia rivoluzionaria aveva consegnato l'Europa hanno sofferto la mancanza di una solida legittimazione rispetto a quelle masse popolari dalle quali le separava un abisso materiale e morale ma che lo stesso principio egualitario e democratico costitutivo della Nazione le chiamava sulla carta a rappresentare. Il suffragio universale può in effetti regolare la competizione elettorale ma non la selezione delle élite politiche alle quali, a dispetto del modello teorico della società democratica dove i ruoli dell'eletto e dell'elettore dovrebbero essere integralmente reversibili, è di fatto riservato l'accesso alla competizione elettorale: ma mentre nella *civitas* questa legittimazione è direttamente fondata - in Aristotele o in Opicino de Canistris o in Rousseau - sulla reciproca conoscenza tra i cittadini, resa possibile dalla sua modesta dimensione, nella Nazione la promozione delle élite è affidata alla mediazione dei partiti politici, i cui interni metodi selettivi non vengono sempre condivisi da tutti i cittadini.

Come ai tempi di Traiano Boccalini, in tanta incertezza fonte indiscussa di legittimazione era rimasta per questo, anche nel corso dell'Ottocento, la monarchia - la cui investitura era comprovata dal diritto di nascita, sia pure temperato dalla regola costituzionale - che conferiva a sua volta questa legittimazione ai governi democratici elettivi, e per questo continueranno a venire chiamati sul trono nuovo della Norvegia, del Belgio o della Grecia i rampolli di qualche lignaggio regale.

Dalla prima guerra mondiale, quando le monarchie scompaiono in tutta l'Europa o vengono ridotte a un ruolo meramente decorativo, la visibilità sociale delle aristocrazie tramonta davvero - come nell'ultimo romanzo della *Récherche* di Proust - e le élite politiche, alla ricerca di una legittimazione altrettanto indiscutibile, cercheranno come nel Quattrocento di affidarla alla propria capacità di interpretare e di sostenere il progetto così clamorosamente suggerito dalle avanguardie artistiche come incontrovertibile esito del progresso. Se il progresso ha una direzione e un ordine finale che gli esperti possono evocare le élite sono legittimate dalla loro intenzione di assumersi il ruolo di guida lungo la sua irta strada e sono rinsaldate da una cultura comune: e chi d'altronde avrà il coraggio di dichiararsi contrario al progresso?

Ora l'élite coltiva una immagine lusinghiera di sé, quella rinascimentale di complice e protettrice delle arti, e la sua modernità avanguardista, il suo sostegno alle espressioni artistiche contemporanee - frutto peculiare di questa società - intende legittimare la sua pretesa, suggellata dall'investitura elettorale, all'egemonia sociale.

Subito dopo il 1945 i ministri francesi della ricostruzione affideranno a Le Corbusier l'incarico di progettare a Marsiglia l'edificio emblematico dei suoi principi architettonici, l'*Unité d'habitation*, e a Saint-Dié il piano di ricostruzione, mentre in Italia prenderanno piede i piani regolatori fondati sulla legge del 1942, che fa della città un mero congegno meccanico relegando in un limbo dimenticato ogni cognizione estetica: élite politiche con il timore di passare per oscurantiste concederanno alla categoria nuovissima degli urbanisti un credito che il loro apparato disciplinare non meritava davvero. Questa adesione ai modelli elaborati nella sfera culturale porterà, nel campo dell'*urbs* – un manufatto in se stesso esito invece reversibile della democrazia cittadina –, ad accentuare un dispositivo autoritario, e il conflitto tra le giurisdizioni a pencolare verso uno dei rami della U e a toccare anche il suo destino di libertà, dissolvendo forse per sempre la sua peculiarità.

Tuttavia l'Europa contemporanea, nel suo lento lievitare, ridimensiona progressivamente il senso delle Nazioni, sciogliendo l'artefatto concettuale che ne ha accompagnato nel secolo scorso la costituzione e facendo progressivamente riemergere la trama del contesto europeo dei secoli precedenti, dove ciascuno era cittadino di una delle sue centomila città sullo sfondo di un'Europa, erede forse del Sacro romano impero, la cui frammentazione concreta negli Stati appariva più il reversibile esito di qualche oscura complicazione dinastica che non una vera divisione di popoli.

La consapevolezza che queste divisioni fossero in realtà temporanee e destinate a venire ricomposte ancora una volta nei confini di un unico impero aleggia fin dal rinvergersi quattrocentesco del dominio aristocratico, e costituisce il sogno impersonato da Carlo V nella sua speranza di stringere l'Europa in una sola corona: sogno vicino dopo le battaglie di Pavia e di Mühlberg, dopo il fidanzamento di suo figlio Filippo con Maria Stuart, e poi sempre più lontano man mano che nella prospettiva di una Europa uniformemente cattolica guidata dal papa e dall'imperatore si apriranno le crepe irrimediabili prodotte nella Chiesa dalla Riforma, lasciando alla lunga il campo a un mosaico di Stati monarchici ciascuno con la sua religione, *cuius regio ejus religio*.

Il lento dissolversi delle Nazioni nell'Unione Europea contemporanea, che rinverdisce il sogno di Carlo V e restaura l'ordine originario del nostro continente, non lascerà forse molte loro tracce delle sue venti Nazioni con la loro bizzarra rivendicazione olistica né resteranno tracce istituzionali delle sue quaranta regioni con le loro pretese vanamente irredentistiche – se non come tradizioni culturali non necessariamente fondamento di una rigida e rigorosa giurisdizione territoriale – ma vi vedremo riemergere intatta la rete delle sue città, rese più forti dall'essere

riuscite a mantenere la propria consapevolezza di sé in questi due secoli di conflitto.

Se il rinvigorirsi quattrocentesco degli Stati sembrò oscurare l'orizzonte delle libere città medievali (ed è questo, sullo sfondo del declinante sogno della *polis* alla Leonardo Bruni, il paesaggio autunnale evocato da Huizinga e questa la malinconia degli umanisti italiani rivissuta da Garin,) la ritrovata consapevolezza dell'Europa unitaria sarà forse il terreno del rinnovato vigore delle sue città.

Terza contraddizione: cittadini e città

La vivace sete di libertà che percorre quei primi secoli del Mille si manifesta in un incessante trasmigrare da una città a un'altra alla ricerca di quella più consona alle aspirazioni di ciascuno, in un disordinato moto browniano – come dice Bloch – che riempie le strade di viandanti irrequieti, ma questo sogno di libertà viene poi irrimediabilmente intaccato dalla realtà delle *civitas*: e il lento svanire di questo sogno possiamo capirlo benissimo, perché poi quella società urbana che si andava formando intorno al Mille era questa stessa nella quale viviamo.

Quel possesso della casa, che inizialmente rende liberi gli individui per il suo essere un domicilio inviolabile, appare poi anche un vincolo la cui immobilità impedisce proprio quella facilità di spostarsi, di sfuggire, sulla quale si era radicata dapprincipio la libertà, perché se è possibile cambiare città ritroveremo nella nuova le medesime costrizioni, le imposizioni fiscali del Comune – in genere proprio imposte sulla casa – e tutte quelle vessazioni che la certezza del recapito induce. Quella originaria comunità morale di appartenenti alla cristianità che rendeva omogenea l'Europa appare ora frammentata: poiché poi le leggi civili reprimono, spesso con molta severità, ogni pretesa devianza, la morale sessuale è diventata lo strumento oppressivo di un gruppo particolare, il clero, che ne sembra poi, paradossalmente, svincolato.

E a produrre questo guasto è proprio la democrazia comunale che, concettualmente strumento di concorde autogestione della città, istituisce invece di continuo una asimmetria tra chi governa e chi subisce, inevitabile manifestarsi di quella irresolubile tensione tra persona individuale e persona collettiva che la costituisce, per la quale le decisioni pubbliche vengono poi sempre percepite come l'arbitrio di un gruppo particolare.

Dal momento che fondamento della giurisdizione stessa della *civitas* è il possesso del suo territorio e che d'altra parte la cittadinanza dei suoi cittadini è fondata proprio sul possesso della casa – e del terreno sulla quale sorge – emerge subito una sfaccettata contraddizione, della quale noi stessi siamo testimoni, connessa al fatto che la *civitas* è in Europa, come il lettore ricorderà, un organismo olistico con una volontà sua propria di ordine superiore a quelle dei cittadini che ne fanno parte, tentata per questa sua natura di imporre agli stessi cittadini che la costituiscono la sua volontà sul come e dove debbano venire costruite le loro case.

La democrazia cittadina non è infatti in Europa, dopotutto, il principio astratto del modo migliore di governarsi, ma la pratica politica della *civitas* – consolidata dal Mille – come modo di affrontare il conflitto insanabile generato da questi sovrapposti diritti sul medesimo terreno: perché cittadino e *civitas*, ciascuno per parte sua, ritengono il proprio irrinunciabile, questa convinta della propria giurisdizione su tutti i terreni, quello intimamente sicuro della propria assoluta sovranità domestica.

Il problema istituzionale del governo cittadino, tema da novecento anni di discussioni e di riforme, deriva da questa ambiguità di fondo, perché da una parte la città si è costituita in qualche misura *contro* il mondo feudale, ma dall'altra si è modellata, come ogni altro soggetto politico di quel mondo, in una giurisdizione fondata sul possesso del territorio, sicché i cittadini, anima della sua democrazia, sono paradossalmente legati senza rimedio, quasi come i servi della gleba ai loro campi, alla nozione carolingia del possesso immobiliare.

D'altra parte il controllo democratico della *civitas* sul proprio governo consiste soprattutto nel poterlo sostituire ma solo con un altro che in linea di principio continuerà a muoversi nel suo orizzonte irriducibilmente olistico - seppure magari con programmi diversi dal precedente - e quindi con sempre ricorrenti conflitti, che i ripetuti inviti alla concordia civica degli scrittori medievali certo non riusciranno ad evitare ma che non intaccano una legittimità radicata, come dice Brunetto Latini, nel suo costituire una società *naturale* soggetta a vere crisi solo quando non riconosca ad alcuni dei suoi figli la loro dignità di cittadini.

Ma a dire il vero la prima strategia territoriale della *civitas* non è tanto in conflitto con i propri cittadini ma semmai con quanti aspirano a diventare tali. Se è vero che in linea di principio la *civitas* è una società aperta è altrettanto vero che i suoi cittadini difendono poi il proprio *status* contro i nuovi arrivati, rendendo difficile l'accesso al possesso della casa.

Il fatto è che di nuovi arrivati le città sono piene perché, anche quando apparentemente stabili, sono in un costante deficit demografico naturale che viene compensato da un continuo e in certi periodi tumultuoso fluire di immigrati, e per evitare di integrarli senza controllo verrà opposto un limite patrimoniale o fiscale minimo - almeno fino a quando, un secolo fa, il diritto di voto verrà fatto dipendere solo dalla nascita nel territorio nazionale - oppure verrà richiesto un permesso di lavoro testimoniato dal loro padrone o da una corporazione; soprattutto verranno fatti artificialmente mancare i terreni edificabili per impedire agli immigrati di diventare proprietari della casa acquistando così lo *status* di cittadini. In realtà questa strategia diventerà presto impraticabile perché la casa può consistere in una stanza – e molti ne possiedono almeno una, talvolta in diverse città, spesso eredità di migranti, e ne saranno così contemporaneamente cittadini –, perché alla “gente nova” con i suoi “subiti guadagni”, che tanto angustiava Dante, non è possibile porre uno sbarramento di ordine finanziario, ma in ogni caso anche perché a molti, che non abbiano le ambizioni politiche connesse alla piena cittadinanza, è sufficiente una casa nei sobborghi allineati fuori porta lungo le strade nelle campagne. Così non pagano le gabelle riscosse

alle porte: sicché presto verranno fatti anch'essi cittadini e diventeranno anch'essi soggetti di imposta, sicché protesteranno, come accadrà a Perugia, perché le porte vengono serrate la sera e non vedono a che titolo debbano esserne esclusi .

Tuttavia questa strategia di esclusione avrà alterne vicende: nel corso dell'Ottocento, quando tutti diventano cittadini di una città per il solo fatto di essere cittadini della Nazione, le città rinunceranno a porre limiti alla loro espansione e al contrario predisporranno piani regolatori abbastanza estesi da fornire almeno un allineamento stradale alle nuove case, come del resto suggeriva il decreto napoleonico del 1807, mentre oggi i nevrotici limiti posti dalle norme nazionali ai piani regolatori locali, di contenere l'espansione delle città, condanna a vivere in precarie bidonville le recenti ondate di immigrati per non farne subito cittadini.

E' che da ottocento anni, poi, di ogni nuova casa dev'essere data notizia al Comune, che provvede con i suoi *magistri viarum* a controllarne l'allineamento stradale e a verificarne la congruenza con le norme edilizie – come oggi - ma anche per sottolineare e rinverdire, imponendo regole che a molti paiono cervellotiche, la giurisdizione della *civitas* su tutte le case e per questo su tutti i suoi cittadini.

Le case dei primi secoli sono costruite in legno, con una tecnica spigliata che consente di comprimerne i costi - analoga a quella corrente per le villette americane di oggi - ma che le rende anche facilmente infiammabili, sicché gli incendi saranno all'ordine del giorno e le città appronteranno per combatterli corpi specializzati, canalizzazioni sotterranee dove attingere acqua dovunque, tecniche consolidate come quella di demolire volontariamente una fascia di case per tracciare una barriera tagliafuoco, e imporranno di lasciare tra casa e casa un androne largo qualche decina di centimetri.

Più pratico e definitivo obbligare a costruire in pietra o in mattone – sicché già nel 1133 a Genova i nuovi portici di Sottoripa dovranno avere le colonne in pietra e le volte legate con malta di calcina -, disposizioni ragionevoli ma vissute comunque come una soperchieria del Comune, sicché poi le case in legno scompariranno realmente soprattutto a partire dal tardo Trecento: come ricorda Leon Battista Alberti, di aver visto nel corso della sua vita una città di legno trasformarsi in una città di pietra.

A maggior ragione quando dal Cinquecento saranno i sovrani francesi e inglesi a vietare con il medesimo intento e con la preoccupazione per l'esaurirsi delle foreste - già emersa nel Trecento e destinata a riemergere nel Settecento - l'impiego del legno nell'edilizia, pochi li obbediranno, se è vero che di tutte quelle pittoresche case intelaiate di legno che vediamo tuttora nessuna risale a prima del Settecento, e solo nel secolo successivo l'uso del legno incomincerà a declinare, con il diffondersi delle putrelle in ferro e dei voltini in mattoni. Ma la diffusione dei mattoni non cancella i guasti dei terremoti, e dopo quelli della Sicilia nel 1693, di Lisbona nel 1755, della Calabria nel 1783 verrà reso di nuovo obbligatorio

rinforzare i muri con gabbie in legno che dopo quello di Messina del 1906 diventeranno telai in cemento armato.

Il Comune vieta poi di gettare immondizie nelle strade e dal Duecento impone latrine e pozzi neri che verranno periodicamente svuotati dalle carrette o più tardi confluiranno i loro liquami nelle fogne, ma quello spirito di trasparenza della *polis* che evocava Leonardo Bruni commentando le case di Firenze, che "*nulla vi vedrai di improprio per quanto in fondo le frughi*", non è propriamente quello della *civitas*, e queste disposizioni vengono trovate lesive della inviolabilità della casa e destano sovente malumori.

Fino al Cinquecento il committente della casa - salvo nei rari programmi di edilizia popolare, ad Augsburg, a Danzica, a Venezia, a Ferrara - era in genere il singolo cittadino mentre in seguito, con il profilarsi di quell'attesa per l'accrescimento delle città che vede le norme restrittive di Elisabetta I a Londra e di Luigi XIV a Parigi (ma anche l'apprezzamento di Giovanni Botero che vi legge un sintomo della loro vivacità), entrano in campo veri e propri imprenditori edilizi che acquistano terreni e licenze di costruire per vaste zone delle città - celebri tra questi van Schoonebecke, che ottenne da Filippo II l'esclusiva per l'ampliamento di Anversa, Marie che ebbe quella per l'Ile Saint-Louis a Parigi e poi Le Barbier per il Pré-aux-Clercs, a Londra gli antichi proprietari terrieri, che realizzeranno quei celebri *square* con il loro nome di famiglia, e i giovani imprenditori come Barbon (che scrisse addirittura una *Apology for the Builder* per difenderli già allora dalla cattiva fama di esosi speculatori), poi i Wood a Bath, gli Adam a Londra, Graslin a Nantes e i Pereire al seguito di Haussmann - sicché nasce un mercato dove le case vengono prodotte senza conoscerne il futuro compratore e che dovrà dunque venire rigorosamente regolato, come quello di qualsiasi altro bene, con disposizioni che rendano omogenea l'offerta non soltanto sul versante della qualità del manufatto ma ora anche sullo sfruttamento edilizio dei terreni, disposizioni che consistono di solito nello stabilire le altezze massime delle case - presto in connessione con la larghezza delle strade - e nei piani regolatori moderni le densità fabbricative: se l'incidenza del terreno raggiunge a Parigi il 50% del valore dell'immobile, argomenta De La Mare, occorrerà bene regolamentare lo sfruttamento edilizio dei terreni.

A Londra, dopo il grande incendio del 1666, le case nelle strade più strette saranno a due piani - tutti alti nove piedi - quelle nelle strade sul Tamigi e nelle altre strade più importanti a tre piani e a quattro piani quelle sulle strade principali e sulle *high street* (i due piani inferiori di dieci piedi e l'uno o i due superiori di nove piedi), rispecchiando una gerarchia sociale già riscontrabile nel Trecento a San Giovanni Valdarno; a Parigi nel 1784 la larghezza minima delle strade sarà di circa dieci metri con case alte venti, portata tre anni dopo a dodici metri per consentire due marciapiedi e proporzionalmente aumentando l'altezza consentita; nel complesso regolamento edilizio del 1842 - quello della città haussmanniana - l'altezza totale dei fabbricati era poi la somma dell'altezza minima dei singoli piani, precostituita in questa maniera di fatto rigorosamente: e se Viollet-le-Duc protestava per le catene così messe alla creatività degli architetti, per gli imprenditori queste disposizioni sembravano invece una garanzia contro

l'arbitrario giudizio degli uffici tecnici – e forse anche contro le pretese talvolta troppo eccentriche dei loro stessi architetti.

Tutte codeste costrizioni sono pensabili perché la concezione olistica della città - quasi un alveare - instaura un conflitto tutto particolare, in quanto il governo è implicitamente autorizzato a interpretare in cosa consista il benessere dell'intera *civitas* anche contro il sentimento dei suoi singoli cittadini, e se i vantaggi delle norme concernenti i materiali edilizi o lo smaltimento dei rifiuti erano evidenti – tutti avevano avuto esperienza degli incendi e della sporcizia delle strade – e ciononostante venivano accolte con molto malumore (perché siamo sempre favorevoli a norme che sembrano a tutti ragionevoli ma tendiamo a trasgredirle quando poi riguardano nel concreto qualche nostro comportamento) quelle concernenti l'altezza degli alloggi appaiono subito arbitrarie, e se sono necessarie per regolare un mercato edilizio impersonale vengono anche oggi vissute come una soperchieria da quanti vorrebbero una casa corrispondente alla loro immagine di sé e al loro stile di vita, magari con soggiorni di due piani e stanze da letto di 2,26, l'altezza perfetta suggerita da Le Corbusier, con quei bagni e cucine aereati artificialmente nel cuore buio della casa che non sempre i regolamenti edilizi contemporanei consentono.

Tanto più arbitrarie paiono poi le disposizioni concernenti l'altezza massima delle case: nel primo dopoguerra, ad esempio, a Milano e a Roma per favorire il rilancio della produzione edilizia le altezze massime verranno aumentate di due piani, sicché Roma, una città che avrebbe dovuto essere in gran parte costituita di ville a tre piani su un lotto a giardino, è diventata una città di palazzine alte cinque piani, più l'attico.

Quella serpeggiante convinzione, poi, espressa nel Duecento dall'anonimo mercante genovese e dal consiglio comunale di Siena, che la città e la piazza sarebbero state più belle se tutte le case fossero state a loro volta più belle legittima la *civitas* a intervenire come può per convincere o obbligare i suoi cittadini a confrontare il loro *status* con facciate di qualità estetica complessivamente sempre più elevata. Ma poiché la manifestazione dello *status* ha anche lo scopo di mostrare la propria attendibilità sociale in vista di conseguire un adeguato riconoscimento nella società politica, nessuno ha convenienza a trasgredire troppo il livello del conformismo estetico locale sul quale viene misurata - in ogni città di stampo diverso -, oltre ai cui confini la decorazione di una casa sfiorerebbe l'eccentricità, anche se ogni *civitas* aspira a migliorarlo per competere con le altre.

E' vero che nei primi tempi le case delle grandi famiglie, con le loro torri, tendono a imitare la tipologia del castello, ma in seguito – quando i Comuni costruiranno la torre civica e interdiranno ai privati di costruirne di più alte e soprattutto quando il declino dei conflitti tra le fazioni le renderà forse superflue, se mai erano davvero servite – sembreranno soprattutto ridicole, e comunque con il rinvigorirsi delle signorie il castello designerà soltanto il loro lignaggio aristocratico, il solo nella città con quel rango, ma non lo *status* conseguito nella *civitas*.

Sicché in seguito la bellezza consisterà nella accuratezza delle decorazioni esterne, delle cornici alle finestre, delle bifore e delle loro colonnette, con una gradualità nello spettro del conformismo locale che consente a tutti i cittadini di esprimere appropriatamente il loro *status* – se non altro nei fiori alle finestre che compaiono nella piazza del Buongoverno a Siena – anche se tutti sanno che il confronto tra le città verrà affidato soprattutto, come nella poesia del mercante genovese, ai palazzi dei maggiorenti.

Quando poi i nuovi architetti del Quattrocento introdurranno il principio che – mentre i temi collettivi restano contrassegnati dalla loro straordinaria magnificenza – la bellezza delle case consista soprattutto nel disegno armonioso delle loro facciate e non nella preziosità delle loro decorazioni, le cose cambieranno, perché tutte le case potranno essere egualmente apprezzabili se ben progettate, a prescindere dalla loro più o meno grande dimensione, *extrema ratio* cui viene ora affidata la manifestazione dello *status*. Vero è che, ancora nella seconda metà del Quattrocento, il nuovo stile architettonico viene suggerito soprattutto per i palazzi dei maggiorenti, stagliati su uno sfondo di case popolari nel gusto gotico – come nella tavola di Urbino e in quella del Vecchietta nella Pinacoteca di Monaco e come doveva sembrare a Firenze palazzo Rucellai – ma qualche decennio dopo Serlio, e in seguito Le Muet e Böckler, svilupperanno un esaustivo catalogo di progetti per tutte le case della città, povere o doviziose che siano, le più modeste su un singolo lotto e le maggiori su parecchi lotti contigui, tutte egualmente belle perché tutte nel medesimo stile, quello ormai consolidato e in varie declinazioni ispirato all'antichità classica: una autentica invenzione, visto che le facciate delle case romane in realtà non erano decorate.

Se la bellezza della singola casa non dipende più dalla ricchezza decorativa, in una scala nella quale la disponibilità economica ha un ruolo essenziale, ma nella raffinata composizione architettonica della facciata, accessibile questa a chiunque abbia gusto, la bellezza dell'intera città può venire affidata, per quanto concerne le case, a *tutte* le case, nessuna per principio esclusa dal censo del suo possessore.

Diventa quindi legittimo da un lato coordinare il quadro entro il quale disporre le singole facciate - sostiene l'Alberti essere le strade più belle con una medesima altezza di gronda, come quella di 60 piedi stabilita trent'anni dopo per la via Alessandrina a Roma – ma d'altra parte sa bene che le case debbono poi essere tutte diverse tra loro per rispecchiare quella diversità delle persone voluta, secondo Filarete, da Dio stesso, sicché dall'altro lato è ora quasi doveroso convincere i cittadini – con le buone o con le cattive - a costruire le loro case tutte nel medesimo stile (senza aggravio di spesa se non l'impiego di mattoni intonacati o di pietra, del resto ormai in Italia imposti dalle disposizioni antincendio) ma anche con un margine di libertà affidato alle sue variazioni: è a questa omogeneità stilistica che le città affideranno d'ora in poi l'affermazione della propria bellezza.

Chi intende costruire una casa dovrà ora a presentarne i progetti al Comune perché ne approvi preventivamente le facciate. Nella prima metà del Cinquecento

sottoposte all'esame di un architetto designato dal duca a Piacenza e da Francesco I a Le Havre – nel quadro del loro proposito di legittimarsi come sostenitori della nuova sfera culturale umanista – e alla fine del medesimo secolo a Palermo all'esame di una apposita commissione per coordinare l'edilizia di via Maqueda, mentre verso la metà del Settecento vedremo consolidata la tesi che sia appunto questo uno dei compiti specifici dell'architetto municipale, di mantenere il rigore del codice consolidato dell'architettura, intesa soprattutto quella di matrice classica, affiancato nel caso da una commissione di esperti.

Ma da quando nell'Ottocento tutti gli stili architettonici verranno considerati di nuovo legittimi e accanto alle colonne neoclassiche compariranno volte neoromaniche, cottage svizzeri accanto a torrette liberty, palazzine cinesi accanto a facciate rinascimentali, queste commissioni di controllo estetico, rimaste vive per secoli e tuttora esistenti quasi dovunque, avranno il compito più modesto di mantenere una certa dignità dell'insieme, anche se la consapevolezza che non esistano fondamenti teorici condivisi della bellezza – e tanto meno con l'avvento di un'architettura contemporanea che incoraggia l'anarchia individuale come espressione di fertile creatività – rende sempre meno praticabile la loro severità

Fatto sta che per ottenere una licenza edilizia già nel Settecento a Parigi – lamentano i costruttori nei *cahiers de doléance* – occorre almeno sei mesi. E come sarebbero sorpresi e intrigati, allora come oggi, quanti scalpitano per queste difficoltà se sapessero che il diritto della *civitas* di non consentire la costruzione di una casa senza il suo permesso non è affatto radicato nella modernità ma costituisce la manifestazione di una sovranità millenaria di matrice carolingia, con il nome allora di *licentia aedificandi*.

E' una condizione di endemico conflitto perché la competenza estetica sulla propria casa - come sui temi collettivi - è per definizione indistintamente di tutti i cittadini dal momento che la loro appartenenza morale alla *civitas* consiste nell'appartenenza materiale all'*urbs*, e non possiamo per questo immaginare di sottrargliela se non con il loro consenso. Tuttavia è in linea di principio legittimo porre limiti alla libertà espressiva individuale quando siano indispensabili per consentire alla *civitas* di esprimere a sua volta se stessa e il proprio stile (come quando i fiorentini respingono oggi il progetto di qualche nuovo grattacielo per non offuscare il dominio visivo della cupola brunelleschiana) oppure quando si tratti di realizzare un tema collettivo costituito materialmente da case individuali e per definizione tale soltanto se la sua architettura è uniforme, le piazze e le strade monumentali e, di recente, il centro storico.

Anche in questo caso, tuttavia, il loro essere ambigualmente espressivi sia della *civitas* sia dei frontisti rende il vincolo spesso fragile: se sul piano dei principi tutti sono in certi casi d'accordo sulla necessità di un'architettura uniforme, ogni proprietario non intende poi di fatto rinunciare a manifestare la propria personalità, sicché anche celebri piazze monumentali - come la place Dauphine a Parigi o la *plaza mayor* di Valladolid - sono oggi irricognoscibili, e se la coerenza stilistica viene mantenuta (ma con tutte le pretese di manomissione delle quali

abbiano quotidiana esperienza nei centri storici) è perché fin dai tempi di Cavour vengono ormai considerati pubblici monumenti.

Ma in questo conflitto non è soltanto in gioco un fatto estetico: se la facciata della casa rappresenta lo *status* del cittadino, allora costituisce anche un campo inalienabile della sua libertà espressiva, come quella della parola nella quale consiste la nostra democrazia: se tutti hanno il diritto di manifestare la propria opinione e di vederla prendere in considerazione dagli altri, allora a maggior ragione - se la casa è la condizione della propria cittadinanza e dell'essere una persona sociale - limitare codesta libertà espressiva costituisce un vero attentato alla libertà dei cittadini.

Il diffuso materialismo ottocentesco ha ascritto alle radici economiche i conflitti sociali, ma le cose non stanno forse così, perché in Europa è stato sempre in gioco nelle rivolte piuttosto il riconoscimento della dignità personale dei cittadini: come a Firenze nella carestia del 1328, quando il popolo minuto era soprattutto inferocito perché, anziché frumento, venivano distribuiti cereali più adatti ai villani delle campagne che ai cittadini della città, o come cinquant'anni dopo nella rivolta dei Ciompi, provocata dal rifiuto di istituire una loro specifica Arte con suoi diritti e con la sua visibilità, in seguito per breve tempo concessa.

Il riconoscimento della dignità di cittadino ha a che vedere con la sfera simbolica della nostra appartenenza civica ma non coincide necessariamente con l'effettivo esercizio dei diritti politici. A Venezia il Maggior consiglio era costituito da 300 famiglie - un ventesimo del totale -, a Firenze nel Quattrocento quelli con il diritto di essere "imborsati" - cioè tirati a sorte per una carica pubblica - erano 3000, un settimo dei cittadini, più o meno quanti nel Cinquecento a Siena, e dovunque consigli con percentuali tra il 5 e il 15 % dei cittadini erano considerati già largamente rappresentativi, e se nell'Atene classica la percentuale saliva al 20% era perché la presenza alla Pnice era ricompensata con un obolo. Tutti pretendevano di vedere riconosciuta la propria cittadinanza ma non erano poi molti a voler davvero praticare i loro diritti politici e spesso meno ancora ad assumere cariche comunali: in ogni caso non a Venezia o a Monaco, dove le ammende non evitano i rifiuti, non nelle città del nord Europa, dove neppure la minaccia di demolirgli la casa convince molti ad accettare di diventar sindaco, non in Inghilterra dove le cariche pubbliche vengono appena possibile affibbate ai nuovi arrivati.

La smania di eguaglianza delle avanguardie moderne cancellerà l'espressione individuale nelle facciate delle case. Saranno prima di tutto abolite quelle strade sulle quali erano state allineate per secoli perché i cittadini leggessero in ciascuna di esse lo *status* del loro proprietario - per questo suggerite curve da Alberti e da Filarete, perché le si vedessero meglio - e nelle loro compatte schiere la metafora dei solidali cittadini della *civitas*: case ora disposte addirittura perpendicolari alle strade cancellando così deliberatamente il loro stesso significato, parallelepipedi come denti paralleli di un pettine a perdita d'occhio, immaginate dagli architetti moderni degli anni Trenta per cittadini che non sono più persone.

La nostra dignità non consiste tanto in ciò che ci rende eguali a tutti gli altri - a questo provvedono il nostro conformismo e i nostri universali diritti - ma al contrario in quel tanto di trasgressione che costituisce la manifestazione della nostra personalità individuale: mentre le successioni di queste scatole tutte eguali tra loro nelle sterminate periferie dei nostri tempi rivelano il mancato riconoscimento della dignità dei cittadini che le abitano e che riescono a distinguere la propria casa non perché la sua riconoscibilità sia il frutto della propria autonoma decisione ma soltanto perché il destino ha disseminato il paesaggio di piccoli indizi cui aggrapparsi, un panchina sconnessa o un tenue lampione.

Che questo assordante silenzio coprisse le case della steppa era scontato ma il guaio consiste nell'aver costruito nelle città europee sterminate periferie così simili a quelle di Shanghai con i loro tremila grattacieli, alveari di abitanti per i quali la casa è soltanto un rifugio, come la tenda della tundra e come pretendeva Le Corbusier.

La dignità delle persone, del singolo individuo con il proprio individuale progetto di vita rispecchiato nella riconoscibile espressione del suo *status*, è così ignorata e calpestata: dalle *banlieu* francesi la ribellione di chi non vede più riconosciuta la propria dignità di cittadino nella casa ha voluto mettere sul tappeto la sofferenza del proprio anonimato, e quello che nell'Italia contemporanea noi chiamiamo abusivismo edilizio altro non è che la manifestazione attuale di un conflitto in questa società endemico tra le pretese giurisdizionali della *civitas* e la libertà del cittadino nella sua democrazia.

Anche qui dunque una contraddizione per secoli mantenuta nell'ambito della U, come abbiamo constatato nelle altre, sembra essere scivolata verso uno dei suoi corni estremi e questa nostra millenaria società sembra essere anche qui sull'orlo di una radicale mutazione verso gli impervi lidi della società globale, gli informi quartieri moderni di tutte le città del mondo.

Vero è che anche in passato il conflitto individuale/collettivo ha subito radicali spostamenti verso uno dei corni della U, come quando in una notte di luglio del 1789 la Convenzione deliberò che il diritto di possesso della casa diventasse la proprietà assoluta del suolo con il conseguente diritto costruirvi senza alcuna limitazione. Uno slittamento recuperato pian piano nel corso dell'Ottocento, ripristinando lentamente le prerogative giurisdizionali della *civitas*, finché nell'ultimo mezzo secolo le pretese autoritarie dello Stato nazionale hanno fatto risalire i termini del conflitto sul corno opposto della U, dove sono appostati quanti chiedono allo Stato di imporre norme severissime contro il dilagare del cemento - ma le case non sono poi il libero desiderio dei cittadini che da mille anni vi riconoscono il presidio della loro democrazia? - e vincoli che vorrebbero imbalsamare il paesaggio, come se il paesaggio non fosse proprio l'esito delle trasformazioni che ogni generazione vi apporta, quelle di oggi non meno legittime di quelle di un tempo, tutte espressioni di una *civitas* libera e democratica.

Il conflitto tra la *civitas* e i suoi cittadini ha toccato tuttavia anche un altro campo, quello dell'esproprio: perché quando la realizzazione di un tema collettivo o di una strada o di una piazza tematizzata o semplicemente la rettifica di un tracciato o l'allargamento di una strettoia comporti di demolire alcune case il loro esproprio, per quanto doverosamente indennizzato, costituisce in se stesso un attentato al comune riconoscimento della dignità del proprietario e nessun argomento razionale apparirà mai abbastanza convincente a chi lo avrà subito.

Proprio per la tradizione di autonomia comunale che ci contraddistingue in Italia, per il sentimento che il decoro costituisca il fondamento stesso dell'identità cittadina e che il giudizio sulla bellezza sia intrinsecamente condivisibile come riconosciuto fondamento del linguaggio comune della *civitas*, compaiono presto disposizioni che consentono di precisare termini e procedure della giusta causa che autorizza la revoca del possesso, per motivi specifici di utilità o di decoro.

Queste disposizioni vengono introdotte dopo il 1282 dal governo mercantile di Firenze che - per rompere il monopolio spaziale di una città nella quale le consorterie familiari tendevano a chiudersi nei propri palazzi turrati, circondati dalle abitazioni minori dei loro tributari e dei loro clienti - affidandosi ad Arnolfo di Cambio amplierà di cinque volte la cinta muraria e all'interno taglierà energicamente nuove strade che, attraversandola da una parte all'altra, creeranno quell'immagine unitaria dell'*urbs* corrispondente alla rinnovata democrazia della *civitas*.

Disposizioni codificate e diffuse in seguito dal viceré spagnolo, a Catania nel 1406 e a Palermo nel 1421, dove l'esproprio verrà esteso alle aree latitanti le future strade per consentire a chi avesse voluto di costruire palazzi la cui grandiosità fosse a sua volta ornamento dell'*urbs*. Il diritto di esproprio sarà presto condiviso da quasi tutte le altre città della penisola: i Bentivoglio riapriranno a Bologna, già verso il 1480, il ramo occidentale della via Emilia occluso da secoli, che gli Estensi qualche tempo dopo riusciranno a allargare anche a Modena; i pontefici nel Cinquecento eseguiranno a Roma vasti tagli per completare via della Lungaretta e le strade in capo al ponte di Castel Sant'Angelo mentre i Farnese realizzeranno davanti al loro palazzo una piazza e di fronte via dei Baullari - e altre strade a Caprarola, a Viterbo e a Piacenza - mentre a Perugia e a Genova verrà aperta la nuova strada monumentale e a Palermo rettificato alla fine del secolo il Cassaro e tracciata, per diventare anch'essa strada monumentale, via Maqueda; a Milano poi un mercante genovese, Marino, otterrà di espropriare i terreni e le case necessari per costruire il proprio palazzo, oggi sede del municipio.

L'esperienza acquisita costituì in Italia un solido *know how* per procedere a operazioni anche su larga scala, perché consentiva di valutare ogni fabbricato espropriato - attraverso tecniche di estimo che tenevano conto della sua consistenza edilizia e del suo reddito - e di riassegnare al suo proprietario il diritto a una edificazione analoga nei nuovi lotti, detraendo dai valori di stima l'incremento dovuto alla nuova strada, o - se la strada doveva essere monumentale e le case originarie modeste - in un terreno in altra zona della città.

La radice giuridica di codesta *chance* è anch'essa di matrice giustiniana, nella pratica antica dell'ingrossazione, diritto riconosciuto ai grandi proprietari di terreni agricoli di incorporare un fondo intercluso: ma questa pratica, che aiuterà parecchio le città italiane a realizzare le loro sequenze, verrà invece raramente adottata negli altri paesi europei.

Così il progetto presentato da Christopher Wren dopo il grande incendio di Londra, che avrebbe voluto approfittare dell'occasione per aprire nuove grandiose strade tematizzate, non venne preso in considerazione perché nessuno aveva sufficienti conoscenze ed esperienze tecnico-giuridiche per una rilevazione a tappeto dei valori immobiliari delle singole particelle e per la loro riassegnazione nel nuovo parcellario, mentre invece trent'anni dopo al duca di Camastra non sarà difficile disegnare per Catania, dopo il terremoto, un piano regolatore integralmente nuovo, stabilendo quale fosse il valore di ogni terreno prima e dopo la realizzazione del progetto, e assegnando i nuovi lotti ai vecchi proprietari in proporzione equivalente: esempio poi seguito nel 1755 nella ricostruzione di Lisbona.

Di fatto fuori d'Italia il diritto di esproprio era molto limitato e addirittura non esisteva. In Francia la facoltà di esproprio dello stesso sovrano era condizionata da Parlamenti regionali, che soltanto nel Seicento gli concessero di aprire a Orléans e a Reims le strade di attraversamento già ricordate, e quando Bernini andrà a Parigi per progettare il rinnovo del palazzo del Louvre Colbert gli farà pressione per ottenere i disegni indispensabili a convincere il Parlamento di Parigi a consentire l'esproprio di tre casette che era necessario demolire per l'ampliamento (*"non so come vi regolate in Italia, ma qui da noi l'esproprio, fosse anche di una modesta casetta, non è affatto una procedura semplice"*) e i Borbone impiegheranno forse un secolo per mettere insieme i terreni necessari al loro palazzo; mentre quando a Strasburgo Blondel presenterà, negli ultimi decenni del Settecento, un piano di abbellimento che prevedeva la rettifica di alcune strade con la conseguente demolizione di parecchie case il Comune lo lascerà cadere, perché acquisire uno stabile era possibile soltanto in via amichevole – dunque spesso a carissimo prezzo – non esistendo il diritto di dichiarare opera di pubblico interesse l'apertura di una nuova strada e legittimare così l'esproprio.

Soltanto la legge napoleonica che regola l'esproprio per pubblica utilità consentirà ai Comuni a aprire nuove strade, ma solo nel 1852 la facoltà di esproprio verrà estesa alle aree latitanti consentendo a Haussmann di aprire a Parigi i suoi larghi *boulevard*. Ma, segno del mutare dei tempi, questa facoltà non sarà più giustificata dal desiderio di abbellire le città bensì dall'esigenza di risanare i quartieri antichi malsani, inscrivendo ora i secolari programmi di abbellire le città con nuove strade e nuove piazze tematizzate nel vasto progetto terapeutico che sta prendendo corpo nella vaccinazione antivaiolosa di massa.

Oggi in Italia il pendolo è, nella fattispecie dell'esproprio, pencolato dalla parte piuttosto dei cittadini che della *civitas* che, spesso ossessionata dalla parola d'ordine della partecipazione e del consenso, sembra aver dimenticato la consapevolezza di un tempo, che fosse in gioco il rango della città e per questo il

sentimento di appartenenza civica dei suoi cittadini, dei quali occorreva dunque superare le sia pure legittime resistenze.

La prudenza e l'inconcludenza di oggi tendono a coltivare una platea di cittadini perennemente frustrati – perché poi il consenso unanime ci sarà soltanto su faccende sul versante simbolico irrilevanti come la pulizia delle strade o la luce dei lampioni – mentre tutto ciò che concerne l'orgoglio della *civitas* nel suo insieme resta confinato in un incerto limbo.

Tuttavia, se pure nella confusione dei tempi, vediamo rifiorire i medesimi temi collettivi da secoli sul tappeto, vediamo a Parigi la Arche della Defense rinverdire gli archi di trionfo lungo la cui linea prospettica è stata collocata, vediamo erigere dovunque nuovi teatri, nuovi musei, nuove biblioteche, e restaurare i vecchi, sicché possiamo forse confidare che rivedremo forse ancora una volta anche le strade e le piazze tematizzate, rivedremo disporre i temi collettivi in lunghe sequenze protese dal centro della città fino ai suoi quartieri più lontani, vedremo forse le città italiane ritrovare l'orgoglio di un tempo e riscattare nei fatti quel terribile nome di “periferia”.

Quarta contraddizione: civitas egualitaria e urbs gerarchica

Già abbiamo visto come le facciate delle case esprimano lo *status* di cittadini che sono tali in quanto in possesso di una casa e come il diritto a questa espressione costituisca un riconoscimento essenziale della loro dignità, a qualsiasi ceto sociale appartengano

Ma il fatto che la *civitas* nata dalla mutazione – quasi genetica – di mille anni fa sia non solo una società aperta e mobile ma anche democratica pone un problema: se da un lato una società democratica è anche per principio egualitaria e dall'altro l'esito della mobilità, conseguente alla peculiare etica razionalista della *civitas*, è proprio quello di produrre disuguaglianza, occorrerà fare in modo che questa disuguaglianza non contrasti troppo con la sua immagine egualitaria.

Quando re Ruggero riconosce l'*universitas* di Caltagirone facendola signore di feudi e gli Zähringen fondano Friburgo come loro vassallo, non vi è dubbio che ne sia cittadino soltanto chi abbia il possesso della propria casa (o a Friburgo quanti si siano impegnati a costruirla entro un anno) e dunque che la sovranità comunale risieda nell'assemblea dei cittadini/proprietari uniti dalla *conjuratio* dello statuto; tuttavia fin da subito chi a Caltagirone ha trattato la concessione dei feudi e ne organizza lo sfruttamento, o quei pochi cui sono stati assegnati i 24 isolati scompartiti a Friburgo al momento della fondazione costituiscono il nucleo di una élite di fatto subito distinta dagli altri cittadini, in evidente contrasto con l'immagine di una *civitas* egualitaria: un contrasto di fatto dovunque endemico.

Dal momento che la società aristocratica ha l'obbligo della magnificenza il suo splendido tratto esteriore accende nei borghesi appena arricchiti il desiderio di imitarlo e nel paesaggio cittadino serpeggiano tratti di esibizione della ricchezza

che mostrano clamorose differenze di ceto sociale. Ma mentre nella società antica la gerarchia dei senatori – con patrimoni per noi oggi inimmaginabili, che consentivano a Giulio Cesare di costruire a proprie spese un nuovo foro e ai Flavi il Colosseo – e della plebe con i suoi tribuni poteva venire assimilata da Menenio Agrippa al fatto naturale della nascita o attribuita da Petronio a un colpo di fortuna – frutto come nell’Islam della benevolenza divina – sicché l’esibizione della magnificenza era la manifestazione di una condizione sociale in linea di principio in se stessa fuori della portata di un cittadino comune, quasi appartenente a una sfera antropologica diversa, nella *civitas* questa medesima esibizione viene considerata oltraggiosa, anche quando tutti siano consapevoli di quanto siano diversi i patrimoni delle famiglie, patrimoni la cui consistenza non andava perdendosi nelle ricchezze mitiche dell’antichità ma era oggetto di una valutazione puntuale degli altri cittadini al momento di assegnare le imposte.

Dal momento che i comportamenti della sfera aristocratica tendevano a insinuarsi sul palcoscenico delle città, da un lato perché la nobiltà era costretta dagli stessi Comuni ad inurbarsi e dall’altro perché i *milites* tendevano a imitarli, i Comuni emanano di continuo disposizioni suntuarie che limitano rigorosamente i segni visibili del lusso, che prescrivono quanti vestiti una donna possa possedere e quanto sontuosi, limitano il numero degli invitati ai pranzi di nozze e quello delle portate servite e, poiché non esistevano ancora stanze separate e i letti erano in vista nel soggiorno comune appena protetti dalle tende di un baldacchino, si spingevano nei recessi più intimi delle case fino a interdire le lenzuola di lino insieme ai piatti d’argento. Ed è appunto a questo rigore, al fatto che gli ammiragli della flotta vittoriosa passeggiassero nelle calli o in piazza San Marco senza alcun segno visibile della loro carica e de loro onori, mescolati ai comuni cittadini, che Traiano Boccalini attribuisce la longevità della repubblica veneziana, in aperta polemica con gli eccessi della società di corte.

Ma come porre un limite al lusso edilizio, che in se stesso rispecchia il rango conseguito da una famiglia e d’altra parte rende la città più bella? Di fatto tuttavia le decorazioni, per quanto costose, erano in definitiva all’orizzonte di tutti, ridotte magari alla cornice delle finestre o ai vasi di fiori su un davanzale ma senza che per questo i meno abbienti avvertissero un’umiliazione – forse, chissà, soltanto persone più attente ai severi moniti dei predicatori e alla salvezza delle loro anime - proprio come chi vede il grande yacht di qualche nababbo si accontenta della propria barca dove, dopotutto, trova nel suo piccolo prestazioni analoghe.

Vero è che anche queste differenze nelle facciate delle case sembrano comunque in linea di principio eccessive e Tommaso Moro prescrive, nella sua Utopia, che le case siano tutte eguali e affida alla libertà di coltivare il giardino più bello l’espressione del desiderio decorativo, mentre Francesco Patrizi da Cherso, la cui repubblica ideale ha qualche connotato di quella veneziana, ammetterà case più cospicue per i cittadini a giudizio del senato più meritevoli.

Tuttavia, come abbiamo ricordato, un sostanziale passo avanti sarà dovuto alla diffusione cinquecentesca dei criteri estetici fondati sulla modulazione dello stile, dal momento che la bellezza delle case non sarà più connessa soltanto alla loro

magnificenza ma soprattutto alla loro raffinatezza compositiva, sicché in qualche misura – seppure gradualmente – verrà affermandosi una città, quella nella quale viviamo, dove le differenze delle case sono tuttora percepibili nella qualità dei materiali, nel lusso degli ingressi, nell'ampiezza delle vetrate, ma ricondotte entro limiti non in radicale contrasto con l'immagine egualitaria della *civitas*.

Ma il sito non è per tutte il medesimo, e fin dai primi secoli il valore di una casa nel centro della città era a Milano tre volte tanto il valore di una casa accanto alle mura, e analoghe differenze sono riscontrabili dovunque sia stato possibile mettere in relazione i ruoli delle imposte fondiari con la localizzazione delle case.

Perché questa differenza? Alla radice c'è il fatto che nelle città più grandi i *milites*, famiglie di antica tradizione, abitavano nella città antica, quella stessa di origine romana, e poiché in qualche modo rappresentavano - sul versante dello stile di vita – il riferimento dei nuovi cittadini più facoltosi, costoro tendevano a mettere su casa accanto ai loro palazzi e, se è vero che lo sfondo della *civitas* era per principio egualitario, le famiglie più influenti premevano perché lì venissero realizzati i nuovi temi collettivi, cuore simbolico dell'identità cittadina, confortandone la dignità con la loro presenza

Nei primi tempi, quando ancora mancava un palazzo municipale e una piazza principale, cuore di moltissime città era, con il privilegio di battere moneta, la zecca, mentre la chiesa – dalla quale comunque la *civitas* laica prendeva le sue distanze – era in posizione marginale, dal momento che le ossa dei martiri erano state seppellite fuori porta e che nelle campagne l'organizzazione ecclesiastica era ancora fondata su pievi al servizio di parecchi nuclei abitati distanti tra loro, i quali hanno poi avuto la propria chiesa magari solo nel corso del Trecento e spesso soltanto con la controriforma.

Ma alla fine del XII secolo il palazzo municipale rinsalda il ruolo simbolico del centro cittadino perché lì viene deliberatamente disposto per essere accessibile allo stesso modo da tutti i quartieri, sicché progressivamente, soprattutto a partire dal Quattrocento, anche i palazzi dei cittadini eminenti continueranno a venire costruiti lì, tanto da far dire a Sebastiano Serlio che i ricchi abitano accanto alle piazze e ai luoghi nobili e i poveri più lontano, vicini alle porte: una gerarchia centro/periferia che diventerà poi il modello di tutte le città, anche di quelle dove mancavano i *milites*, e persino di quelle fondate *ex-novo*.

Questa evidente disparità nel sito delle case contrasta vigorosamente con l'immagine egualitaria della *civitas* – tanto che Tommaso Moro prescriverà, per evitare il formarsi di quartieri in qualche modo privilegiati, che gli abitanti cambino casa ogni dieci anni – sicché a partire dal Duecento, non essendo possibile condizionare la scelta delle famiglie eminenti di abitare nel centro, viene fatto ogni sforzo per attenuarla.

Modello forse costante, forse un archétipo nelle città? Non sembra: i demi che costituivano la *polis* di Atene erano dispersi in tutta l'Attica, a coltivare quei

campi che erano il presidio della loro cittadinanza, mentre le originarie tribù, che costituivano la Baghdad di al Mansur al momento della sua fondazione, erano disposte in una corona circolare, una di fianco all'altra, attorno a un grande spiazzo con il palazzo califfale al centro.

Nelle città minori la reciproca conoscenza e la quotidiana consuetudine nella piazza del mercato – dove lo stesso Francesco Datini non disdegnava a Firenze di comperare un raro pezzo di vitella – attenuavano nei fatti la percezione di questa disparità, resa del resto meno clamorosa dalla prossimità materiale dei temi collettivi, sicché le città maggiori ne seguiranno la suggestione individuando al loro interno quartieri di dimensioni più ridotte, dove riprodurre il clima di un villaggio o di un piccolo borgo nel quale le discrepanze sociali risultassero attenuate.

Codeste contrade, aggregate intorno alle strade principali dal centro alla periferia – dunque con una gamma variegata dei ceti sociali – costituiscono l'ossatura dell'organizzazione politica e militare della *civitas*, perché sono loro a gestire i ruoli fiscali di tutti i loro abitanti, con un'informazione diretta e capillare non solo sul tenore di vita ma soprattutto sulla proprietà immobiliare che costituisce il principale cespite del Comune, sono loro a organizzare le milizie nei momenti in cui occorre un contingente militare, e questa consapevolezza di appartenere al quartiere rende meno drastica la gerarchia simbolica dell'*urbs* nel suo insieme.

Temi dei quartieri diventeranno gradualmente le parrocchie – anche se non sarà affatto facile far coincidere l'organizzazione laica della *civitas* con quella della Chiesa – ma intanto proliferano chiesette minori, oratori, edicole sacre, cappelle talvolta private cui ancorare la loro riconoscibilità a scale sempre più minute, mentre i conventi degli ordini mendicanti – che una circolare papale prescrive a distanza di cinquecento passi tra loro e dalla cattedrale – finiscono spesso in periferia, e del resto i francescani hanno appunto il lontano programma di mescolarsi con il popolo minuto.

Ma la ripartizione dei quartieri lascia intatto il problema di come organizzare la città intera come un corpo unitario, perché il fondamento dell'appartenenza sociale è quella *civitas* che si specchia nell'*urbs*, ed è dunque alla sua scala che viene misurato e confrontato lo *status* dei singoli cittadini e viene confrontato il rango delle città.

Per rendere l'impatto delle differenze meno avvertibile fin dal Duecento verrà fatto ricorso alle strade trionfali, cioè a quelle strade chiuse da un fondale monumentale che connettono visibilmente il centro cittadino, con la sua piazza, alle porte, facendo sì che, se pure la piazza rimane un sito privilegiato, nondimeno chi abita lungo queste strade ha la consapevolezza *de visu* di appartenere comunque alla città e di essere coinvolto nella sua sfera simbolica.

Le città nuove in tutta Europa vengono consapevolmente costruite lungo una strada maestra che le attraversa tutte da porta a porta, ma l'esempio più smagliante di codesto intento peregrino è il progetto di San Giovanni Valdarno dove

Arnolfo di Cambio nel 1328 traccia una pianta rettangolare solcata da tre strade parallele nel senso della lunghezza e con una piazza rettangolare al centro nel senso della larghezza: la strada centrale, più larga delle altre due, è destinata ai ceti di maggiore prestigio – le sue case avranno tre piani – ed è tematizzata dalla piazza principale e da entrambi i fondali dalle porte cittadine, mentre le due strade laterali, più strette, sono tematizzate anch'esse dalla piazza principale e dalla parte opposta se non da una porta almeno da una torre della cinta muraria, lì deliberatamente spostata trasgredendo la scansione costante delle altre torri.

Questo artificio prospettico verrà poi adottato anche per le stesse strade monumentali dove i maggiorenti costruiranno a partire dal Quattrocento i loro palazzi: a Padova la sequenza della piazza principale, della strada principale, del prato della fiera verrà proseguita verso la lontana porta da una nuova strada monumentale e trionfale; a Ferrara il palazzo dei Diamanti marca una nuova strada monumentale tracciata dal castello a una porta delle mura; a Firenze via Larga sarà tracciata verso una porta nelle mura, e nelle città attraversate da una strada maestra un tratto diventerà spesso strada monumentale restando l'altro strada principale.

Ecco allora profilarsi nel corso del Trecento il problema teorico di come organizzare una città perfetta, da un lato con tutti i suoi quartieri ben riconoscibili – magari allineati lungo una strada trionfale come i quattro di San Giovanni Valdarno o magari concentrati intorno a una piazza di mercato secondaria – e dall'altro di mantenere, facendo buon uso della piazza principale e delle strade trionfali, l'immagine dell'*urbs* come un fatto unitario che rispecchiasse la nozione olistica della *civitas*.

Una prima proposta sarà quella di Francisco Eiximenis – un colto frate catalano cui alla fine del Trecento Valencia chiederà di redigere un trattato sul governo della città - per il quale una città perfetta avrebbe dovuto essere quadrata, di cinquecento passi per lato, solcata da una croce di strade e con al centro la piazza principale con la sua cattedrale, e scompartita poi in quattro quartieri con a loro volta una propria piazza secondaria tematizzata da un convento degli ordini mendicanti (ché le piazze della chiesa sono ancora ignote) collocata al centro di quattro croci minori. Filarete articolerà il medesimo schema concettuale su una pianta a stella, dove otto strade più importanti – lunghe tre chilometri – vanno dall'articolato complesso delle piazze centrali alle porte, mentre altre otto strade, le strade principali degli otto quartieri con le relative piazze, vengono concluse dalle nude mura. Questo disegno verrà poi approfondito nella seconda metà del Cinquecento nella piazzaforte costruita dai veneziani contro la minaccia dei turchi, Palmanova, dove Giulio Savorgnan destina le tre strade più importanti ai ceti più abbienti affiancandole da isolati occupati da palazzi signorili e tematizzate dalle porte, mentre i quartieri più popolari, disposti a coppie accanto a ciascuna delle tre spine delle strade più importanti, sono come nella Sforzinda attraversati da sei strade senza una porta nelle mura e senza accesso diretto alla piazza centrale ma con una piazza minore che le tre strade più importanti non hanno, quartieri dunque raccolti su se medesimi: ne risulterà una curiosa pianta a nove lati.

Se le occasioni di fondare nuove città saranno sempre meno frequenti – e nel caso verranno qualche volta ripresi gli schemi radiali (a Grammichele e in qualche misura ad Avola e a Mileto Ionico) o quello stesso di San Giovanni Valdarno come a Filadelfia Calabria, con quattro quartieri ciascuno tematizzato da una strada trionfale conclusa verso il centro da una chiesa, le cui quattro absidi sono disposte agli angoli della piazza principale - ci si rende tuttavia conto che i disegni fondati su una figura geometrica simmetrica non corrispondono alla realtà delle città. In una città vera infatti la gamma delle piazze tematizzate è assai più ricca di quelle individuate dalla semplice distinzione di piazze di quartiere e di una piazza principale, e la proposta di Filarete di aggregare in due complessi articolati ma unitari le piazze centrali non sembra soddisfacente, e del resto il commercio di alcune derrate, come il legname e la paglia, verrà decentrato nelle piazze lungo le strade più importanti. Inoltre a sua volta la strada principale è in una città una sola e disposta in modo canonico tra la piazza principale e la porta considerata di maggiore rilievo, sicché di fatto, nonostante la simmetria del disegno, i quartieri dalla parte opposta della strada principale risulteranno sottotematizzati o tematizzati soltanto, nel migliore dei casi, dall'evolversi della strada maggiore in strada monumentale.

I trattatisti più avveduti tentano di affrontare anche questa difficoltà, e Vincenzo Scamozzi all'inizio del Seicento suggerisce lo schema di una sua città dove – nell'ambito tuttavia di un rigoroso disegno simmetrico – il complesso delle piazze è articolato per destinazioni merceologiche più specifiche, e allo stesso modo sono individuate le diverse strade commerciali.

Nella ricostruzione di Catania dopo il terremoto sarà maturo il tempo per disporre l'intera gamma di tutte le strade tematizzate senza ricorrere ad alcun criterio di simmetria geometrica: la sequenza della piazza principale e dal palazzo municipale – che è anche piazza del duomo – con la strada principale ritmata dalla piazza del mercato e resa trionfale dalla porta più importante, verso Palermo, e preceduta da una piazza monumentale viene contrappuntata dalla strada monumentale, resa a sua volta trionfale dalla porta verso Messina davanti a un'altra piazza monumentale, entrambe attraversate da una seconda sequenza tracciata a croce dalla piazza principale verso la vista lontana dell'Etna, costituita da una seconda piazza – che contrappunta quella principale e dove si affacciano l'università e un altro fronte simmetrico del palazzo municipale - seguita da una passeggiata a piedi che echeggia via del Corso di Roma e conclusa dal prato della fiera, e come la sequenza della strada principale è contrappuntata dalla strada monumentale così la via Etnea è contrappuntata dalla sequenza che sale dalla piazza del mercato alla piazza San Francesco alla via dei Crociferi, una straordinaria strada monumentale di soli edifici religiosi o confessionali, e se i quartieri saranno tematizzati soprattutto dai conventi, come quello immenso di San Nicola, questa rete di strade tematizzate riuscirà a coinvolgere l'intera città: anche se, quando si tratterà di valutare i terreni espropriati risulterà chiaro che i valori immobiliari continuano a distinguere quartieri di ricchi e quartieri di poveri.

A questa più articolata strategia, di mettere in campo l'intera gamma delle strade tematizzate fino all'estremo confine della città, verrà fatto ampio ricorso in seguito, nei vasti piani regolatori ottocenteschi, per attenuare la gerarchia dei luoghi privilegiati della città. Non essendo in grado di prevedere i nuovi possibili temi collettivi, che tutti fanno soggetti alle dispute della *civitas*, i progettisti di questi piani ricorreranno alle strade tematizzate – le strade trionfali, le passeggiate, i *boulevard*, i viali alberati - che con la loro cospicua presenza mostrano di per sé un vistoso investimento in un evidente spreco di terreno edificabile sottolineando così il fine costante della sfera simbolica di rendere percepibile anche ai cittadini dei quartieri più lontani la loro appartenenza all'*urbs* e alla *civitas*.

Le nuove strade tematizzate disegnate in codesti piani di ampliamento vengono a loro volta innestate su quelle della città esistente o su nuovi progetti di tagliare strade trionfali al suo interno – queste diffuse dall'esempio parigino di Haussmann – creando sequenze che coinvolgono insieme la parte antica e la parte nuova della città: a Palermo via Roma, a Napoli il Rettifilo, a Savona via Paleocapa, per ricordarne soltanto alcune.

A Milano chi venga da nord viene accolto da uno splendido viale alberato, largo trenta metri, verso una piazza che costituisce l'equivalente delle antiche porte: come le porte, scavate in quel tema collettivo di grande rilievo che erano le mura, segnavano l'ingresso in città, così piazza Loreto, dove chi arriva incrocia i grandi *boulevard* della seconda cintura, larghi quaranta metri, non ha dubbio di trovarsi ora dentro alla città, segnata dalla clamorosa evidenza del suo paesaggio simbolico.

Di lì una strada principale di secondo rango, corso Buenos Aires, che è anche una strada trionfale in ragione della vista lontana della torre Velasca - un grattacielo del quale i milanesi vanno fieri - conduce alle porte neoclassiche, i caselli daziari, a cavallo di una cintura di *boulevard* più interna, larga trenta metri, dove si innesta corso Venezia, la strada monumentale con i palazzi dei maggiori accanto al giardino pubblico, per toccare poi la piazza monumentale – la piazza del Novecento! – e innestarsi sulla strada principale, a sua volta seguita dalla piazza principale, piazza del Duomo, che è anche piazza monumentale, nazionale e di mercato.

La sequenza prosegue in via Dante – ecco la strada aperta nella città vecchia alla fine dell'Ottocento - a sua volta strada principale di secondo rango, strada monumentale per l'eccellenza architettonica dei suoi palazzi – richiesta dal Comune contestualmente alla cessione dei lotti edificabili indicando un concorso per la facciata più bella - e anche strada trionfale per la vista del castello: oltre il quale la sequenza prosegue con il parco, con l'arco della Pace, con la passeggiata di corso Sempione per perdersi come strada trionfale verso i propilei neodorici del cimitero maggiore.

In questo modo i quartieri più lontani, che è gioco forza siano privi di quei temi collettivi connessi alla città intera ma difficili da duplicare – lo saranno soltanto

con i palazzi degli *arrondissement* a Parigi e a Bruxelles - sono protetti da una sequenza che in ogni momento mostra, nell'inusitato spreco di un corso Sempione largo, come gli Champs Elysées, novanta metri, la volontà dell'intera *civitas* di riconoscere la dignità dei cittadini che vi avranno la loro casa.

Sequenze altrettanto ricche, tracciate con il medesimo obiettivo, sono state tracciate dovunque: quelle di viale della Libertà a Palermo – proseguito di recente in corso Strasburgo –, di via XX settembre e di corso Buenos Aires a Genova, dei vari *boulevard* di Torino, ma anche nelle città minori, viale Carducci a Livorno o viale della Vittoria ad Ancona.

Del resto i cittadini più facoltosi, alla fine dell'Ottocento avevano in effetti già abbandonato la città antica, infettata dal colera e brulicante di ceti popolari spesso nei piani più umili dei medesimi palazzi dei maggiorenti, costruendo le proprie ville in fregio ai nuovi larghi *boulevard* ai suoi margini, e i nuovi ceti medi e quelli operai troveranno quartieri anch'essi tematizzati da *boulevard* o da passeggiate tali e quali o magari ancora più larghi, e se la loro distanza dal centro sarà maggiore, nondimeno sarà difficile sostenere che le differenze siano così vistose, sicché il conflitto tra il centro e la periferia, tra il sito delle case dei più facoltosi e quello delle case dei meno abbienti, verrà così mantenuto entro limiti compatibili con un'immagine sostanzialmente egualitaria della *civitas*.

La contraddittoria tensione tra il principio di eguaglianza della *civitas* e la gerarchia visibile dell'*urbs* aveva dunque trovato nel corso dei secoli un punto di faticoso equilibrio, fino a quando l'architettura moderna ha imposto un modello nel quale sono scomparse tutte quelle piazze e quelle strade tematizzate che costituivano il nerbo simbolico dell'*urbs*, e poiché anche quei rari temi collettivi che tuttavia vi vengono realizzati – una chiesa, un campo sportivo, un giardino pubblico – vengono progettati senza il segno visibile di quello spreco simbolico che li rende tali e non sono inseriti in nessuna sequenza, la sfera collettiva si riduce alle scuole e all'ambulatorio, quei nudi diritti della cittadinanza che nella medesima misura lo Stato assicurerebbe dovunque e che non manifestano la specifica volontà estetica della *civitas*.

La città europea, questo universo dotato di senso, *non potrà mai essere equivalente* perché il principio egualitario della democrazia cittadina non può venire rispecchiato dall'*urbs*, dove la maggiore o minore copertura simbolica offerta alle case dai temi collettivi denuncia ostentatamente le differenze nello *status* dei cittadini di una società intrinsecamente fondata sulla mobilità sociale. Il tentativo di imporre in tutte le città un uniforme modello egualitario di tipo quantitativo, impedendo di ricorrere agli artifici estetici consolidati nel corso dei secoli - fin qui descritti - per tentare caso per caso di attenuare le differenze, ha finito per avere l'esito contrario, perché ha reso difficile impiegarli in città ingessate da rigide norme: l'arte della città è dopotutto sempre consistita nella gestione delle differenze.

Questa eguaglianza ridotta ai suoi minimi termini ha di fatto creato nuovi quartieri privi di un qualsiasi significato simbolico, senza quella tematizzazione

collettiva che riconosceva la dignità cittadina dei suoi abitanti, veri deserti del senso. Il riconoscimento della dignità personale - che nella nostra nicchia ecologica, l'*urbs* della democrazia cittadina, è poi la condizione pregiudiziale della nostra sfera di appartenenza sociale e quindi lo sfondo appropriato e insostituibile della nostra esigua felicità – consiste sia nell'esprimere liberamente la nostra personalità nella facciata e nel sito della nostra casa, esposta su una strada, sia nel riconoscimento pubblico, leggibile nella disposizione dei temi collettivi in ben articolate sequenze, che *quella* strada e *quella* casa appartengono a *quella* città, un universo dotato di senso che ciascuno contribuisce a costruire per diventare consapevole della propria dignità.

In questi deserti del senso abitano di fatto cittadini di seconda classe, al limite dell'emarginazione sociale nella *civitas* che questo doloroso vuoto simbolico sottolinea vistosamente nell'*urbs*, sicché – senza sostenere che vi covi la rivolta, anche se recenti episodi anche fuori d'Italia lo suggerirebbero – certo la percezione visibile della disuguaglianza vi è ora molto più evidente di quanto sia stata nel passato. Perché da mille anni in qua i maggiorenti continuano ad abitare nel centro della città, protetti dai valori immobiliari, mentre un tempo anche la povera gente aveva il conforto simbolico di una porta o delle mura, di un convento francescano o di un giardino pubblico, e più tardi di una passeggiata, di un *boulevard*, di un viale alberato, conforto di cui ora è del tutto priva.

Ecco che quella tensione rappresentabile con una U, dove per secoli in qualche misura siamo riusciti a mantenerci al centro della curva, ha avuto un radicale slittamento dalla parte dei ceti privilegiati, lasciando aperta un'ulteriore ferita, dove vediamo annidarsi il medesimo vuoto delle grandi metropoli del mondo e dove forse le *civitas* di questa Europa precipiteranno nella sua nuova mutazione.

Quinta contraddizione: antico e moderno

Quando Carlomagno, re dei franchi, vuole legittimare il proprio dominio sull'Europa continentale scende fino a Roma per farsi incoronare dal pontefice come erede del Sacro romano impero e, se da un lato si tratta di suggellare la propria alleanza con la Chiesa, dall'altro entrambi intendono far risalire le radici della propria legittimità nell'antichità romana.

Ma se anche i Comuni ameranno alimentare la leggenda di una loro genealogia risalente a qualche eroe dell'antichità, di fatto i resti materiali delle città romane vengono trascurati, rovine senza tempo dalle quali cavare pietre o calcina, e nei casi più teneri – come racconta il geografo arabo el-Idriss, vissuto alla corte di re Ruggero – per raccogliere a Cartagine un ciottolo come *souvenir* di una visita.

Il fatto è che la città romana era costituita da grandiosi edifici tutti destinati alla socialità urbana – i teatri o gli anfiteatri, i fori o le basiliche – connessi a comportamenti per un cristiano inammissibili. Come sottolineava Sant'Agostino nella sua *Civitas Dei*, gli uomini vengono al mondo per conquistarsi la vita eterna protetti da una comunità virtuosa il cui governo laico segue le direttive della

gerarchia ecclesiastica – in se stessa libera per sua natura da qualsiasi ambizione mondana –, una *civitas* il cui involucro materiale, le pietre dell'*urbs*, dov'essere indifferente e modesto o comunque almeno non fomentare i rischi di trasgressione e di peccato, non soltanto i ludi gladiatori o gli spettacoli teatrali – ovviamente esclusi senza remissione – ma anche i piaceri delle terme e le tentazioni offerte alla nostra naturale cupidigia dalle merci esposte nelle agorà, tutte cioè quelle felicità mondane che per l'appunto il cristianesimo cancellerà.

Ora nel suo nuovo paesaggio appena increspato dai monasteri e dai conventi benedettini, dalle pievi isolate nelle campagne, i monumenti antichi sono testimonianze mute di un passato mitico ma di fatto irricognoscibile nelle sue varie tipologie architettoniche – chi ricorda più a che venissero destinati i teatri con le loro commedie e le loro tragedie, le arene con i loro ludi gladiatori, i templi con i rituali dei sacrifici, i colonnati maestosi dei fori o le animate volte delle terme e delle basiliche? percepite come un fatto naturale cui eventualmente adattarsi, anfiteatri o teatri da addensare di case (ad Arles, a Lucca, a Roma, a Pollenzo), colonne di templi da incorporare nella nuova cattedrale (ad Albenga, a Siracusa) e semmai più tardi – definito dai documenti “casalino” - quello della Minerva ad Assisi diventerà il palazzo municipale e l'antico foro piazza principale.

La loro decorazione, connotata dalla rivendicazione della romanità, sarà invece il tema di ricorrenti evocazioni, beninteso trasposte negli organismi contemporanei e stilizzate alla moderna: dalla cappella di Aquisgrana alla *halle* di Lorsch, dalle chiese romaniche del Tricastin a San Gilles du Gard, da San Miniato al Monte al battistero di Firenze le reminiscenze dell'architettura romana sono evidenti e pervasive, una tradizione culturale cui riallacciarsi ben prima del revival umanistico nel Quattrocento, proprio come Giovanni di Salisbury si confrontava con i testi dei filosofi antichi e Irnerio con i codici giustiniani.

Tuttavia la città antica in quanto tale rimane del tutto ignota. Non soltanto Roma è un campo dal quale emergono isolati i resti seminterrati dei suoi monumenti senza che sia avvertibile la *ratio* del loro insieme, ma che in una città contemporanea qualche strada segua il tracciato di quelle romane non ha alcun significato, non costituisce una testimonianza significativa della sua antichità, che del resto nessuno rileva. Opicino de Canistris non sottolinea, nel suo elogio di Pavia, la permanenza del cardo e del decumano, a Modena, a Bologna, a Cesena, nessuno li vede, diventati spesso irricognoscibili fin dall'alto medioevo, la via Emilia per dieci secoli interrotta e tematizzata invece le strade lungo i corsi d'acqua correnti di traverso dall'Appennino al Po, il foro raramente sopravvissuto – del resto per secoli inconcepibile la nozione stessa di un mercato da potervi tenere – uno spiazzo libero come tanti dove nel caso costruire qualche casa per mantenere denso e serrato l'abitato.

È piuttosto con la città più recente, quella ramificata con il cristianesimo nei deserti campi tra le rovine romane, che la nuova *civitas* dovrà confrontarsi.

Il rapporto con le forme visibili del passato è sempre stato in parte problematico, non solo perché i *laudatores temporis acti* ne riconoscono le tracce nei muri ma

perché a tutti occorre ancorare a un segno tangibile la propria memoria: racconta Dione di Bursa che, ottenuto un cospicuo finanziamento dal senato romano per ricostruire i templi sull'acropoli della sua città e aperto il cantiere, i suoi concittadini lamentassero la demolizione di quelli esistenti, “*neanche fossero stati i Propilei di Atene – commenta sarcastico – anziché di fabbriche semidiroccate*”.

E' un atteggiamento non necessariamente connaturato alla civiltà umana in quanto tale. I templi dell'antico Egitto, sempre i medesimi per migliaia di anni, costituivano davvero il corpo visibile di una stirpe immortale piuttosto che la testimonianza di una società collocata nel tempo e dunque con la memoria di un passato e la prospettiva di un futuro - tanto che i faraoni non esitavano a sostituire il cartiglio del costruttore originario con il proprio – mentre la vetustà dei templi in legno del Giappone e della Cina costituisce l'*humus* di spiriti maligni col tempo sempre più aggressivi e dunque devon periodicamente venire demoliti e ricostruiti con l'identico aspetto.

Il fatto è che la *civitas* è pervasa, abbiamo visto, dalla *hybris* del progresso, dalla convinzione che l'innovazione costituisca l'anima della sua mobilità sociale, sicché l'*urbs* è un campo come tutti gli altri di questo spirito sperimentale, non soltanto sul versante della sua efficienza di congegno meccanico – già evocata – ma nella sfera stessa della sua bellezza, dove i diversi gruppi cittadini confrontano i contrapposti desideri di nuovi temi collettivi, oggetto dunque anch'essa di un continuo arricchimento e di continue trasformazioni.

Gli stessi provvedimenti che la modificano per rispondere a esigenze pratiche sono anche assimilati alla sua bellezza: le strade del primo medioevo sono troppo strette e nessuno si sogna di rimpiangere il passato quando vengono allargate perché tutti concordano nel ritenerlo un provvedimento che rende la città più bella, e nel corso del Quattrocento i senesi decideranno unanimi di abbattere tutti gli sporti, i bovindi, le scale esterne dell'edilizia lignea che le ingombrano.

Ma le cose sono spesso controverse: le stesse norme antincendio che prescrivono la pietra e il mattone renderanno più facile in Italia il successo del nuovo stile architettonico, mentre in Francia ancora nel 1720 i cittadini di Rennes, distrutta da un furioso incendio, contesteranno il progetto di ricostruzione promosso dal sovrano, perché imponeva questi materiali più costosi e soprattutto uno stile architettonico cui gli abitanti non erano avvezzi e che comportava un cambiamento nel gusto dell'intera *civitas*.

Il fatto è che il sentimento dell'identità della città è nell'*urbs* europea abbarbicato ai suoi muri, a case e a temi collettivi con un pregnante significato simbolico - testimoni dei singoli cittadini e della loro *civitas* – sicché non soltanto le sue modificazioni dovranno essere gradualì, compatibili con la nostra capacità di assimilarli come un fatto naturale e non come una rottura della nostra memoria quotidiana, ma soprattutto dovranno costituire un miglioramento estetico indiscutibile, condiviso progressivamente da tutti.

L'apertura di nuove piazze e di nuove strade tematizzate viene considerata in Italia del tutto legittima, nella misura in cui rendono la città più bella, ed è in base

a questa convinzione che maturano le norme con le quali, abbiamo visto, viene autorizzato l'esproprio e la loro estensione a tutta l'Europa, consentendo nell'Ottocento di tracciare sequenze che coinvolgano l'insieme della città, i quartieri nuovi e gli antichi.

Ma mentre le nuove strade cinquecentesche di Perugia o di Viterbo e persino la superba croce che a Palermo taglia vigorosamente la città venivano ammirate come un arricchimento del paesaggio urbano, come nuovi temi della sua bellezza, nell'Ottocento verranno viste come una minaccia, come l'avanguardia di un movimento che ha il proposito di cancellare l'intera *urbs*.

Gli illuministi, insistendo sui diritti universali dell'uomo, hanno infatti preteso che questi criteri costituissero non la scelta di ogni città, di abbellirla con nuove strade e piazze tematizzate *ad hoc*, ma la pratica di un modello per tutti i cittadini di tutte le città, come nell'immaginaria Parigi del 2440 descritta nel tardo Settecento da Mercier – in un libro fantasioso che oggi ci fa sorridere ma che a suo tempo fu un autentico *best seller* - percorsa dovunque da *boulevard* ampi e luminosi, quella antica cancellata insieme alla maggior parte dei suoi vecchi monumenti gotici.

Questa prospettiva universalistica, che autorizza il formarsi di una disciplina urbanistica con i medesimi principi adatti per tutte le città, era stata contestata da Herder già alla metà del Settecento, sostenendo che ogni città costituisse in se stessa un suo specifico linguaggio e non l'esito di principi universali, e in seguito dal movimento romantico in quella sua prospettiva di sottolineare le specificità di ogni tradizione locale alla quale viene ancorata la riconoscibilità della Nazione.

Ora la pretesa che le nuove strade costituiscano in se stesse un abbellimento della città viene contestata, perché le città non possono venire considerate come il campo aperto di una sperimentazione estetica senza limiti ma piuttosto il libro di pietra che testimonia la loro storia. E' nei primi decenni dell'Ottocento Victor Hugo a coniare questa espressione, ma il suo punto di vista acquisterà un sempre maggior rilievo negli scritti di Pugin, di Ruskin, di Rihel, di Gruber, un movimento di preservazione della città antica con un suo punto fermo alla fine del secolo in Charles Buls, che ne dimostrerà la praticabilità politico-amministrativa come borgomastro di Bruxelles, e il cui esile libro su *L'estetica della città* avrà un notevole successo e troverà posto accanto a quello più noto di Camillo Sitte su *L'arte di costruire le città*, mentre in Italia agli inizi del Novecento sarà a Bologna Alfonso Rubbiani – e cinquant'anni dopo Pierluigi Cervellati – a convincere la città a ricorrere nelle facciate ai suoi tradizionali mattoni, mentre Gustavo Giovannoni suggerirà che, se proprio occorre venire incontro alle esigenze mitiche della circolazione sarebbe stato più saggio procedere a cauti diradamenti piuttosto che a vaste demolizioni o, meglio ancora, a tracciati alternativi alle vecchie strade che magari attraversassero, spendendo oltretutto di meno, i cortili interni.

Questa contestazione, promossa – si è visto – da un'opinione pubblica di matrice colta e umanistica, non ha trovato un facile ascolto nel mondo professionale,

sicché Ugo Ojetti doveva condannare il progetto del piano regolatore di Lucca – frutto dei migliori giovani architetti moderni degli anni Trenta del Novecento – per gli sventramenti che proponeva e ancora nel 1956 Antonio Cederna dovrà bacchettare severamente Giovanni Astengo per aver pubblicato sulla rivista *Urbanistica*, con molto risalto e senza un'ombra di critica, il devastante piano regolatore di Milano del 1953.

Sino ad allora, tuttavia, la controversia era ristretta nell'ambito delle sfere estetica, dal momento che concerneva soprattutto strade tematizzate, *boulevard* o strade trionfali tracciati nel corpo vivo della città antica, finché la prospettiva universalistica dell'illuminismo prenderà corpo negli enunciati dell'architettura moderna. Se infatti tutti gli uomini sono eguali perché hanno i medesimi diritti allora si tratta di materializzare questi diritti in una casa che sia il rigoroso prodotto della sfera tecnica, senza alcuna concessione a una sfera estetica fondata sul presupposto della diversità individuale, una casa poi assemblata in serie, con i criteri di una fabbrica, nelle nuove immense periferie, e questi medesimi criteri, in quanto presupposti sicuri della felicità, dovranno venire estesi anche alla Parigi esistente, come sosteneva Le Corbusier suggerendone nei disegni del *Plan Voisin* la demolizione e la ricostruzione secondo i canoni della nuova razionalità.

Sarà paradossalmente proprio l'estendersi di questi quartieri moderni, il loro informe dilagare ai margini delle città antiche, a costituire i centri storici come tema collettivo. Fino a quando la città era un fatto unitario, una serie di quartieri succedutisi nel tempo, il punto di vista che i progressi conseguiti in quelli più moderni dovessero venire estesi anche alla parte più antica pareva sensato, e reciprocamente sembrava che la continuità delle sequenze fosse il modo appropriato per evitare la sottotematizzazione delle periferie, che le proteste dovessero dunque venir considerate con qualche sufficienza, fantasticherie romantiche contrarie al progresso e al risanamento sanitario, delle quali tenere tutt'al più conto quando difendevano un qualche monumento importante, minacciato sovente dalla cieca frenesia di cancellare un vergognoso passato..

Ma la città moderna ha perso qualsiasi continuità con l'antica e la continuità delle sequenze di strade tematizzate apribili nella città antica con quelle realizzabili nelle periferie diventa impossibile, perché le periferie contemporanee sono un magma informe privo di strade tematizzate. E proprio questo informe dilagare dei quartieri moderni, facendo risaltare il centro storico come un manufatto diverso e unitario, protetto dalla rete delle sue sequenze, dove precisamente mancano architetture moderne lo promuoverà a quel tema collettivo corrispondente al tema sociale della preservazione della memoria - che aveva solcato l'Ottocento e la prima metà del Novecento - cui era sempre mancato un tema fisico individuabile materialmente perché conservazione e innovazione erano intrecciate nel medesimo campo della città intera, e dunque costituivano punti di vista diversi cui tuttavia non erano associabili manufatti diversi.

Quando la città antica diventa centro storico, cioè nel suo insieme un tema collettivo, la dicotomia concettuale, la sovrapposizione di significati, riesce a sciogliersi, perché ora la città antica non è più soltanto una parte della città che

possa venire incorporata in una *urbs* costruita tutta intera con i medesimi criteri ma è diventata un tema collettivo e quindi come tale sottoposto a quelle regole di preservazione cui sottoponiamo tutti gli altri temi collettivi in quanto sacri allo spirito della nostra *civitas*. Da quel momento il suo suolo sarà inviolabile come quello di una cattedrale o di una galleria vetrata, nessuno potrà percorrerlo con un'automobile, le case dovranno il più possibile mantenere il loro aspetto originario proprio come i restauri degli antichi dipinti devono mantenerne l'aura: proteggere i centri storici sarà lungo il Novecento l'obiettivo di gran parte della cultura umanistica delle città, di campagne e di battaglie, di programmi e di sconfitte.

Tutto questo non sarà infatti privo di resistenze, le resistenze di quell'élite che alla modernità aveva legato dal dopoguerra le speranze di rinnovamento e soprattutto di una generazione di architetti educati dall'estetica romantica a dover sempre esprimere la propria personalità lasciandone il segno, invece di ritenersi soltanto professionisti al servizio di una *civitas*, incoraggiati del resto dal successo di architetti cresciuti nelle altre parti del mondo dove i centri storici sono privi di significato e che, come Arata Isozaki, ritengono il proprio portale agli Uffizi una buona cosa. Non è infatti vero che tutte le generazioni abbiano un eguale diritto, come nel passato, di lasciare la propria traccia nella città antica: a ben guardare il centro storico di una città qualsiasi non è in genere costituito da case medievali ma da case ottocentesche che hanno rispettato l'aura della loro vetustà, ed è questa aura che lo contraddistingue in quanto tema collettivo, custodito come uno dei beni più preziosi del nostro paese. E non soltanto nessuno oserebbe oggi proporre quegli sventramenti dai quali un secolo fa era necessario difenderlo e dei quali non più tardi di cinquant'anni fa abbiamo avuto un estremo esempio in via della Conciliazione a Roma, ma viene restaurato con amore nella consapevolezza che le pretese esigenze della tecnica non soltanto non conseguono i risultati sperati sul piano dell'efficienza – le difficoltà del traffico non sembrano diminuire negli ampi *boulevard* parigini – ma incidono profondamente sul sentimento della nostra identità individuale cui proprio nel progressivo espandersi di una società globale occorrono le radici di una tradizione locale.

D'altra parte, come possiamo essere sicuri delle prospettive di durata della nostra *civitas* in modo da poter formulare nel suo ambito i progetti di una vita al cui sfondo si profila l'immagine della mobilità sociale? Il progresso della *civitas* – della sua tecnica e della sua cultura – è fondato sull'invenzione degli individui e sul loro progresso individuale, che alimenta in definitiva la mobilità sociale ma che ha senso soltanto nella misura in cui questa società sia immaginabile come stabile almeno nel tempo della nostra vita. E quale più attendibile testimonianza del suo passato, di un passato che rende credibile il suo futuro, dei muri dell'*urbs* – delle sue case e dei suoi temi collettivi – che incorporano quella volontà di bellezza, quel desiderio e quella speranza di una lunga durata, forse intrecciata all'immortalità?

La convinzione della persistenza nel tempo della città era affidata per questo non tanto alla continuità della *civitas* – campo appunto di contese politiche che assumendo anche oggi come orizzonte la delegittimazione e l'espulsione di molti

cittadini tendono a svelare la sua intima fragilità, la labilità della sua supposta compattezza olistica – quanto alla stabilità dell'*urbs*, alla cui evidente permanenza è affidato il perdurare nel tempo del sentimento di una comune identità tra cittadini da generazioni e cittadini appena arrivati.

Beninteso, un conflitto ignoto alle città dell'Islam o a quelle della Cina, dove il sentimento di appartenenza degli abitanti è radicato nelle strutture sociali e non nella casa: lì sarà facile e immediato aprire nuove larghissime strade senza che alcuno vi intraveda un attentato alla proprie memorie.

In Europa questo conflitto radicale, emerso alla consapevolezza negli ultimi due secoli, ha rotto un equilibrio che, per rimanere nell'ambito delle nostre similitudini, restava stabilmente al centro della nostra gaussiana e che abbiamo visto invece lentamente afflosciarsi lasciando ricomparire la famigliare configurazione di una U, dove i centri storici sono diventati la roccaforte della nostra memoria e della nostra identità di cittadini di *quella* città, sono diventati il tema collettivo più vistoso delle città europee, difeso a denti stretti dalle ricorrenti minacce di una modernità che consiste nell'omologarli in tutto il mondo al medesimo modello: e di nuovo intravediamo, nella caducità di questa nostra difesa, quel sottile confine di una incombente catastrofe che contribuirà forse a dare spazio a una nuova civiltà.

Sesta contraddizione: città e campagna

Il fatto che la costrizione sociale della *civitas* abbia per campo l'*urbs* dà al sogno ricorrente fin da Diodoro Siculo non solo la figura di un'*altra* città – è il tema dell'utopia urbana, un genere letterario fiorito soltanto in Europa – ma soprattutto dà alla *non città*, lo spazio semantico sempre opposto alla "città", la forma di una "campagna abitabile" dove questo ideale di libertà dalla costrizione sociale sia pensabile *hic et nunc*, seppure per il limitato periodo di un *week end* e nel circoscritto ambito di una compagnia limitata.

Il sentimento della libertà e dell'eguaglianza connesso in Europa all'appartenere necessariamente a una *civitas* ha infatti in sé una contraddizione, precisamente quella di non poter essere liberi di *non* appartenere a una città, di dover temperare il conforto di appartenere a un vicinato con i legami insopportabili della sua indiscrezione.

I cittadini, che percepiscono la cittadinanza come un obbligo che dà senso alla loro vita sociale ma anche che limita la loro libertà individuale nella consistenza fisica dell'*urbs* soffrono di una vera e propria claustrofobia, e contrappongono alla rigidità di quest'obbligo una seconda casa in campagna, un luogo disponibile a piacimento che non rimette in discussione il proprio *status* di appartenere alla *civitas* ma dove possono tuttavia sottrarsi alla sua materialità oppressiva e ineludibile: all'orizzonte individuale di ciascuno di noi c'è la casa in città insieme a tutti gli altri cittadini, e una casa in campagna - al mare, in montagna - per potersene talvolta affrancare.

Anche nel periodo ellenistico, quando grandi metropoli – Alessandria, Roma – relegarono tra le anticaglie le *polis* classiche, le famiglie patrizie alternavano la *domus* e la *villa* con qualche distaccata nostalgia per la vita agreste e qualche disdegno per lo strepito urbano: ma, poiché le grandi tenute erano la base dello *status* sociale, si potrebbe quasi dire che, proprio al contrario dell'Europa moderna, ciascuno – dal proprietario allo schiavo – fosse prima di tutto legato alla terra della propria famiglia di appartenenza, e che la città fosse il luogo dove un gruppo di famiglie sostanzialmente rurali si rappresentava in quella *civitas* della quale infatti Sant'Agostino non vede in fondo alcun legame necessario con l'*urbs*.

La tensione ideale tra la città e la campagna non rispecchia il disagio di una condizione materiale, come l'addensamento fisico o l'oppressione del potere – che né l'antichità né l'Islam urbani hanno del resto mai avvertito – ma la condizione morale di essere obbligati, perché la propria vita abbia un senso sociale, ad appartenere a una qualche *civitas* e a una qualche *urbs*, a essere cioè dei cittadini, per i quali il campo del conflitto individuale/collettivo non sono soltanto le norme del comportamento sociale ma soprattutto il consistere fisico della città.

Quella caratteristica dell'Europa, d'essere una rete fitta fitta di città a portata di cammino, interrotta soltanto da qualche selva presto erosa dai cistercensi, è anche una condizione oppressiva perché la sua libertà non è quella di non appartenere a una città: come sottolineava Erasmo in un suo dialogo, già ricordato, soltanto il vagabondo può essere veramente libero ma a patto di rinunciare a tutto quanto la *civitas* offre – la famiglia, gli amici, il lavoro – quanto accomuna peraltro anche la vagante tribù del deserto, i cui membri avvertono meno la costrizione dei relativi obblighi perché le appartengono per nascita e non hanno all'orizzonte la *chance* di una diversa scelta.

Ciascuno di noi è quotidianamente coinvolto dal dilemma se vivere o no in città; c'è sempre all'orizzonte un continuo scorrere sui vantaggi della città e della campagna, e spesso un effettivo andirivieni: è una vera e propria insofferenza per una condizione - quella del poter essere persone socialmente riconosciute soltanto in quanto cittadini - che dà senso alla nostra vita e dalla quale individualmente in questa società non potremmo liberarci.

Appartenere alla *civitas* è in Europa possedere una casa in città ma, appena possibile, anche una casa in campagna: da un lato molti sono grandi o piccoli proprietari inurbati che non abbandonano i loro possessi e i loro campi, dall'altro chi emerge nella società urbana - un artigiano o un mercante - può acquistare un podere, insieme simbolo di *status* e investimento finanziario: sicché poi città e campagna sono interdipendenti, e a tempo debito i cittadini interrompono i lavori consueti per coltivare un orto o vendemmiare nel podere.

Fin dall'XI secolo ricchi borghesi e modesti artigiani comperano estese tenute e modesti orticelli nei dintorni della città: a Milano nel 1050 l'unico proprietario fondiario di rilievo è la chiesa ambrosiana, il resto della terra appartiene ai

milanesi e agli abitanti dei paesi contigui; a Firenze intorno al 1250, i due terzi dei cittadini possedevano una terra nel contado; a Orvieto, nel 1292, l'85% dei proprietari del contado erano cittadini di condizioni media o medio bassa; secondo Bonvesin della Riva le case del contado, fuori delle mura, sono tante da fare un'altra Milano; nel Trecento i censi dell'allibramento - a Genova, a Firenze, a Perugia - mostrano che quasi tutti i possessori di case urbane hanno anche una casa rurale e un fondo agricolo; a Tolosa, nel 1335, il 58% della proprietà fondiaria tassabile era in campagna, per gran parte in mano ad artigiani e a modesti lavoratori, a Bordeaux tutti hanno un piccolo vigneto fuori porta. Giovanni Villani stima, nel 1350, che la città avesse intorno "*sei miglia e più d'abituri ricchi e nobili, che recandoli insieme due Firenze avrebbero fatto*", e ricorda che anche il più modesto artigiano possiede un suo fondo rustico; "*han casino i negozianti, e gli artier più vili e bassi, lo ha il sartore ed il barbiere, il ferraio e il rigattiere*" recita una satira bolognese del Settecento; agli inizi dell'Ottocento quasi tutti i marsigliesi possedevano la loro casetta in campagna, come dire una nebulosa suburbana di almeno 5000 casette: a ogni generazione l'élite immagina di essere la sola a possedere una casa in campagna, e resta sorpresa di incontrarvi da mille anni anche i cittadini dei ceti più modesti.

Contrappunto puntuale della città, la campagna rispecchia la geografia sociale della residenza urbana, e rispecchia pure quella smania del murare nella quale, a prescindere dalla sua origine nel principio immobiliare della cittadinanza, si esprime poi dovunque lo *status* della persona.

A poche miglia dalle loro capitali i sovrani possiedono - a Versailles, a Stupinigi, a Caserta - riserve venatorie con famosi castelli, dove cacciano tre o quattro volte alla settimana. I grandi signori raggruppano le loro ville: a Genova sulla collina di Albaro e sulla strada di Sampierdarena, a Venezia lungo il Brenta, il paesaggio rurale diventa uno sfolgorio di opulenza. La borghesia colta ostenta la propria predilezione per il ritiro isolato, nella proprietà di famiglia, ma si affacciano molto presto le smanie per la villeggiatura, gli appartamenti e gli alberghi a Bath e a Montecatini, i castellotti medievaleggianti e gli Chateau dei vini pregiati.

Questa casa è spesso a portata di mano, gli artigiani più modesti li si vede trotterellare sul ciuco anche due volte al giorno verso un loro campicello fuori porta, i benestanti poco più lontani: una distanza progressivamente ampliata dai treni e dalle automobili che consentono al milanese di oggi, invece d'aver la casa estiva alla Certosa di Garegnano come il Petrarca, d'averla nella Valle d'Aosta. Una diffusione dopotutto conforme al principio di una democrazia fondata sulla condivisione dello stile di vita ma tema del ricorrente disagio delle élite, un brulichio di seconde case che infastidisce i maggiorenti di un tempo proprio come irrita l'ambientalista di oggi che - beninteso dalla sua casa di campagna - lamenta il guasto paesistico che comporta: a ogni generazione l'élite immagina di essere la sola ad avere casa in campagna e resta infastidita di incontrarvi da mille anni anche modesti artigiani.

La campagna è tuttavia difficile da riconoscere di fatto: certo, tra Firenze e Volterra, tra Genova e Camogli corrono evidenti differenze di scala; certo, tra

l'*happening* sulla piazza principale di una grande città, le corse dei palii, e le scene rurali corrono differenze, ma lo stato d'animo individuale di appartenere ad una *civitas* libera ed egualitaria è dovunque il medesimo.

La campagna evocata in contrapposizione alla città a tutte le scale dei nuclei abitati è infatti ad ogni scala materialmente diversa, e quella di chi abita nelle capitali è poi popolata di insediamenti minori e di villaggi, i cui cittadini hanno tuttavia anch'essi il desiderio di tutti gli altri cittadini europei di possedere una casa in campagna, la malga degli alpigiani o dei pastori dietro ai santoni catari così vicini a Dio sulle montagne pirenaiche intorno a Montaillou o la modesta cascina di famiglia due chilometri lontano.

La campagna dove non si appartiene a una città scompare di fatto nel Mille. Ciò che vede Rodolfo Glabro è l'emergere delle chiese nelle capitali e nei più umili villaggi, segno visibile delle *civitas* strette nei giuramenti dei Comuni urbani e rurali: da quel momento l'essere uomini e cristiani, dovunque in Europa, comporta l'appartenere ad una *civitas* e sarebbe addirittura impensabile che lo spirito urbano abbia potuto sopravvivere e radicarsi senza avere coinvolto quel 90% di europei che viveva in villaggi con meno di duemila abitanti.

Labile nei fatti, la campagna esiste soprattutto come uno spazio concettuale dove non vivono uomini e se vi vivono non sono cittadini (e per questo - come suggerisce alla metà del Cinquecento Francesco Patrizi da Cherso descrivendo la sua repubblica ideale - forse non hanno anima); uno spazio concettuale registrato dalla letteratura colta come un "altro" dove non vigono le regole dell'urbanità: la satira del villano è un genere letterario diffusissimo che lo inchioda a una irrimediabile alterità; i manuali delle buone maniere correnti per l'Europa, scritti nell'ambito urbano, tendono dal Trecento a identificare la cattiva educazione con il comportamento dei contadini, la "villania" appunto.

Una avvolgente strategia verbale isola il contadino e lo disloca nella campagna, un tipo umano immaginario in un luogo immaginario. Ma questo lavoro non aiuta a circoscrivere davvero la campagna, perché nei fatti i "contadini" - scarpe grosse e cervelli fini, si dice per questo - tengono testa ai cittadini e a ogni scala degli abitati europei c'è sempre chi vede il "villano" negli altri. Qualcuno se ne rende talvolta conto: Taine dedica parecchie pagine ad evocare l'indigenza e la bestialità dei contadini francesi alla fine dell'*ancien régime* per poi constatare, quasi sorpreso, che avevano pazientemente acquistato gran parte delle proprietà terriere dei nobili.

All'orizzonte dell'Europa il sogno di cancellare finalmente la tensione individuale/collettivo instaurando una società solare prende forma non soltanto nel riaffiorare del villaggio anarchico di Diodoro Siculo, dove si dissolve la costrizione istituzionale di ogni rapporto sociale, ma soprattutto nel progetto di trasformare materialmente la città in campagna, sciogliendo negli alberi e nei prati, nella strada fiorita dell'utopia cinquecentesca di Tommaso Moro replicata quattro secoli dopo nella città giardino disegnata da Raymond Unwin, la peculiare costrizione fisica dell'essere cittadini in una città europea.

Perché infatti non ricreare la campagna all'interno stesso della città, con un orto e un giardino dove vivere prendendosi ogni libertà? Le case medievali, nei loro lotti stretti e allungati, avevano dietro un campo con un giardino e un orto come quelli coltivati dal Petrarca a Vaucluse e a Milano - e nell'Utopia del Moro il giardino meglio fiorito riceveva un premio - ma l'infittirsi degli abitati li aveva sovente erosi, per riapparire di nuovo vigorosi nell'Inghilterra settecentesca nel *crescent* di Bath, un nastro sinuoso di appartamenti immerso nel declivio di un prato - e da allora nelle *terraced house*, le schiere di case a due piani con un piccolo giardino così caratteristiche del paesaggio inglese -, più tardi nei palazzotti facoltosi delle città continentali allineati lungo i nuovi *boulevard* realizzati al posto delle mura o dritti nella campagna, infine nel diffondersi di ville costruite in un quartiere abbellito da alberi e da fiori (a Parigi il *parc Maison* nel 1834 e il *Vésinet* nel 1856, a fine secolo quello notissimo di *Hampstead Gardens* a Londra e ovviamente nelle stazioni balneari, a Brighton a Arcachon o a Viareggio, dove per principio la vacanza ha da somigliare alla campagna e alla sua apparenza naturale) come quelle descritte da Giulio Verne a Franceville - la città salubre e felice opposta nel romanzo alla fosca *Stahlstadt* - scegliendone i progetti negli innumerevoli cataloghi disponibili dovunque, e persino il Paradiso, nell'accattivante descrizione della Stuart Phelps, sarà poi un sobborgo giardino con graziosi *chalet* in legno: finché Wright sosterrà che la felicità americana consiste in una sterminata quadrettatura di villette, una per ogni acro di terra, cinque per due ettari

Alla tensione città/campagna è da quaranta generazioni ancorato il nostro essere morale, perché il senso stesso della nostra vita individuale consiste nel misurare, modificando continuamente i nostri codici e i nostri valori, la nostra socialità e la nostra etica su questa tensione: un universo mentale privo di questa contraddizione toglierebbe infatti una parte del suo significato alla vita in questa società, dove il governo della *civitas* ci appartiene ma non ci rispetta, dove l'*urbs* ci libera ma ci opprime.

Una letteratura recente descrive il paesaggio della pianura dantesca - "*lo dolce piano/che da Vercelli a Marcabò declina*" - come un *continuum* urbanizzato, un'unica grande città, così interpretando il diffondersi di stabilimenti industriali o di discoteche o di *shopping center* - che dal punto di vista simbolico sono per noi insignificanti perché non rappresentano alcun investimento, né individuale né collettivo, a salvaguardia del sentimento della nostra identità - e di nuovi quartieri di villette, che condividono quella radicale mancanza di tematizzazione comune a tutte le periferie europee, quei deserti del senso de quali abbiamo già parlato.

Questa disgregazione sembra costituire, anche qui, il dissolversi di una delle contraddizioni che dà senso alla nostra cultura, il prevalere di uno dei corni della nostra gaussiana rovesciata e l'avvento di una radicale mutazione. E se questa interpretazione fosse vera questa contraddizione sarebbe infine risolta, ma dal punto di vista nel quale ci troviamo una società nella quale i nostri discorsi non riguardino proprio il progetto di regolarla è letteralmente impensabile: che senso avrebbe la nostra vita, di cosa parleremmo e di cosa ci occuperemmo, senza le

contraddizioni insolubili della nostra socialità nella *civitas* e nell'*urbs*? di che cosa discuteremmo senza la contrapposizione ideale tra la metropoli, dove la ricchezza consiste soprattutto nel denaro, dove proliferano da sempre i gay e le prostitute, dove divampa la trasgressione individuale, dove le persone non si conoscono tra loro, e una campagna dove l'agiatazza è la stabile proprietà di un fondo agricolo ed ogni trasgressione è bandita?

E infatti i cittadini di quei deserti del senso, devastati da una lancinante emarginazione simbolica, votano ancora per designare il governo della loro *civitas* e mantengono il sentimento di appartenere, seppure nella loro infelice condizione, alla loro *urbs*, seppure così sgangherata, e continuano dunque a sentirne con l'appartenenza anche le costrizioni.

Seppure, nel confortevole *habitat* di un ristretto vicinato possa prendere forma un idioletto intimo e trasgressivo che consenta alla libera espressione del proprio desiderio di affrancarsi dalle costrizioni della *civitas*, tutti insieme con quelle giacche da casa e quei pantaloni di fustagno che costituiscono la manifestazione di codesto affrancamento e che sono così frequenti nei *terrace* degli inglesi, le città vere e proprie restano ancora una volta frequentate, ancora una volta molti preferiscono – sia pure lamentandosene – vivere nelle città e non nell'incerto spazio di questo *continuum*, forse perché quell'altra società nella quale ciascuno vivrebbe finalmente in pace nella sua casa e nel suo giardino, tra prati urbani dolci e solatii, non è mai sembrata abbastanza attraente per giustificare il sacrificio di questa, con la sua lacerante speranza.

Anche codesto crinale è dunque reversibile, anche su questo crinale le oscillazioni del senso forse indicano che non vogliamo dimenticare le contraddizioni della nostra società per immergerci in un mondo che non le conosca più.

Settima contraddizione: noi e gli altri

Di vagabondi l'Europa era affollata fin dall'XI secolo – vuoi per inseguire quel sogno della libertà fiorito nelle città vuoi per sfuggire a qualche carestia – che riuscivano poi a diventare cittadini di una città ma che anche, spesso, rimanevano a ingrossare le fila di quanti ne stavano socialmente ai margini, mendicanti accampati nelle strade e nelle osterie o alle soglie dei conventi, per molti secoli del tutto trasparenti allo sguardo, quasi un fatto naturale perché se il declino demografico delle città viene compensato da una lenta e costante immigrazione costituiscono in fin dei conti soltanto l'estrema coda del loro ricambio.

Ma l'etica cristiana impedisce per ora di emarginarli: le grandi fortune si accumulano con il lavoro e con la grazia di Dio, sono un Suo prestito da restituire in vita – l'elemosina si insinua persino nella partita doppia dei mercanti fiorentini, con una scheda intestata ai Suoi poveri – e soprattutto al momento della morte, quando il sospetto del peccato mortale dell'usura induce a disporre la fondazione di ospedali e di ricoveri per i pellegrini, dotando i conventi e la propria stessa casa perché vi distribuiscano il cibo dei mendicanti, dei pellegrini e dei viandanti, una

condizione che tutti immaginavano o sperimentavano, sicché a tutti il vivere di carità appariva plausibile.

Ma ai cittadini più bisognosi vengono distribuite tessere che danno accesso alla mensa delle fondazioni, all'assegnazione familiare diretta (ed a quella domiciliare per i "poveri vergognosi") di pane, di vino, di carne o anche – nelle Fiandre – di scarpe e di tela, ai cinque o dieci letti di un ospedale di una fondazione privata, oppure vengono ricoverati nei grandi ospedali pubblici, sicché diventerà necessario distinguere chi abbia davvero diritto all'assistenza della *civitas* e alla sua solidarietà da chi invece, non facendone parte, non ha neppure diritto alla protezione materiale e simbolica dell'*urbs*.

Ecco dunque emergere la tentazione di distinguere tra i mendicanti per così dire legittimi e quelli che invece, pur essendo in grado di lavorare, hanno deciso di eleggere la mendicizia a loro professione: questi ultimi devono uscire dalla città, *"che nessuno nella città e nei borghi o entro cinquaginta pertiche dalle mura tenga o ospiti nella sua casa orbi o ciechi o altri che fingono d'esserlo"* recita uno statuto bolognese del 1288.

Tuttavia né le minuziose classificazioni negli editti dei poveri "veri" né i tentativi di espellere i mendicanti sani hanno successi duraturi, ché il rifiuto individuale della carità ha il marchio dell'avarizia, la passione devastatrice del denaro che dannava il cristiano: non sarà forse Gesù medesimo a metterci alla prova nei sembianti di un povero? non è di questo popolo sofferente e laborioso il Regno dei cieli? non è difficile a un ricco entrarvi come infilare una corda nella cruna di un ago?

Ma nel Trecento molti contadini incominciano – in Provenza, in Umbria – ad abbandonare i villaggi meno ospitali per raggiungere centri più consistenti dove dar senso alla loro speranza, e la crescente pressione di nuovi immigrati sempre più numerosi e ansiosi di ascesa sociale si scontra con la scarsità relativa delle posizioni egemoni non moltiplicabili. Accade così da un lato che i gruppi dominanti – i mercanti, i professori, i banchieri – dichiarino chiuse le caste ed ereditarie le cariche, e dall'altro che sia comunque avvertibile negli esclusi un così cospicuo scarto tra le posizioni di vertice disponibili e il numero degli aspiranti, che il lavoro sistematico di una intera vita non può sperare di colmarlo. L'orizzonte dell'eguaglianza e della libertà è offuscato, il lavoro non apre più a tutti una mobilità sociale illimitata, all'emarginazione molti non possono neppure sperare di sfuggire e si alza una barriera tra l'alto e il basso sociale, proprio come nella città ideale di Leonardo: ma la poveraglia, sequestrata nel piano inferiore a servire anonimamente i gentiluomini, è anche un fermento minaccioso sempre pronto a trabordare.

Lo shock della grande peste del 1348 precipita codesta crisi perché da un lato lo slancio della ripresa comporta una cospicua domanda di manodopera e dall'altro il declino della mobilità sociale rende il lavoro soltanto un obbligo di sopravvivenza, non la manifestazione di uno *status* socialmente riconosciuto e suscettibile di miglioramento.

In tutta l'Europa scandalizzati datori di lavoro si sentono chiedere, nel 1350, salari tre o quattro volte superiori a quelli precedenti e, nonostante inoperanti editti che impongono dovunque agli operai gli orari di lavoro e le mercedi di vent'anni prima, li debbono accettare: come ancora oggi si pretende facciano gli abitanti del mezzogiorno europeo e quelli del sud planetario, gli operai inglesi ai tempi di Giovanni il Buono “*si danno all’ozio girando per le taverne e vantandosi che con salari così alti è sufficiente lavorare due giorni alla settimana*”, mentre a Parigi nel 1397 il *prevot des marchand* lamenta che “*plusieurs gens du mestier et du petit peuple quittent leur ouvrage et leur famille pendant les jours ouvrables, pour aller jouer à la Paume, à la Boule, aux Dez, aux Cartes, aux Quilles, et à d’autres jeux en divers cabarets et autres lieux publics: que plusieurs d’entr’eux apres avoir perdu tout leur bien s’adonne à voler, a tuer, et à mener une tres mauvaise vie*”.

Perso il senso che la società cristiana attribuiva al lavoro, di muta e quotidiana preghiera a Dio nella forma di accettazione del ruolo assegnato a ciascuno nella tripartizione degli ordini sociali dalla Sua volontà; perso il senso che la libertà e l'uguaglianza accreditano nella città all'etica borghese del lavoro attraverso la concreta speranza di una mobilità sociale illimitata, le città sono affollate da un popolo di mendicanti e di vagabondi che riempiono le strade di giochi e di furfanterie, questuano nelle chiese e sui sagrati, forse rubano nelle case, e che vivono nobilmente nella miseria con il gusto aristocratico dello spreco: anche se vestiamo di stracci ed abitiamo in tuguri – è sempre il vagabondo di Erasmo a parlare – neppure un monarca gode quanto noi di quella libertà di fare quel che vogliamo, in cui consiste la vera felicità.

Una risposta come questa apre un abisso di inquietudine: perché mentre le rivolte popolari esprimono ovunque dal Duecento una domanda cui i gruppi dominanti sanno benissimo quali risposte sia possibile dare – con la farina, le feste e la forza – e quale ne sia il costo e il rischio, la domanda di libertà di chi è escluso più dalla dignità politica che dalla sopravvivenza materiale rappresenta una minaccia senza possibile risposta: Francesco Patrizi da Siena, che scrisse trattati di politica nel Quattrocento molto apprezzati per il loro realismo, sa bene che, desiderando ogni uomo di accedere agli onori, rendere impensabile la propria promozione sociale è la fonte più sicura della sedizione.

Si delinea ora una società parallela nella quale sembrano in vigore valori e gerarchie diversi dove neppure l'autorità dei sovrani viene riconosciuta, che sembrano premere inquietanti a ribaltare gli assetti noti verso orizzonti sconosciuti; ora il corpo sociale dei mendicanti e dei vagabondi perde la sua trasparenza e acquista in qualche decennio l'opacità e lo spessore di un nemico imprevisto e ignoto diventando, quasi d'improvviso, il tema di un discorso, l'oggetto di una ansiosa interrogazione. Nel 1395 un ennesimo editto reale francese non cerca soltanto, ancora una volta, di obbligare i muratori a presentarsi finalmente nei cantieri alle ore stabilite ma vieta ora soprattutto che si associno in *cabale* segrete - scavalcando le ordinate corporazioni di un tempo - per spuntare salari più alti, per rubare sui cantieri, per aiutarsi reciprocamente a mettersi in proprio, e per chissà quali altri scopi occulti e inquietanti.

Dapprima sono i suoi singoli individui, vuoi nel divertito apprezzamento per la vita libera ed avventurosa del vagabondo intessuta dall'Alberti in una paginetta del *Momus* attraverso l'occhio scanzonato dei classici - di Luciano, di Apuleio -, vuoi nel doloroso riconoscimento di una interna soglia di alterità sociale oltre la quale si profilano inevitabili le forche oscillanti di Villon e di Pisanello; ma qualche decennio dopo è la sua massa oscura a costituirsi in oggetto di indagine: chi sono costoro? quale è la loro forma di organizzazione collettiva e quali le sue regole e i suoi linguaggi? quale minaccia nascondono?

Intorno al 1480 questo inquieto curiosare va concretandosi intorno a descrizioni meticolose che circolano manoscritte: il verbale dettagliato di un processo contro i mendicanti e i vagabondi tenuto a Basilea qualche anno addietro, poi i numerosi *Libri dei Vagabondi* in Germania, in Italia, in Francia, in Spagna, in Inghilterra, che enumerano tutti i raggiri codificati cui costoro ricorrono nell'arte fraudolenta – i mascheramenti, le finte malattie, gli inganni, le truffe –, tracciano dizionari del loro peculiarissimo gergo, delineano le loro segrete affiliazioni.

Una incontenibile paura, una sindrome di città assediata, fa fremere l'Europa che vi legge – questo è il tema affrontato dal vescovo di Parigi nel 1363 – una recrudescenza demoniaca e anima una secolare ventata di irrazionalismo. Limitati fino alla metà del Trecento al campo circoscritto della lotta contro l'eresia, i roghi aumentano lentamente nel corso del Quattrocento: dodici processi tra il 1320 e il 1420, trentaquattro dal 1420 al 1484, quando Innocenzo VIII emana un'inquietante bolla che esorta a rafforzare la repressione della stregoneria, e li fa crescere rapidamente fino a raggiungere il parossismo tra il 1560 e il 1630, quando se ne accenderanno mediamente duecento all'anno.

Tra il 1513 e il 1521 Giulio II e Leone X - i mecenati dell'arte italiana - e poi ancora Adriano VI e Clemente VII esortano alla vigilanza contro il demonio e alla repressione della stregoneria, mentre lontano, oltre le Alpi, giudici secolari e inquisitori confessionali - parimenti severi tra i protestanti e i cattolici - interrogano, torturano, abbruciano soprattutto (ma, beninteso, non solo) donne dei ceti più modesti, apprendoci oggi essi medesimi - e non certo le loro misere vittime, trascinate a confessare seriamente d'aver cavalcato scope e fornicato col diavolo - esponenti di un ceto nevrotizzato dalla paura di un mondo popolare ormai oscuro, che tentano di esorcizzare dandogli nomi, elencando fatti, inchiodando opinioni, quasi che scriverli nero su bianco nei verbali degli interrogatori potesse dargli finalmente un senso: è tutto il ceto superiore della società ad avere paura, perché ha consolidato una oligarchia - politica, economica, intellettuale - che contrasta con l'orizzonte di libertà e di eguaglianza sul quale si era fondata dal Mille la città europea.

Se i roghi costituiscono una risposta fosca e puntuale, la sfera della razionalità dei mezzi suggerisce di ricorrere a strategie di contenimento più praticabili e diffuse.

L'antico rimedio di espellere mendicanti e vagabondi, da sempre poco efficace, diventa impraticabile nel momento in cui la campagna non è più il luogo soltanto

oscuro e uniforme dei villani nel quale riversare l'immondezza della città ma sono i campi nitidi della borghesia, la villa magnificata dall'Alberti a complemento ideale del palazzo patrizio, lo sfondo per il ritiro e per la contemplazione degli umanisti, il teatro bucolico dell'arcadia.

Solennemente, beninteso, il parlamento di Parigi continua a proporsi, nel 1493, di arrestare e di espellere i vagabondi, ma per il parlamento inglese, trent'anni dopo, il problema sarà già di dove mandarli, "*dove hanno già abitato almeno tre mesi*", di fatto nei loro villaggi dove le parrocchie saranno subito obbligate, dal 1531, ad aprire *work houses* che mettano tutti nella condizione di avere un lavoro o di esercitare un mestiere e di avere una casa, alla cui proprietà devono essere messi in grado - secondo un rapporto inglese del 1607 citato da Polanyi - di accedere.

Dove s'accordano tutti, ma proprio tutti, è infatti nel ritenere che occorra coartare ciascuno al lavoro: la principale preoccupazione del governo di Utopia è quello di prevenire l'ozio rendendo il lavoro un obbligo generalizzato - "*il vivere sotto gli occhi di tutti rende necessario o il consueto lavoro o un riposo onesto*", sentenza il Moro - mentre nella *Città del Sole* "*tutti lavorano e nessuno considera avvilente il lavoro, nessun difetto fisico fa l'uomo ozioso se non l'età decrepita...: non come oggi a Napoli dove, su 300.000 persone, lavorano sì e no 50.000!*" ribadisce Campanella. Il principio sarà che *tutti* debbano avere un lavoro, segno insieme della appartenenza sociale e terapia dell'inquieto desiderio di libertà dei vagabondi, pensato quindi piuttosto come un freno morale alla disintegrazione sociale che come un obbligo assoluto all'autosostentamento, cui per un principio fondamentale della carità cristiana, che non si possa lasciar morire nessuno di fame, in qualche modo nessuno può essere tenuto.

Codesta strategia di confinare i vagabondi in stabilimenti di lavoro coatto ha richiesto nel corso del Quattrocento, a Milano o a Valencia, una preventiva riorganizzazione degli ospedali, con la riagggregazione delle numerosissime fondazioni laiche o religiose costituite dai lasciti testamentari del passato in un unico grande nosocomio organizzato per specialità - per gli uomini e per le donne, per i vecchi e per i bambini, per i pazzi e per i sifilitici, per i lebbrosi e per gli appestati - e in grado di selezionare, sulla base di aggiornate cognizioni mediche, gli infermi autentici dai finti malati, e con riforme radicali ne affidano la gestione ad un consiglio cittadino.

A sua volta l'assistenza ai poveri viene riorganizzata nello spirito annunciato nel 1526 dal manifesto di Ludovico Vives, *De subventionem pauperum*, sottraendola al campo della carità e promuovendola a vero e proprio dovere sociale: perché se la *civitas* viene intesa come un organismo olistico allora provvedere ai poveri diventa una sua responsabilità morale, sicché la raccolta dei necessari fondi viene avocata dalla città pretendendo di rivendicare alla sola cassa pubblica tutte le donazioni e tutte le elemosine, sottraendole alle fondazioni private, laiche o religiose, e gestendole ad esclusivo vantaggio dei propri cittadini, e nel caso imponendo imposte *ad hoc* senza attendere gesti caritatevoli individuali: alla metà del Cinquecento almeno sessanta città - in Germania e nei Paesi Bassi ma anche in Spagna - avranno in varia misura adottato codesti principi.

Centralizzare sotto la responsabilità esclusiva dell'amministrazione civica la gestione di tutti gli ospedali e di tutte le fondazioni pie e più tardi, nelle città protestanti, dei patrimoni conventuali consente finalmente di censire ed espellere mendicanti e vagabondi in quanto pertinenti alla amministrazione della loro città di origine (o, come nel citato decreto inglese del 1531, dove abbiano risieduto tre mesi); concessa appena - ma per pochi giorni - l'ospitalità tradizionale a viandanti e pellegrini protetti da fogli di via.

Piccoli laboratori leggeri negli ospedali e nei ricoveri, case di lavoro per i disoccupati, vere e proprie istituti di internamento per i riottosi, costituiranno d'ora in poi il complemento obbligato dell'assistenza pubblica, cui peraltro continua a spettare il compito di mantenere comunque i cittadini ammalati o poveri a prescindere dal reddito del loro lavoro.

Ora, accanto alle *work house* inglesi, a Roma verrà fondata nel 1563 un'immensa casa di lavoro per mendicanti e Sisto V progetterà di trasformare il Colosseo in una filanda; il secolo successivo registrerà un ulteriore dilagare - per dirla con Foucault - della "grande reclusione" nei monumentali *hotel dieu* delle città francesi o nelle manifatture dei Gobelins; alla metà del Settecento verrà eretto l'immenso albergo dei poveri di Napoli, dove rinchiudere tutti i diecimila indigenti del regno, e quegli altri grandiosi di Palermo e di Genova o quello milanese ad Abbiategrasso: immense moli edilizie lì a esorcizzare la paura dell'ignoto - come in fondo l'edificio della chiesa è un tramite fisico che riduce l'angoscia del destino ultramondano - riducendolo alla nozione nitida e razionale di non recluso, e a dimostrare nella loro permanenza secolare che i vagabondi non sono l'anima inquieta di tutta una società anelante a diventare veramente libera, ma sono soltanto individui pigri senza voglia lavorare, che il lavoro rimedia alla indocilità degli individui e che la reclusione fisica nei muri dell'*urbs* è lo strumento per la sua costrizione.

De La Mare codifica nel 1690 l'insieme delle misure che assicurano ai cittadini il diritto dell'assistenza pubblica: alla tradizionale classificazione in "poveri vergognosi" e "poveri mendicanti", poi di questi in malati (da spedalizzare) e sani, e poi di questi ancora in inabili (bambini, vecchi, invalidi) e validi si aggiungerà - solo per questi ultimi, ma è qui appunto la chiave della nuova strategia - il lavoro obbligatorio nelle campagne o nella reclusione delle fabbriche in città, in uno sfondo nevrotizzato che fa dire a Campanella e a Patte che esistono comunque lavori per i quali "*basta avere solo le mani, o solo i piedi, o solo gli occhi!*".

Che l'etica cristiana del lavoro, emersa lentamente alla consapevolezza con la comparsa sulla scena urbana dei vagabondi oziosi, potesse venire imposta con la forza dalle città ai propri cittadini è, ancora una volta, concreto manifestarsi di quella radicata contraddizione, così propria e costitutiva della *civitas* del Mille, tra la nozione olistica della collettività e l'autonomia morale degli individui. Un'idea del genere è del tutto estranea al mondo classico: le moltitudini romane del periodo imperiale non lavorano - né ci si aspetta che lavorino - e vengono assistite dalle elargizioni dello Stato o degli evergeti, sicché la pigrizia è una

degenerazione pertinente ai soli membri del patriziato, che nella mollezza perdono la loro forza di carattere e non oppongono più resistenza alle malattie dell'anima.

Ma per espellere o rinchiudere i vagabondi occorrerà non soltanto saper discernere negli editti i malati falsi e i mendicanti pigri, ma anche saperli individuare nelle strade della città, se poi li si vuole materialmente catturare.

Il popolo, spavaldo e complice, si mostra in genere sordo alla pretesa di rinchiudere gli irregolari - questi allegri venditori di teriaca, cavadenti, burattinai, cantastorie, contrabbandieri - con i quali ha dimestichezza e affinità piuttosto che antagonismo, e li strappa spesso col tumulto alle mani degli sgherri che li vogliono rinchiudere nelle case di lavoro: anzi, alla sera, quando forse dopo il coprifuoco la ronda avrebbe più facilità a individuarli, la città li assorbe come una spugna per rigettarli sulla strada alle luci dell'alba. Le taverne, messi gli scuri, avvolgono quelli che hanno qualche denaro nel gioco, nelle bevute, nelle conversazioni interminabili, nelle licenze sessuali, nel fumo proibito del tabacco intorno ai tavoli o sui pagliericci, mentre gli affittacamere non guardano tanto per il sottile chi siano i loro ospiti, quelle e questi indifferenti all'obbligo cinquecentesco di denunciare al commissariato le generalità dei clienti; i più miseri trovano sempre - quando i portoni delle case vengono per legge chiusi a chiave - il riparo amico di un cortile, di un salone disusato, di una stalla nei palazzi gentilizi, complici i lacchè e le cameriere sulla cui assunzione frequenti editti raccomandano di vigilare ma sui quali i padroni sembra chiudano gli occhi.

Per l'istante, dunque, verrà proibito il gioco nei giorni feriali e all'ora della messa, ma dalla metà del Cinquecento in tutti i locali pubblici sarà comunque vietato ospitare giocatori - "*per non offrire riparo ai vagabondi*" - e poi per tutto il Seicento verranno vietati specificamente, uno per uno, i dadi e il tric-trac, la bassetta e il lanzichenecco, le carte e il gioco dell'oca, lasciando accessibili soltanto le lotterie pubbliche autorizzate dallo Stato. Un'ossessione: la nuova cinta muraria di Parigi nel 1549 serviva sì - dirà De La Mare - a facilitare il controllo di polizia sugli artigiani che esercitano il mestiere senza la patente della corporazione, ma soprattutto sulle taverne, dove il gioco e l'ubriachezza partecipano ora della riprovazione morale per la bestemmia e per la prostituzione.

Stanati dalle osterie e riversati sulle strade, i vagabondi non diventeranno per questo più visibili, troppo connaturati al paesaggio della città e delle sue strade, dove a quei tempi - più o meno pavimentate e pulite - avveniva praticamente di tutto. Nelle case, tagliate verticalmente su due o tre piani, abitavano sia le ampie famiglie degli artigiani e dei mercanti, con i loro servi e i garzoni e gli apprendisti, sia le famiglie operaie aperte ai celibi in una malcerta promiscuità; la loro schiera continua era interrotta dai palazzi signorili nei cui cortili vivevano gli artigiani di casa e gli uomini d'arme, sotto gli occhi vigili del piano nobile: ma quasi nessuno aveva una stanza propria e, se tutt'al più i padroni potevano ripararsi nei cortinaggi d'un letto, subito fuori dormivano, su effimeri pagliericci, domestici e parenti. All'alba tutti sciamavano nelle strade: gli artigiani ed i mercanti riaprivano la bottega al piano terreno, trabordando le merci sui selciati, mentre passavano i muli

da carico, le carrette degli ambulanti, le portantine dei magistrati, i cavalli degli ufficiali.

Non che tutti costoro fossero troppo operosi come li si vorrà ridurre nelle case di lavoro e molti secoli dopo nelle fabbriche operaie. Nel lungo arco della giornata, con il conforto delle frequenti osterie (una ogni 60-70 abitanti, ogni decina di passi) si giocava ai dadi ed alle carte, si correva a un combattimento di galli, si spettegolava intorno alla piccante nottata di una signora o ai gusti eccentrici di un cardinale, correvano le ultime notizie sulla vita e sulla morte delle celebrità, venivano avanzati pronostici sulla politica europea e per intanto venivano tessuti gli intrighi per le nomine al consiglio comunale o correvano le voci per fomentare una sommossa. Anche le feste frequenti – metà dei giorni dell'anno – scompigliavano le strade: passavano attesi e spettacolari cortei di regine in trasferta o di ambasciatori in arrivo, ci si specchiava nelle processioni dei santi della città e del rione, si rischiava la vita in eccitate corride, nei tiri con l'arco e in violenti pugilati, fin quando non c'era qualcuno da vedere arso o impiccato o non fossero arrivate compagnie di cerretani a recitare commedie e a vendere unguenti.

Teatro degli spettacoli, la strada era anche il palcoscenico della vita, dove il riso e il pianto acquistavano attraverso il contatto fisico dei corpi - dei richiami e delle grida, degli odori e dei fetori, degli escrementi e dei rifiuti - lo spessore di sentimenti vissuti collettivamente, sia che vi si manifestassero le gioie dei matrimoni o le mestizie dei funerali, sia che vi dilagassero l'allegria natalizia o la tristezza quaresimale. Lì, dove ciascuno sapeva tutto degli altri, correvano le ingiurie, le liti, le botte, gli scontri, gli agguati, le vendette, gli assassinii; lì anche correvano le feste dei folli, il rovesciamento carnascialesco, la confusione delle fiere e - finite le processioni e le rappresentazioni devote - straripava la parodia di ogni particolare del sacro, dalla liturgia dei riti ecclesiali agli inni e alle litanie delle bolle pontificie e alle ordinanze conciliari, ma maturavano anche le paure della morte e le speranze di salvezza, serpeggiavano le promesse dell'eresia, l'adesione massiccia alla Riforma che divamperà a Berna o a Strasburgo. E nel fluire di questo teatro, dove chiunque era dovunque da mattina a sera e dove l'intimità era piuttosto un sentimento individuale che un luogo collettivo o un momento circoscritto - come oggi il mangiare o il dormire - si tessevano lunghe questioni di denaro e si concludevano rapidi affari di cuore.

Occorrerà liberare la strada trasferendone l'esuberanza in spazi *ad hoc*: il commercio ambulante, i giocolieri, i ciarlatani sono confinati dapprima nelle piazze, poi recinti gli uni nei mercati e gli altri nei teatri (grandiosi e modesti) che proliferano in tutta Europa dal Cinquecento; il mercato del lavoro dalle piazze e dai sagrati - dove sopravviveva in parte ancora qualche decennio fa - viene respinto nelle taverne, mentre la discussione politica slitta, dal Settecento, nei nuovi ed esclusivi caffè dove si forma l'opinione pubblica qualificata o nelle birrerie dove Hogarth ritrae la cena elettorale; i combattimenti dei galli e le lotte dei tori con i mastini o con gli uomini (quando la nuova sensibilità protezionista - la prima legge è del 1835 - non sia riuscita ad abolirli) vengono confinati nelle arene; i giochi con la palla - la pallamaglio, la pallacorda - finiscono negli sferisteri e nei prati ai margini della città insieme alle corse degli uomini e dei

cavalli; per i tiri al bersaglio con la balestra o l'archibugio si fabbricano poligoni, poi verranno le sale per la pallacorda, i terreni speciali per le bocce e addirittura per i fuochi d'artificio.

Questa strategia ha conosciuto i suoi successi: nella seconda metà del Seicento le ordinanze che per duecento anni avevano proscritto la bestemmia e il gioco d'azzardo in Francia e in Inghilterra non vengono reiterate, come se il loro oggetto si fosse dissolto; le feste nordiche dei folli e quelle lombarde di calendimaggio sono state soppresse anche nelle campagne; si è smesso di ballare nelle chiese, nei cimiteri, nelle strade dignitose dove non passano più le musiche dei cortei di nozze ma solo i convogli dei funerali; i grandi banchetti delle gilde e delle confraternite sono più rari; almeno durante gli uffici divini si chiudono le osterie e si sospende il gioco delle bocce e dei birilli; le recite di piazza sono state rastrellate e concentrate per quanto possibile nel chiuso dei teatri; infine parecchie strade - a partire dalle strade monumentali per giungere ai quartieri operai - non serbano nulla del funambolico paesaggio di un tempo.

Quanto ai vagabondi in carne e ossa, hanno perso nel Settecento, insieme alle streghe – dagli illuministi assimilate ora ai loro persecutori nel vasto mondo delle superstizioni destinate a svanire alla luce pura della ragione - la loro connotazione di minaccia dell'ordine costituito e diventano un arguto soggetto pittorico di Velasquez o del Pitocchetto.

Solo che ora, alle soglie dell'Ottocento, serpeggerà un'altra e nuova paura, la paura proprio per quella folla di virtuali vagabondi che siamo riusciti a concentrare nelle fabbriche, quell'universo del lavoro coatto un tempo impossibile da realizzare davvero. Da quando - come sostiene Polanyi - il lavoro è considerato soltanto una merce, è diventato moralmente ammissibile lasciar davvero morir di fame chi non voglia vendere il proprio lavoro sicché, abolita l'assistenza ai poveri, nella fabbrica è in gioco, come non lo era mai stata prima, la stessa sopravvivenza materiale degli operai.

Gli operai fermentano, scioperano, costituiscono il sottofondo eversivo di ricorrenti rivoluzioni – nel 1830 in Francia e nel Belgio, nel 1848 forse dovunque, nel 1870 di nuovo a Parigi – contestando alla radice sulle barricate la legittimità stessa dei loro sovrani e rinserrando nella paura i loro governanti, non tanto diversi da quel Michele Calafato che nel 1042 aveva acceso a Bisanzio la rabbia popolare per aver esiliata nell'isola dei Principi l'imperatrice Zoe – dopo averla sposata - ed usurpato il trono: *"era come se le masse fossero collettivamente invase da un alito sovrumano - osserva sbigottito Psello - nessuno appariva più nelle condizioni psichiche normali; le corse erano frenetiche, le mani avevano strette convulse, gli sguardi dardeggiavano infuocati e ossessi, la tensione dei corpi era allo spasimo"*. L'usurpatore ha sempre paura: Bonaparte che si proclama imperatore, Hitler o Mussolini eversori di un ordinamento democratico, hanno paura e si circondano di leggi inquisitorie e di polizie segrete, ma ha anche paura il governo delle Nazioni che, per quanto eletto, è l'espressione, ricordate, di una élite la cui legittimazione è incerta.

Quella folla brulicante dei vagabondi e dei bassifondi si è ora trasformata nella massa oscura degli operai, della quale i borghesi non riescono a penetrare la densità, a leggere i segni, quasi un "altro" da secoli nel ventre della città, la "cosa" sconosciuta della paura che muove i massacri nevrotici di folle inermi a St. Peterloo nel 1820 o a Milano nel 1898. L'occhio attento dello scrittore esplora questa folla oscura mettendo a fuoco un individuo - in celebri racconti di Poe e di Melville, nello sguardo curioso del *flaneur* da Gogol a Baudelaire - ma il senso della folla resta ignoto, foriero di paurosa minaccia: ed è per questa minaccia che molti cominciano a interrogarsi sul senso della storia e - pur nell'ambito dell'escatologia giudaico cristiana che le attribuisce una direzione - Comte e Marx vorranno mettere in rapporto lo spettro che si aggira sull'Europa con codesto senso che dà un significato alla stessa classe degli operai, e alla fine del secolo, nella convinzione che forse la storia sia dopotutto irragionevole, il comportamento della folla sarà il tema angoscioso del positivismo sociale di Tarde, di Le Bon, di Sighele.

La costrizione dei comportamenti popolari viene confermata e arricchita: si aprono - sono idee nuove - biblioteche, musei, zoo, circoli ricreativi, club della temperanza, case del popolo, sale di musica e di conferenze, palestre sportive; si moltiplicano i teatri, le chiese e - beninteso - le scuole; si inventano infine i nuovi onesti divertimenti della civiltà di massa: il palazzo di cristallo, dove nel 1851 folle immense visitano la prima grande esposizione e in seguito verranno apparecchiati i pranzi sociali per migliaia di commensali che - dai tempi delle gilde fino ai primi anni del nostro secolo - sono stati il fulcro delle più svariate associazioni e persino il veicolo per esprimere una contestazione politica; le sale di spettacolo e da ballo che ci circondano, gli stadi, gli ippodromi, il circo, i fuochi d'artificio e, dopotutto, anche i casinò.

Moltissimo viene trasferito in grandi spazi all'aperto: si aprono a Londra nel Seicento parecchi parchi dove vengono impiantate le grandi feste collettive, i balli, i concerti, le esibizioni, i *music hall*, le società corali, le bande musicali operaie, i *salones*, il tradizionale football, poi il nuovo rugby e sullo scorcio del Novecento il cricket e il golf: nel 1902, 377 campi di cricket, 177 campi di football, e qualche migliaio di campi da tennis. Da tutto questo, si intende, i ceti più elevati prendevano le distanze per disegnare nell'intimo delle serate al pianoforte, della letteratura sofisticata, dei ricevimenti selettivi un gusto più raffinato, ma fuori di casa rifluiranno anch'essi nelle passeggiate, nei giardini pubblici, nei teatri lirici e nei *luna park*, dove persino la moglie del vicerè a Milano parteciperà al divertimento popolare.

L'orizzonte ideale sarebbe di sgombrare le strade anche dai negozi che vanno raccolti e radunati in apposite zone o in appositi edifici: sotto il portico del Palais Royal, sotto le gallerie vetrate, nei grandi magazzini, negli *shopping center* persi nel deserto delle periferie contemporanee, in qualche *mall* appositamente pedonalizzato: ma qui, nonostante l'innegabile successo del programma di sgombero, il gusto per lo spreco manterrà in vita rigogliosa nelle strade i commerci più pazzi, le osterie e le birrerie, i caffè concerto, i *gin palace*, i *sex shop*, e quant'altro straripa dai desideri meno regolari.

Agli inizi del Cinquecento a Tommaso Moro sembra sia il caso di capire meglio quale possa essere l'esito concreto del desiderio di libertà che anima e giustifica la vita del vagabondo: se questa società emarginata - che dichiara tuttavia, nel dialogo erasmiano, come valore/obiettivo la medesima libertà su cui si fonda la città europea - riuscisse a rovesciare l'ordine costituito, come lo sostituirebbe? di questa rivoluzione libertaria e anarchica nessuno sa immaginare quali potrebbero essere gli esiti, e proprio di questo mondo ignoto, non immaginabile, le élite hanno paura.

Quando i vagabondi dovessero dar corpo allo Stato della libertà - sembra argomentare il Moro - non potrebbero che disegnarlo secondo ragione, e poiché la ragione fa parte della natura, comune a tutti gli uomini in quanto tali, seppure non ancora plasmata dalla rivelazione trascendente della religione anch'essi ragionando arriveranno per forza alle medesime conclusioni alle quali arriveremmo noi se fossimo capaci di riformare fino in fondo la nostra stessa *civitas*, tali da toglierci ogni paura della società anarchica al loro orizzonte.

Il cittadino di Amauroto, la capitale del regno di Utopia, è prima di tutto il cittadino della città europea nel pieno dei suoi riconosciuti diritti di cittadinanza: abita in una casa della quale ha un possesso irrevocabile in una strada larga sei metri, ben pavimentata e pulita, in una città rettangolare, con le sue forti mura ritmate dalle torri, con la sua cattedrale, con i quattro quartieri con le loro chiese, con le quattro piazze del mercato più quelle dei vini, delle erbe e del pane, con i granai e con le macellerie e le pescherie vicine a un canale, con i quattro ospedali esterni che, si sa, andranno sottovento.

La ragione naturale ha tuttavia chiuso i bordelli, le taverne, le osterie, le stesse botteghe: uomini e donne abiteranno in case patriarcali quasi autosufficienti - restano fuori solo gli artigiani dell'edilizia: muratori, carpentieri, ferrajoli -, la sessualità verrà riflessivamente esercitata solo nell'alveo familiare, il cibo quotidiano non scivolerà nell'eccesso e sarà preferibilmente servito nei refettori comuni dove letture o musiche accompagnano il pasto e dei fanciulli/servitori gli anziani valuteranno con qualche domanda ben posta la vera indole, le case saranno tutte eguali e non nel muro delle facciate ma nella rigoglio dei giardini si confronteranno annualmente le famiglie. Per il resto, un diletto razionale non può venire dalla caccia o dai giochi d'azzardo, bensì dalle accademie, dalle sale di musica, dagli scacchi, dai dibattiti culturali...

Qui, in Utopia, hanno dunque avuto successo tutti i decreti che tentavano di circoscrivere il tempo dell'ozio impedendo di praticare nei locali pubblici e nelle strade tutti quei giochi e tutte quelle feste, anche se il regime di un severo e parco convento non sarebbe precisamente l'orizzonte privilegiato per quelle medesime persone perbene che hanno tanta paura dei vagabondi. A guardarle più da vicino, infatti queste città ideali non sono così attraenti: le strade di Utopia, coi loro giardinetti fioriti, sembrano quelle di oggi a Stratford-on-Avon; la città del Doni è un insieme stellare di cento villaggi rurali ciascuno affacciato su una estenuante *main street* lunga un miglio; e se la città del Campanella, con quei suoi cortili ad anello sovrapposti, da paradiso dantesco, e circondati da portici affrescati e da aerei loggiati sembra, a leggere la descrizione, di gran leggiadria, quando poi si

veda la prospettiva di un marchingegno simile ma quadrato, disegnato orgogliosamente da Valentino Andreae per illustrare la sua Christianopolis - ben suddivisa per attività "*come una sola casa e un'unica officina*" - la fantasia ricorre subito a un altro lager, a quel lager di Auschwitz sul cui cancello era appunto scritto che "*il lavoro rende liberi*", manifesto e terribile segno di quanto possano essere ciechi alla bellezza gli architetti delle nuove società.

Una volta messo in campo, l'espedito retorico e il genere letterario di una città fantastica nei cui costumi e nelle cui istituzioni viene esemplificato l'esito di una palingenesi sociale o anche un ragionamento soltanto migliorativo avrà un successo strepitoso, assumendo i caratteri propri allo stile di epoche e di paesi diversi: in Inghilterra per esempio le concrete proposte di riforma della proprietà fondiaria e del sistema elettorale, sulle quali si dibatte intensamente all'epoca di Cromwell, vengono sviluppate da Harrington e da Winstanley come se si parlasse di regimi già in essere in un paese immaginario; le repubbliche secentesche del Patrizi da Cherso, dell'Agostini, dello Zuccolo sono poi tutti panegirici di Venezia, che appariva in quel tempo ai contemporanei un prodigio di limpidezza e di longevità istituzionale; i vari principati del Vairasse, di Lescinsky, di Fontenelle, di Fenelon evocano la riorganizzazione politica vagheggiata nel Settecento dagli illuministi francesi.

Se in Europa noi siamo prima di tutto cittadini di una città – mentre la società anarchica di Diodoro Siculo è un piccolo villaggio di 400 abitanti nelle isole fortunate – saranno infatti la città e i suoi muri a diventare il campo privilegiato di questi esercizi di ridisegno fantastico, e sarà nella città che prenderà ogni volta forma il sogno di una società rigenerata, sicché ancora una volta alla paura per il sobbollire della rivolta operaia verrà opposta l'evocazione di come sarà la città socialista, nella forma dei villaggi di Babeuf e di Owen ma anche di quelle di Cabet e di Bellamy, di Zola e di Morris, di Howard infine, testi dopotutto di propaganda popolare per allontanare i loro lettori – furono veri *best seller* - dal rigore rivoluzionario del rivoluzionario socialismo marxiano.

Vi si distinguono, certo, temi più o meno ricorrenti: la riforma radicale della proprietà della terra (poi della fabbrica), la riforma politica, la sanitarizzazione della città - che compare vigorosamente nell'Agostini trecent'anni prima della conferenza di Richardson su *Hygieia* - le sorti magnifiche e progressive della scienza e della tecnica, messe in campo da Bacon e poi, più popolare, da Giulio Verne. Quanto alla divina tentazione moreana di precisare minutamente i bisogni ammessi, soprattutto ponendo dei limiti, non si esprimerà soltanto entro il genere letterario inventato dal Moro: ché anzi la sua pretesa assumerà, nel *Codice della Natura* di Morelly, quella forma più generale dei diritti universali che ne farà il programma del movimento illuminista e il progetto di un'epopea non ancora tramontata.

Ma se non possiamo rivoltare le città possiamo confinare gli operai in quartieri modello che gli industriali costruiscono spesso accanto alle loro fabbriche per assicurarsi da un lato una manodopera stabile, attratta dalla convenienza residenziale, e dall'altro operai alieni da ogni tentazione rivoluzionaria – o semplicemente di scioperare –, gente morigerata cui i padroni vogliono estendere

la rigorosa gerarchia della loro fabbrica, con gli asili le lavanderie lo spaccio e una sala di garbate riunioni dove, proscritti gli alcolici, sorbire pacificamente innocue tazze di tè.

Non è proprio difficile rintracciare nei quartieri autonomi delle città moderne l'esito del programma di confinare gli operai, cui questi nuovi quartieri periferici sono destinati, in ambiti dai quali sia esclusa la stessa presenza simbolica della città con tutte le sue tentazioni, alle quali gli abitanti di queste periferie desolate discenderanno poi, dagli anni Cinquanta del Novecento, nelle giornate degli *week end*, attratti forse dalla trasgressione di un *hamburger* ma forse anche dalla sete di un universo simbolico cui avrebbero diritto.

Tuttavia, in realtà, questa folla operaia è stata lentamente esorcizzata nella sfera politica: che cosa vogliano gli operai oscuri resterà un inquietante mistero fino a quando l'introduzione del suffragio universale, consentendo il formarsi dei loro partiti politici, non consentirà l'emergere di intenti che traggono questi loro propositi dall'oscurità, e se rileggesimo oggi i programmi dei partiti socialisti europei a partire da quello italiano del 1892, scopriremmo che tutti i loro punti – quelli beninteso dei riformisti, che quelli dell'ala rivoluzionaria, che contemplavano la collettivizzazione degli strumenti di produzione, hanno avuto altrove la loro vita effimera anche se tragica – sono stati conseguiti, e quella nella quale noi viviamo oggi in Europa è la società socialista che tanto inquietava i benpensanti di un secolo fa.

Al fondo della paura dei vagabondi e degli operai di tutti questi secoli c'era, abbiamo visto, il minaccioso e misterioso orizzonte di una rivoluzione sociale che toccava soprattutto quei ceti che da una rivoluzione avrebbero avuto tutto da temere, ma il popolo minuto, quello di fatto escluso dalla mobilità sociale a partire dal Trecento, non era di costoro che aveva paura, quasi parlasse il medesimo linguaggio, e i cerretani, i vagabondi, i mendicanti appartenevano dopotutto al suo stesso universo, accomunato in fin dei conti dai medesimi costumi e dal medesimo sentimento della propria comune appartenenza alla medesima società che, vista dal basso, appariva assai più omogenea, sicché alle streghe ricorrevano per i loro sortilegi – e pazienza se l'inquisitore ne bruciava talvolta qualcuna – e agli incantamenti medicali dei furfanti ricorrevano proprio come oggi con disarmante semplicità, e pazienza se poi i carabinieri li metteranno in galera.

Ma gli ebrei no, gli ebrei costituivano un gruppo circondato da una ancestrale e irrimediabile diffidenza popolare perché appartenevano a un differente universo simbolico, e se la condiscendenza nei loro confronti era stavolta dei ceti dominanti, che non sembravano aver nulla da temere, il popolo li vedeva con disagio.

La paura radicale che insidia l'esistenza stessa della *civitas* deriva dal suo essere una società aperta, costituita da cittadini che con la loro famiglia nucleare hanno deciso di diventarne cittadini, e che questa decisione potrebbero in ogni momento legittimamente rinnegare per diventare, con i medesimi diritti, cittadini di un'altra città, sicché la sua immagine di perpetuità è sempre in qualche modo insidiata dall'intima labilità interna della sua artificiosa origine e della sua precaria

coesione.

Se la Nazione, come suggeriva Renan, è soltanto un plebiscito quotidiano ma di cittadini che non potrebbero poi quotidianamente rinunciare alla loro cittadinanza, anche la *civitas* è tenuta insieme dal rinnovo quotidiano dell'adesione dei suoi cittadini, ma ora in grado di abbandonarla davvero per migrare in un'altra città, un legame volontario reversibile e per ciò stesso intrinsecamente debole, per questo rafforzato rendendolo esplicito – e nei limiti del possibile difficile da trasgredire – attraverso i suoi rituali di giuramento di fedeltà agli statuti e la condizione di possedere una casa, essenziali per dare un segno concreto di questa opzione di appartenenza.

Ma in tutte le altre società l'appartenenza primaria - a un clan, a una tribù, a una *gens*, a una etnia, a una fede, alla stessa *polis* - è circoscritta da una genealogia e prende corpo con la nascita stessa, al riparo quindi dalle infiltrazioni esterne e da qualsiasi interno sgretolarsi dal momento che i suoi membri sono tali per la condizione naturale e irreversibile della nascita: sicché nella città europea i gruppi appartenenti ad altre società, con la loro irreversibilità e quindi con una loro solidarietà di ordine superiore a quella che lega i cittadini della *civitas*, costituiscono un pericolo virtuale in ragione della loro durezza - vasi di ferro in un deposito di anfore d'argilla - e sono per questo il campo di ancestrali e ricorrenti paure, quelle che spingono ai *pogrom* contro gli ebrei per arrivare ai gruppi musulmani contemporanei, legati a una religione nella quale l'apostasia è un delitto, anch'essi se possono chiusi nei loro quartieri.

Sicché, quando qualche straniero lontano dalla consuetudine europea commette un qualche reato, subito rinasce l'antica paura che la libertà concessa dalla democrazia cittadina possa rivoltarsi contro i suoi stessi principi e in definitiva contro la sua stessa esistenza: è ora la paura popolare a venire risvegliata, perché i ceti abbienti hanno una percezione più sofisticata e lucida di un pericolo del quale conoscono la modesta portata effettiva, e ancora meno in quegli intellettuali che, come un tempo Moro o Erasmo, li guardano con sorridente distacco.

Pericolo dunque immaginario forse: ma la paura ha appunto a che vedere con la sfera dell'irrazionale, altrimenti sarebbe la ragionevole valutazione di un pericolo reale affrontabile con le consuete strategie della razionalità strumentale. Là dove la città è solo un precario accampamento e non l'*urbs* di una *civitas* – Rio de Janeiro o Bombay – le sterminate *favelas* sono forse abitate da un popolo anarchico e virtualmente sovversivo, che minaccia ogni giorno la vita degli abitanti più ricchi, ma vi si diffonde la percezione lucida di un pericolo reale, non la paura oscura di un'insidia alla nostra identità.

Il fatto che la nostra appartenenza sia la conseguenza di una scelta continuamente reversibile e ogni volta rinnovata ci rende in un certo qual modo fragili, e da sempre diffidenti nei confronti di quelle comunità aggregate da una solidarietà di fede sottolineata sovente da una solidarietà di sangue che viene prima della appartenenza alla città.

Se per secoli a questo inconveniente è stato possibile porre rimedio ghettizzando gli ebrei in appositi recinti – dove d'altra parte gli ebrei medesimi sceglievano talvolta di abitare nel conforto di una reciproca vicinanza e nella tana delle loro consuetudini – oggi questo schema diventa più difficile da perseguire a causa della pluralità delle società che premono al nostro confine, e noi incominciamo a sentirci fragili di fronte a culture molto più cementate, sicché facilmente ci immaginiamo gli immigrati da paesi lontani, fuori dell'Europa, come gente nel nostro mondo sradicata e pronta a percorrerne le strade con cattive intenzioni.

Il disagio e la paura che sembrano assediarcì ha a che vedere con il fatto che il rispettoso pluralismo della nostra democrazia non avrebbe corso in una società araba, ma ha ancora più a che vedere forse con il fatto che la radice della nostra appartenenza sociale in una società aperta è data dalla residenza e dal possesso della casa in quanto materializzazione simbolica della cittadinanza, e le culture cui questi nuovi immigrati legittimamente appartengono sono invece legate ancora oggi dalla solidarietà di sangue e di fede.

Paura dunque ricorrente, intima fragilità di una società fondata su una scelta di appartenenza tutta individuale, che ora è diventata difficile da gestire da un lato perché il sistema dei nostri valori esclude in teoria che possano rinnovarsi le persecuzioni di un tempo e dall'altro perché i ghetti che vanno spontaneamente formandosi negano il principio costitutivo della nostra *urbs*.

E' questo il sintomo più clamoroso, dentro alle nostre città, di un'incertezza che forse prefigura una mutazione, perché poi gli immigrati lentamente si addensano in propri quartieri, come a Belleville a Parigi o in via Paolo Sarpi a Milano, e questo modo di insediarsi sembra profilare una città più simile a quelle dell'Islam o della Cina, fatte di quartieri chiusi e giustapposti ma senza costituire quell'organismo olistico che comprende tutti i cittadini che è la nostra *civitas*.

Come tutto questo evolverà, non sappiamo: ma forse anche qui stiamo assistendo a una modificazione incontrollabile e quella città unitaria, frutto di una volontà estetica che ne ha fatto nei secoli un'opera d'arte, finirà per sfrangiarsi e somigliare alle città di tutte le altre parti del mondo con le loro rigide *enclave* e con i cancelli sorvegliati dai cani e dai *vigilantes*.

Conclusione

Mi rendo ben conto che questo saggio sembra ricalcare uno schema interpretativo notissimo, quello dell'ascesa e del declino delle civiltà, del quale sembra qui fuori luogo ricordare gli antichissimi esempi e mi sembra anche riecheggiare un altro *topos* notissimo, quello dei *laudatores temporis acti*.

Del resto, se devo mantenere il filo di una metafora di matrice biologica, è in qualche modo proprio così: un organismo vivente – nel nostro caso un segmento della società umana, quello dell'Europa – subisce forse una mutazione ma la società nuova non ha ancora una *forma mentis* coerente come quella consolidata

dalla nostra *civitas* e soprattutto non ha una forma materiale altrettanto rigorosamente costruita come la nostra *urbs*, una forma che nessun'altra società ha mai saputo darsi e che nella sua stabilità ha offerto un sostegno costante al suo mobile spirito d'avventura ancorando l'orizzonte inesauribile del suo progresso tecnico alla pretesa di una bellezza fuori dal tempo contingente.

Ma questo filo interpretativo, il principio di una mutazione, è stato da parecchio tempo in parte contestato da chi ha messo in luce come poi molte tracce della cultura di una società che si pretende declinata e morta siano riemerse nella nuova, e in questo stesso saggio, in altri saggi di questo medesimo volume, in una infinità di altri testi sono stati sottolineati i fili di una continuità con il passato, con la civiltà greca e romana che ha preceduta la nostra.

Ciò che ho inteso sottolineare è che gli aspetti fondamentali che hanno caratterizzato la nostra società hanno per sé medesimi generato fin dai primi tempi alcune contraddizioni la cui dinamica ne ha accompagnato la secolare vicenda, e che queste contraddizioni sembrano in qualche modo essersi dissolte, nel senso che alcuni dei suoi termini hanno prevalso sugli altri, e poiché queste contraddizioni – più ancora delle caratteristiche descritte nei loro termini positivi nel terzo paragrafo di questo saggio – sono poi quelli che caratterizzano una società, il loro declino comporta la sua scomparsa.

Se quanto sostengono implicitamente i biologi fosse vero, che cioè il nuovo organismo sarà migliore, non potremmo che rallegrarci – a parte qualche sussulto di malinconia – della mutazione della nostra millenaria civiltà. Ma non sono così sicuro che i biologi abbiano ragione, che ogni specie sia in qualche misura migliore di quella precedente – con il preconetto che l'uomo sia il vertice del creato tutto sarebbe andato per il meglio – e che forse nelle società umane non si tratti tanto di considerare i termini della loro sopravvivenza materiale in quanto specie ma della felicità di chi vi ha vissuto – per quel che un termine così abusato e generico possa significare.

Vedo serpeggiare una nuova civiltà, leggo spesso di una società globale, dicono di molti giovani affollati nei loro traffici lungo le rotte aeree transoceaniche, ma vedo anche gli europei abbarbicarsi smarriti alla loro civiltà alla deriva, li vedo ritornare a trovare un conforto nella loro antica *urbs*, li vedo ansiosi nelle periferie delle loro città – che in altri continenti non sgomenterebbero nessuno –, li sento assediati da immigrati non europei che di questa nostra civiltà nulla sanno e nulla sapranno: forse come l'araba fenice questa nostra *civitas* riprenderà a vivere fortificata proprio dal confronto con altri mondi, forse i cittadini europei ritroveranno il conforto dei muri dell'*urbs* e, confortati della propria identità di esserne prima di tutto cittadini, affronteranno con qualche maggiore certezza il loro futuro.