

A causa della natura ed ampiezza dell'argomento in oggetto, ho individuato 11 punti di diverso dosaggio e natura, che gestirò senza necessariamente tenere un filo di comunicazione tra loro, quindi non vi aspettate sempre un nesso esplicito tra un punto e l'altro, mi permetterò di fare dei passaggi abbandonando un punto e iniziandone un altro.

1) Il concetto di città occidentale.

Con la nascita della città, nasce contemporaneamente anche una civiltà urbana, che non rappresenta il proseguimento di una precedente, ma un'assoluta novità. La società nel suo complesso può restare agricola, ma da quel momento ruota intorno alla città. Nonostante la percentuale dei cittadini sia limitata, diciamo circa il 10 %, la forza del nuovo soggetto è tale da imprimere il proprio marchio sulla totalità della società: è per questo che parliamo di civiltà urbana. Oggi, per la prima volta, a livello mondiale la popolazione cittadina supera quella agricola, ma questo non significa certo che solo da oggi abbia inizio la civiltà urbana: la civiltà urbana è iniziata migliaia e migliaia di anni fa, proseguendo poi sempre, con soltanto qualche interruzione di cui diremo.

Vorrei sottolineare inoltre che l'invenzione della città è orientale, ma da un certo momento in poi ha avuto una decisa, spiccata evoluzione occidentale.

2) L'epopea di Gilgamesh.

Il poema epico di Gilgamesh, scritto e rielaborato in più lingue in un lungo arco di secoli, nasce nell'ambito della civiltà sumero-babilonese. Testo fondamentale, nel senso letterale del termine in quanto fa da fondamento, oltre ad essere molto bello dal punto di vista poetico e letterario. Una delle vicende iniziali riguarda la creazione dell'uomo selvaggio ad opera di una dea per farne il fedele compagno d'armi del proprio figlio, che è appunto Gilgamesh, il personaggio principale dell'epopea. Quest'uomo selvaggio vive in profondo contatto con la natura, non conosce gli altri uomini, vive in grande familiarità con gli animali, dei quali non si nutre, quindi è un vegetariano ante litteram, e si abbevera alle fonti insieme agli stessi animali. Ad un certo punto un cacciatore lo incontra e ne ha timore. Tornato in città ne parla alle autorità, che decidono di inviare un "agente speciale", una sacra prostituta, con il compito di civilizzarlo. La sacra prostituta porta avanti questo compito. Non mi diffondo sul lato erotico, molto divertente e mi limito ad una citazione fatta per invogliare l'uomo selvaggio, Enkidu, ad abbandonare i suoi luoghi e ad andare in città, facendogli anche capire, per stuzzicarlo, che lì c'è un eroe più grande e più bello di lui:

"Andiamo, che egli veda il tuo volto. So bene dove si trova Gilgamesh nella possente Uruk (questo è il nome della città, forse anticipazione topografica della stessa Babilonia). Ivi, Enkidu, tutta la gente indossa vesti stupende, ogni giorno è festa. Meravigliosi a vedersi sono gli uomini e le fanciulle. Quanto è dolce il loro profumo!"

Questa è la rappresentazione della città: c'è un posto affascinante che si chiama città e questo posto ha delle caratteristiche fondamentali: c'è sempre festa, la gente è bellissima, ci si veste (mentre lui è nudo), è il luogo della festa, il luogo del superfluo. Si tratta di una rappresentazione molto interessante, anche se un po' mistificante. Davvero questo poema reca tracce della memoria atavica dello stupore di quando apparve la città, di quando si passò dai piccoli insediamenti a questo nuovo tipo di organismo. Nasce la città vissuta come qualcosa di qualitativamente, non solo quantitativamente, diverso: il luogo di una felicità supplementare rispetto alla stretta sopravvivenza quotidiana.

Enkidu inizia questo percorso di avvicinamento alla città e la sacra prostituta gli dice: "Mentre ti guardo sei divenuto come un dio". E' in atto una trasformazione: in realtà non sta diventando un dio, ma un uomo. "Perché brameresti ancora scorazzare con le bestie sulle colline. Alzati dalla terra, giaciglio da pastori". Siamo in una fase intermedia: c'è il disprezzo della cittadina nei confronti dei pastori, tuttavia attraverso una fase pastorale bisogna passarci. "Egli ascoltò le sue parole con attenzione. Buoni erano i suoi consigli. Ella divise in due le proprie vesti (si vede che ne aveva in abbondanza). Con una metà rivestì lui, con una metà se stessa. E tenendolo per mano, lo condusse

come un bambino agli ovili, alle tende dei pastori. Tutti i pastori fecero ressa per vederlo. Davanti a lui posero del pane. Ma Enkidu sapeva solo assumere il latte degli animali selvatici. Annaspò maldestro: stette con la bocca aperta e non sapeva cosa fare o come dovesse fare per mangiare il pane e bere il vino forte. Allora la donna disse: Enkidu, mangia il pane, è il bastone della vita. Bevi il vino, è l'uso del paese." Si noti che questa è una sorta di eucarestia pagana: "Così mangiò finché non fu sazio, e bevve vino forte: sette calici. Divenne allegro, il suo cuore esultò, il suo viso brillò. Lisciò i peli arruffati del suo corpo e si unse con olio" (abitudine largamente diffusa di cui la Bibbia ebraica testimonia l'uso, anche maschile, per motivi estetici). Anche questo rito di iniziazione al pane e al vino è un'introduzione alla civiltà, ad un'alimentazione già avanzata: per noi mediterranei, soprattutto per noi cristiani, questo è ancora più importante, ma anche nell'ebraismo il pane e il vino hanno un forte significato. Mi sembra, per concludere, che la lettura del Gilgamesh sia importantissima perché è un testo che non soltanto anticipa l'Odissea, ma per certi aspetti anticipa anche l'origine della stessa filosofia greca. E in questo testo troviamo, come vi dicevo, Uruk, prototipo ed anticipazione della città, anzi della megalopoli per eccellenza.

3) Erodoto, padre della storiografia.

Erodoto è il primo grande storiografo greco, diciamo pure che è l'inventore della storiografia. *Historia* significa racconto, narrazione, che con Erodoto diventa una narrazione non mitica, non episodica, non legata alle piccole vicende individuali e alla quotidianità, bensì narrazione dei popoli, sulla base di una seria documentazione. I documenti di Erodoto erano prevalentemente racconti orali, da lui ascoltati durante i suoi viaggi in Oriente, in particolare in ambito persiano e babilonese.

Erodoto riporta una descrizione di Babilonia interessante e suggestiva: una città in pianura, di forma quadrata, con ampie strade, piena di verdi ed ampi giardini. Dice che è la città più bella che abbia mai visto, ma in realtà c'è un problema: Erodoto, dal punto di vista temporale, non ha potuto vedere Babilonia, ai suoi tempi ne erano rimaste soltanto le rovine. Quello che riporta, dunque, è ciò che immagina attraverso i racconti che ha raccolto: l'idea, il simbolo, l'impronta lasciata nell'immaginario da Babilonia, la prima grande megalopoli dell'antichità e della storia a lui nota.

4) La greccità, dall'Asia Minore ad Atene.

La cultura greca è qualcosa di singolare ed autonomo nel contesto del mondo antico, ma è necessario fare chiarezza. E' in Asia Minore che nasce la grande poesia greca di Omero ed Esiodo. In Asia Minore nasce la filosofia di Talete, di Anassimandro, di Anassimene, di Eraclito. I primi grandi filosofi nascono ed operano in Asia Minore.

Nelle città dell'Asia Minore, fondate nelle generazioni precedenti da coloni scappati di fronte all'avanzata dei Dori, si rende manifesta una tendenza destinata ad avere un grande futuro: lo spostamento di autorità e di potere dall'Acropoli all'Agorà. Dal luogo dei sacerdoti e dei guerrieri, dominatori sul piano dell'egemonia politica e culturale nella città tradizionale, si passa ad un nuovo, strano, diverso luogo: la piazza.

La piazza è il luogo delle chiacchiere, del mercato, dell'amministrazione, dei racconti, al centro di città sempre più vocate ad un ruolo mercantile nell'Egeo, nel Mediterraneo. Questa non è una cosa da poco: è il decollo di un modello di città che poi trionferà in maniera clamorosa ad Atene, in particolare nell'Atene del V secolo.

Dice Lewis Mumford in "La città della storia": "Le funzioni sociali dello spazio aperto sopravvivono nei paesi latini. La plaza, il campo, la piazza, discendono direttamente dall'agorà. E' in questo spazio aperto, circondato da caffè e ristoranti, che avvengono spontaneamente incontri, conversazioni e flirt, senza nulla di preordinato anche quando avvengono abitualmente". Prosegue Mumford: "Col tempo l'agorà divenne un involucro indiscriminato non molto diverso dal foro romano.

Un poeta greco del IV secolo dice: "Ad Atene troverai tutto in vendita, insieme, nella stessa

piazza: fichi, testimoni da citare, grappoli d'uva, rape, pere, mele, fornitori di prove, rose, nespole, pappe d'avena, ceci, processi, lotti di terreno" Nell'agorà tra un ammasso di botteghe potevano sorgere un tempio o un santuario ed un contadino con il suo somaro poteva urtare un filosofo, soffermatosi a contemplare un falegname o un vasaio all'opera nel suo laboratorio".

Lo spostamento della città greca dall'acro-poli all'agorà avviene pian piano, nel tempo, non senza tensioni ma inesorabilmente. Mercanti e navigatori finiscono per prendere in mano le redini della città e le città greche inventano la filosofia.

E' difficile pensare che la filosofia potesse nascere al di fuori di un contesto urbano: la città consente di estraniarsi dalla natura circostante, permettendo di guardarla per la prima volta, senza esserci in mezzo. Per vedere qualcosa infatti occorre porsi alla giusta distanza, e la filosofia nasce esattamente come sguardo sulla natura, sulla *physis*. Cos'è mai questa natura che ora possiamo guardare comodamente, standocene in città e meditando sulle sue caratteristiche di fondo? La filosofia poi va oltre, interagisce con la città, inizia ad interrogarsi su di essa oltre che sulla natura. Nelle dinamiche di queste città, i filosofi vengono chiamati ad intervenire.

Faccio tre esempi: Pitagora, Democrito ed Empedocle. Questi pensatori si occupano di politica perché hanno un'inclinazione all'impegno politico: Pitagora si occupa del tema del potere; Empedocle, un siciliano, è una figura controversa, che ha combattuto contro fazioni avverse; Democrito è stato ingaggiato da una città come unico padre costituente (all'epoca si usava prendere uno o più sapienti per redigere una costituzione). La città greca nasce politica, non solo per il riferimento al nome (*polis* significa città), ma perché fin dalla sua nascita, fin da queste prove generali nella Ionia, nell'Asia minore, nasce come "città dei cittadini". Questo è uno dei fondamenti della civiltà occidentale: mentre ad Oriente abbiamo "città di sudditi", in occidente abbiamo "città di cittadini".

Quando si parla di città occidentale, si intende un luogo dove le relazioni umane sono centrali, nella misura in cui i cittadini sono tali: sono protagonisti.

Nella città greca, ad esempio, c'erano molti schiavi, donne, stranieri, ma soltanto i cittadini maschi e nativi avevano una serie di libertà e diritto di parola. Per poco più di una generazione, tra il 480 ed il 430 a.C., la polis assunse per la prima volta la forma ideale che la distingueva dal villaggio o dalla città più antica, forma che si esprimeva non tanto nella topografia, nella struttura fisica, ma nella carne e nel sangue. I greci crearono il libero cittadino che, come dice Sofocle, era nel suo piccolo un Re: agiva da solo e cercava, con l'esercizio dell'intelligenza, di "tenere una mano levata davanti al fato" (quindi non era passivo davanti agli uomini, e addirittura nemmeno davanti agli dei). Tutto quello che la città possedeva, egli lo considerava proprio per diritto di nascita. Tra cittadini, come tra amici, non esistevano segreti, nè barriere professionali, nè ineguaglianze di partenza. Il libero cittadino era innanzitutto un uomo dotato di ogni dimensione umana, al quale era aperto e accessibile ogni aspetto della vita. Questa è la polis greca, questa è la rete umana che costituisce la città ideale per un breve periodo, dal 480 al 430 circa a.C..

In seguito alla crisi di questo modello di città ideale, si arriva al governo dei cosiddetti "Trenta tiranni", un esperimento di restaurazione oligarchica che porta in Atene stragi e repressioni violente. Si torna poi alla democrazia, ma una democrazia fragile, sospettosa, instabile, che mette sotto processo Socrate perché lo ritiene malfidato, pericoloso per la tenuta delle istituzioni (che appunto sono e si sentono fragili).

5) Platone

La filosofia di Platone, discepolo di Socrate, si configura come un tentativo di rifondazione della politica. E' una filosofia programmatica-mente volta a trovare un fondamento alla politica. La grande sintesi di Platone è "La Repubblica". Platone ha scritto 37 dialoghi, che ci sono rimasti tutti (un miracolo!) e sette lettere.

Nella settima lettera, Platone cerca di sintetizzare le caratteristiche fondamentali di una società razionale, quindi perfetta.

Platone si basa sul presupposto che la perfetta razionalità sia la perfezione tout court, ma ovviamente questa non è una posizione scontata. Ad esempio Lewis Mumford sostiene che l'applicazione della sola razionalità alle vicende umane provochi drammi, perché in questo modo la risposta alle problematiche è una crescente irregimentazione che non porta niente di buono (Mumford scrive avendo presente i drammi dei totalitarismi novecenteschi).

Secondo Platone, comunque, l'utilizzo della razionalità permette di creare una società perfetta e di rimediare ai problemi generati da precedenti modelli politici, quali la monarchia, l'oligarchia e la democrazia.

I filosofi sono alla base della creazione di questo modello, il quale nasce dalla riflessione filosofica stessa. I filosofi governeranno la città, i guerrieri ne saranno i guardiani. Vigete la meritocrazia: chi è dotato per fare il guerriero, farà il guerriero; chi è dotato nell'arte del ragionare verrà avviato al governo. Si valuta il merito, non la nascita, anche perché in questa società non esiste la famiglia. Ci sono delle libere unioni, ma uomini e donne sono cresciuti ed addestrati in modo simile, tra i due sessi vi è dunque una sostanziale eguaglianza. Le donne possono fare carriera militare, se hanno questa inclinazione; se invece hanno il gusto dell'astrazione filosofica, possono seguire anche questa strada (per esempio, nel *Simposio*, la figura filosofica per eccellenza è la sacerdotessa Diotima, che ammaestra Socrate).

Dunque per questa élite vigete la meritocrazia e la parità uomo-donna. E del resto della società cosa rimane? Il resto della popolazione ragiona in termini di interessi materiali: sono i mercanti, i commercianti, gli artigiani, categorie caratterizzate dall'interesse, che possono arricchirsi (al contrario dei filosofi, che vivono sobriamente) ma non hanno parte nel governo. Sono dei governati, in un certo senso sono dei sudditi: Platone quindi si discosta dalla democrazia.

Per concludere il discorso su Platone, vorrei suggerirvi una distinzione tra *utopia* e *progettualità*.

E' chiaro che nel pensiero politico platonico c'è una forte ambizione di totalità, tanto è vero che i critici parlano di totalitarismo a proposito della "Repubblica" platonica. Viene rimproverato a Platone, che in parte può averne fornito qualche motivo, che negli zaini di vari ufficiali delle SS si potesse trovare, appunto, il testo della "Repubblica". E' chiaro che si prova inquietudine di fronte ad una simile circostanza. Ma a Platone si attribuisce anche una colpa apparentemente di segno opposto, quella cioè di aver dato delle indicazioni di tipo comunista, sia riguardo allo stile di vita delle classi dirigenti, sia a livello di pianificazione e di governo dall'alto sul complesso della società. E certamente ha senso parlare di un certo "comunismo platonico".

Un filosofo molto interessante del '900, Popper, è stato un accanito avversario di Platone e del platonismo ed anche Mumford ha denunciato, in Platone, la pretesa di avere una presa totale sulla realtà, alla luce dei guasti che questa pretesa ha poi prodotto nel corso della storia anche recente.

Personalmente, introdurrei qualche cautela, qualche temperamento rispetto a questa durezza. Nel platonismo c'è anche la dimensione della *progettualità*, che non significa necessariamente un progetto totale, soffocante. Significa partire dalla constatazione che la realtà è insoddisfacente. Far politica può significare gestire lo status quo, nel qual caso si parla di un atteggiamento conservatore: quello che c'è è buono, o comunque cambiare è pericoloso, allora gestiamo l'esistente. Ma c'è anche un' impostazione opposta, che parte dall'individuazione di una serie di elementi insoddisfacenti, inaccettabili sul piano sociale e/o sul piano giuridico: la diseguaglianza, la povertà, le ingiustizie... e mette in campo un programma di trasformazione della società a vari livelli. Per indicare questo tipo di orientamento uso qui il termine "progettualità", che mi piace di più, ma si possono sentire anche espressioni tipo "progressismo" (parola molto ambigua) oppure "riformismo" (parola che, soprattutto oggi, non si sa bene cosa significhi): l'idea, comunque, è quella di trasformare la società, per porre rimedio a determinati mali che la affliggono. In Platone ci sono spunti di questo tipo, che poi saranno presenti, nei secoli successivi, anche negli utopisti.

6) Il modello romano

Prima di abbandonare l'antichità, due osservazioni sul modello romano. La repubblica romana è

un'invenzione straordinariamente originale ed interessante. Nei *Discorsi sulla prima decade di Tito Livio* di Machiavelli si trovano osservazioni di grandissimo interesse riguardo alla sua natura, alla sua vivacità, alla sua capacità di perpetuarsi e di evolversi nel tempo. Machiavelli sottolinea un aspetto in particolare: il fatto che la forza della repubblica romana è consistita largamente nella sua conflittualità. E' necessario dar spazio alla conflittualità, ovviamente dentro i paletti della legge, ma non bisogna negarla o soffocarla. In una compagine complessa come la città ci sono per forza interessi contrapposti, che si possono eliminare con le cattive, attraverso forzature pericolose, oppure si possono lasciar giocare, per vedere se è possibile trovare, inventando nuove soluzioni politiche, qualche strada per la loro composizione, ad esempio tirando fuori dal cilindro nuove soluzioni come il tribunato della plebe, una specie di sindacato civile che controbilancia i poteri esistenti, troppo generosamente a favore dei ceti patrizi.

Soffocare i conflitti può creare dei guai, così come lasciarli scatenare, perciò la soluzione migliore può essere irregimentarli. Questo discorso è validissimo anche in chiave contemporanea: a volte diciamo "che bella l'armonia sociale", però bisogna mettersi d'accordo su cosa si intende per armonia sociale: il Novecento ha insegnato che può trattarsi della pace della dittatura.

Sempre parlando di Roma, vi ricordo che spesso si indicano come cause del crollo dell'impero soprattutto cause esterne (le famose invasioni barbariche). Indubbiamente, però, ci sono anche importanti cause interne. Mi limito a ricordare la mancata soluzione di una questione sociale di grandissima importanza: quando nel primo secolo a.C. viene fatta fuori (con la violenza) la riforma agraria dei Gracchi, si prepara la strada al crollo dell'impero romano d'occidente, a causa di una sempre più esasperata, e repressa, conflittualità sociale.

Va poi ricordato anche il carattere imperia-listico della città di Roma, che certo consente per alcuni secoli l'acquisizione di una quantità esorbitante di beni per la capitale del mondo, ma alla distanza imprime alla vita urbana un carattere pericolosamente parassitario. E' chiaro che alle classi dirigenti fa molto comodo la crescente subalternità della popolazione urbana ed una caduta progressiva dal ruolo di cittadini al ruolo di sudditi, ma questo alla lunga porta ad una crisi dell'intera civiltà romana e delle sue istituzioni.

I secoli della decadenza della civiltà romana coincidono con lo sfascio della vita urbana.

I centri del potere si spostano altrove, in campagna; non possiamo certo dire che non ci sia civiltà, ma è un altro tipo di civiltà, meno alfabetizzata e meno strutturata, dove la convivenza umana si svolge prevalentemente sotto l'egida di poteri extra-urbani.

Stiamo andando verso la cristianità medioevale (rinunciamo alla definizione di *medioevo*, che è molto tardiva nella storia: se vogliamo usare un'espressione medievale, parliamo di *res publica christianorum*) E' allora necessario fare un passo indietro e concentrarci un attimo sul pensiero di Agostino.

7) La città di Dio

Sant'Agostino, tra molte altre opere, scrive il *De civitate dei*, "La città di Dio". Usa l'espressione *civitas*, che è più ricca dell'espressione *urbs*. Questa significava, anche, plasticamente, un modello di monumentalità, una città nella sua consistenza anche fisica, la grande capitale.

La *civitas* ha invece a che fare con le relazioni umane, con la qualità e i fondamenti delle relazioni tra gli uomini. Questo è l'oggetto della riflessione di teologia politica agostiniana: esistono due città, due *civitates*. C'è la città dell'uomo e c'è la città di Dio. La città dell'uomo è caratterizzata dal riferimento a se stessi, dall'uomo che fa riferimento a sé, l'uomo che si occupa di se stesso, l'uomo che ruota attorno a se stesso, facendo i propri interessi all'insegna dell'orizzontalità e, come diremmo oggi, del qui ed ora.

Nei termini di Paolo di Tarso, sarebbe la logica della "carne", della carnalità, che non è proprio la carne o il sesso, ma è il riferimento a sé. Sempre nel linguaggio di Paolo, l'altro termine di contrapposizione è lo "spirito", tanto è vero che dice: "Non dovete essere uomini *carnali*, ma dovete essere uomini *spirituali*". Lo spirito è apertura, generosità, soprattutto apertura alla

trascendenza, a Dio.

La città di Dio, infatti, è imperniata sul riferimento a Dio e quindi su una serie di valori che trascendono la mera convivenza per ragioni utilitaristiche.

Questa impostazione di Agostino, come si vede dai suoi forti riferimenti, affonda le radici nella tradizione biblica, cioè in quello che solitamente chiamiamo l'Antico Testamento, ma anche nel Nuovo Testamento. E' chiaro che la città di Roma è la grande Babilonia, quella della deportazione degli ebrei da parte di Nabucodonosor, il prototipo della grande città carica di ambiguità, di dimensioni malefiche e negative, dalla quale bisogna difendersi e liberarsi, nonostante il suo indubbio fascino. Dall'altra parte, il prototipo è Gerusalemme, la città dell'Alleanza del popolo con Dio, quindi una città che segue, o almeno dovrebbe seguire, una logica totalmente diversa.

La parola stessa Gerusalemme, "Jerusalem", significa *la città della pace*, la città che è chiamata a proporre e realizzare un modello imperniato sull'alleanza tra l'uomo e Dio e sulla buona alleanza tra gli uomini in nome di valori superiori.

Nel Nuovo Testamento Babilonia evoca, nell'immaginario dei lettori, Roma stessa: il libro dell'Apocalisse, scritto certamente in epoca tardiva, all'indomani della persecuzione di Domiziano alla fine del I secolo d.C. (la seconda grande persecuzione dopo quella di Nerone) fa preciso riferimento a Roma come questa nuova Babilonia che perseguita i cristiani. La persecuzione di Domiziano è diffusa in tutto l'impero, non è localizzata soltanto a Roma, quindi il tono generale dell'Apocalisse è: fatevi coraggio! Passerà anche questa, e vedrete che, al momento buono, Dio interverrà e la Nuova Gerusalemme scenderà come sposa dal cielo...

Non sottovalutiamo il fatto che Agostino ha un ruolo di cerniera straordinariamente importante nel passaggio tra l'impero romano cristianizzato, che comunque si chiama ancora impero romano con le sue solide strutture amministrative e giuridiche, e questa nuova cristianità. Agostino era convinto del carattere provvidenziale della conversione dell'impero al cristianesimo. Che ci fossero gli imperatori cristiani per Agostino era un fatto positivo, tuttavia le sue antenne sensibili e la sua impostazione teologica non lo portavano ad operare una massiccia ed assoluta identificazione impero/cristianesimo, quindi non banalizziamo il suo pensiero.

E' chiaro che per Agostino la problematica delle *due città* trascendeva le istituzioni specifiche del momento. Questa dialettica attraversa il mondo, attraversa la società e questo ci porta a domandarci: ma dove stanno, poi, queste due città? Non è una questione da poco. Diciamo dove non stanno.

Innanzitutto, nonostante spesso si sia avuta la tentazione di pensarlo, e qualche volta lo si sia anche detto, la città di Dio non è la Chiesa. La speranza è che la Chiesa ci sia dentro tutta, ma se poi non è così, peggio per lei. E' chiaro che la Chiesa dovrebbe essere l'incarnazione di quei valori evangelici su cui la città di Dio si fonda, ma può anche non essere così, può anche esserci un'infiltrazione della città dell'uomo in quella Chiesa che dovrebbe essere in prima fila nella costruzione della città di Dio.

La stessa città dell'uomo, d'altra parte, non è oggetto di un'assoluta demonizzazione, altrimenti Agostino avrebbe assunto posizioni drastiche, avrebbe detto: "Le istituzioni umane sono diaboliche, le dinamiche umane sono irrimediabilmente perdute e quindi a questo punto non ha nemmeno senso occuparsi di politica". La dimensione della politicITÀ, invece, per Agostino è da prendere assolutamente sul serio.

Nella realtà nostra e futura bisognerà avere la capacità di discernere se ciò che stiamo facendo, o a cui stiamo assistendo, ha a che fare con la logica della città dell'uomo o con quella della città di Dio, dentro e fuori dalla Chiesa, dentro e fuori dalle strutture della vita politico-civile. E' una prospettiva molto forte, dinamica, e non è certo un caso se questo libro diventa *il grande libro* (dopo la Bibbia, naturalmente) dell'occidente cristiano. Per tutto l'arco del cosiddetto medioevo, "La città di Dio" è la grande bussola attorno alla quale ruota la riflessione, l'orientamento di chi pensa in grande, di chi cerca di cogliere il nesso tra la dimensione religiosa e la dimensione civile. Sull'onda di questo pensiero agostiniano, si verifica il difficile riemergere della civiltà urbana in Occidente.

8)La città monastica

A cavallo tra il primo e il secondo millennio, cominciano a verificarsi delle novità. Il monachesimo, che aveva vissuto una fase di disorientamento e crisi intorno all'800/900, si ripensa, si ristruttura, si riforma seriamente.

La vita monastica aveva avuto dei momenti di grave caduta, sia sul piano della tensione religiosa che su quello della qualità etica, morale.

Il modello cluniacense rappresenta una svolta di auto-risanamento del monachesimo. Alcuni di voi saranno stati a Cluny ed avranno visto gli imponenti resti di quella che è stata una città, distrutta poi quasi completamente dalla rivoluzione francese. Cosa c'entra questo rinnovamento della vita monastica con la civiltà urbana? C'entra moltissimo, perché la cittadella monastica si propone, si configura e viene vista come un modello utopico messianico. In piccolo, ma non in piccolissimo dato che stiamo parlando di una fase in cui la civiltà urbana è crollata, l'abbazia o il grande monastero sono esempi di convivenza ordinata, organizzata, con addirittura degli elementi di democrazia al proprio interno. E' un modello efficiente anche dal punto di vista logistico, organizzativo ed economico; all'interno dei monasteri abbiamo poi importanti invenzioni, pensiamo ad esempio al mulino o a nuove tecniche agricole.

Questo modello funziona, e suggerisce varie cose agli abitanti delle città, in particolare di quelle italiane, perché hanno alle spalle l'eredità romana, quindi si ricordano cos'è una civiltà urbana degna di questo nome, più di quanto non lo possano ricordare, ad esempio, i tedeschi o i francesi.

Ecco che allora, in questa situazione, c'è una particolare ricettività: i cittadini si animano e alcune cose di cui abbiamo parlato riguardo alle antiche città della Ionia o dell'Asia minore si ripropongono, pur in contesti diversissimi, a partire dalle città italiane della pianura padana.

In quest'area c'è molta attenzione a quello che capita nei centri del monachesimo e i cittadini cominciano a pensare che quello che i monaci sono riusciti a realizzare nel loro contesto, anche loro devono riuscire a realizzarlo nel proprio.

Le cose, in città, non vanno bene perché i vescovi sono corrotti, più che dei vescovi sono dei principi, dei legati dell'imperatore. Bisognerebbe avere la registrazione del brano di Jannacci, che qualcuno di voi ricorderà, in cui si mette in scena il giudizio di Dio: da una parte c'è un povero prete, prete Liprando, e dall'altra un vescovo "simoniacco venduto all'imperatore" (parole letterali della canzone); naturalmente il prete vicino al popolo riesce ad attraversare indenne i carboni ardenti, il vescovo scappa, si crea un grande e benefico tumulto popolare. Questa splendida canzone nasce dalla precisa memoria storica della pataria milanese. I patari milanesi venivano identificati come straccioni, ma costituivano in verità la borghesia artigianale mercantile. I nobili e le autorità ecclesiastiche li chiamavano straccioni, "patari" appunto, e loro, come spesso capita, prendevano l'insulto e lo facevano proprio: "Meglio essere straccioni che figli di buona donna come voi!" Ecco allora l'innesto tra la rinascita monastica e la rinascita urbana, grazie a questa borghesia artigianale e commerciale, presente in particolare nell'Italia centro-settentrionale ed in generale in quelle zone d'Europa con più alta vitalità economica e mercantile: tutta l'area renana, tutta l'area fiamminga, in parte l'area delle grandi fiere della Champagne, poi la Catalogna ecc...

9)La città dei Comuni

All'interno del modello di città comunale vi sono degli elementi di partecipazione popolare molto importanti. Una città comunale non arriva mai ad essere pienamente democratica, non arriva mai a concedere la cittadinanza attiva alla totalità della popolazione, però ad una parte certamente sì.

C'è un patto tra una serie di contraenti, chiamiamoli pure borghesi o notabili, e c'è un salto rispetto al passato, con una maggiore diffusione di diritti tra tutta la popolazione.

C'è, anche, qualcosa che era sconosciuto nella romanità: il senso della carità evangelica, che porta ad occuparsi dei propri poveri.

Oggi, retrospettivamente, possiamo tacciare questo modello di paternalismo, però in quel contesto il "welfare" ha assunto un ruolo importante e quando poi, nella decadenza successiva del comune e

con l'avvento delle signorie, è venuto in buona parte meno, non c'è stato certo un miglioramento.

10) L'Umanesimo e la Riforma protestante

Entrambi questi movimenti hanno come punto di partenza il ritorno all'antico, la riscoperta dell'antico. In ambito umanistico, si riscoprono i vecchi testi, si rileggono i grandi classici latini con occhi nuovi.

Si rilegge Virgilio, non come Dante un secolo o due prima, ma sforzandosi di leggerlo come facevano i suoi contemporanei, che è un'operazione ben diversa. Si leggono per la prima volta i grandi testi della letteratura greca, conosciuti grazie alla catastrofe della caduta di Costantinopoli nel 1453.

Sul versante religioso, si rinnova con grande forza quello che aveva cominciato a manifestarsi all'indomani del 1000: il ritorno al Vangelo.

Di fronte a così tante innovazioni liturgiche, a così tante preghiere nuove, a questa Chiesa così potente, forte, danarosa, forse rileggersi il Vangelo non fa male.

Lo aveva fatto Pietro Valdo in Francia, andando un po' fuori dai paletti dell'ortodossia, e lo farà di lì a poco anche Francesco d'Assisi rimanendo dentro i paletti dell'appartenenza cattolica. Questo desiderio di ritorno al Vangelo si rinnova tra il '400 ed il '500, anche a fronte dell'exasperazione per certe fortissime cadute morali della Chiesa gerarchica.

La Chiesa del '400 rinnova questa spinta verso il ritorno al Vangelo: bisogna leggerlo come è stato scritto, quindi nell'originale greco e non più in latino, per quanto bella possa essere la vecchia traduzione di S.Girolamo. Dunque si torna indietro, alle fonti, sia sul versante culturale che su quello religioso, ma lo si fa per andare avanti, per ripartire.

Non stiamo, quindi, parlando di movimenti reazionari, nostalgici, ma di movimenti che, pur andando alla ricerca delle radici, programmaticamente guardano al futuro. Prova di questo sono anche e soprattutto i grandi utopisti del '5-'600, coi quali parte una nuova stagione di progettazione sulla politica, sulla città, sulla convivenza tra gli uomini: Tommaso Moro scrive "Utopia", Tommaso Campanella scrive "La Città del sole", Francesco Bacone scrive "Nuova Atlantide", che è un'utopia scientifico-tecnologica meno interessata alla politica e più interessata all'applicazione della ricerca tecnologica a beneficio della società, il che poi produrrebbe comunque una ricaduta politica e sociale molto importante.

Anche qui, come già in Platone, non mancano elementi di totalitarismo, frammisti ad una progettualità positiva. Tommaso Moro, addirittura, parla di istruzione aperta a tutta la popolazione, anche femminile, e di meritocrazia: questa, letta nel '500, è davvero un'utopia delirante.

Sul versante più specificatamente religioso, sulla scia della riforma protestante partono degli esperimenti veri e propri, per esempio la città di Munster, nella quale una setta protestante, sconfessata poi anche da Lutero, porta avanti la realizzazione della città dei Santi. Questa città perfetta, purtroppo, non funziona molto bene, si verificano grossi massacri, sulla scia di un totalitarismo in questo caso in chiave religiosa.

In modo più bonario, tante città dei santi si sviluppano in campo protestante dopo l'emigrazione in America, dove gli spazi infiniti offrono la possibilità di dare vita a molte *nuove Gerusalemme*.

11) I socialismi utopici

Nell'800 abbiamo un'ulteriore politicizzazione e secolarizzazione delle utopie umani-stiche dei secoli precedenti, che vengono tradotte in chiave socialista. Anche le utopie religiose vengono tradotte in chiave socialista. Si verifica dunque una convergenza della visione utopica filosofica e di quella cristiana nei modelli ottocenteschi elaborati dai cosiddetti "socialismi utopistici".

Vi faccio due riferimenti: prima di tutto, il francese Fourier, che produce il modello del *falansterio*. Qui urbanistica, architettura, sociologia collaborano al servizio di un'utopia politico-sociale. Si espongono disegni, si formulano progetti: quanti abitanti, come distribuirli, quindi il falansterio vuole essere un luogo fisico, strutturato razionalmente, nel quale realizzare

l'eguaglianza, la redistribuzione dei beni.

Su un altro versante, il britannico Owen porta avanti un esperimento concreto, prima in Gran Bretagna, poi negli Stati Uniti d'America: l'effettiva realizzazione di unità produttive e abitative dove gli operai vivono in villaggi autosufficienti, con un'equa redistribuzione dei beni.

Arriviamo così alle soglie del '900. Questi socialisti utopisti agiscono nel momento in cui la città industriale, nel bene e nel male, si espande anche dal punto di vista urbanistico. Questa situazione da un lato riduce gli spazi dell'utopia, perché bisogna far fronte a città di milioni di abitanti, come Londra o Parigi, quindi è necessario misurarsi realisticamente con l'esistente, dall'altro però fornisce un grossissimo stimolo a portare avanti tentativi di progettualità e sperimentazione: si sta andando verso l'urbanistica e l'architettura sociale e popolare del 900.

Si sta andando in quella direzione da parte di menti illuminate, progressiste, democratiche, con sensibilità sociali, convinte che occorra trovare delle soluzioni che siano insieme razionali e praticabili.

Il primo grandioso tentativo, che in una certa misura è ancora in atto, parte dall'invenzione di una scuola molto particolare: il *Bauhaus*.

“Bauhaus” letteralmente significa “casa della costruzione”, o meglio “del costruire”: dove “casa” indica “istituto”, “istituzione” fuori dagli schemi e strutture accademiche tradizionali.

Si tratta, in realtà, di una scuola di tipo nuovo fondata a Dresda nel 1919 dall'architetto tedesco Walter Gropius. Il clima era quello dell'uscita dalla Grande Guerra, dei fallimenti degli sciagurati nazionalismi contrapposti, dell'emergere tumultuoso di grandi speranze popolari per l'affermazione del diritto a condizioni di vita più degne. A questi bisogni Gropius e altri grandi architetti, tecnici, artisti ritengono che si debba dare risposta nell'ambito di una grande avanzata della democrazia e del socialismo: partecipazione politica, sviluppo economico, equa ripartizione della ricchezza, grande impegno intellettuale al servizio dei bisogni popolari, a partire dalla casa, dal quartiere, da una città industriale non più alienante ma vivibile. Come si può vedere, grandi progetti, grande tensione utopica, ma anche grande concretezza e organizzazione “tedesca” nell'approccio ai complessi problemi dell'urbanistica contemporanea, imperniato sulla centralità della scuola in senso lato: il sapere va coltivato, prodotto, redistribuito, sperimentato, tradotto in realizzazioni di respiro sociale, insomma, la ricchezza materiale e intellettuale va impiegata socialmente e controllata democraticamente.

Si capisce bene che il *Bauhaus*, nato nell'ambito della fragile democrazia della Germania di Weimar, venga considerato del tutto incompatibile da un movimento di segno totalmente opposto come il nazional-socialismo trionfante. Di qui l'esilio dei suoi principali esponenti e la chiusura della scuola da parte del regime nel 1935. Ma le istanze del movimento vengono esportate dagli esuli nel resto d'Europa e in America, ad alimentare una riflessione sull'abitare e sul convivere che rimane uno dei grandi temi della civiltà urbana di ogni tempo e di ogni luogo.