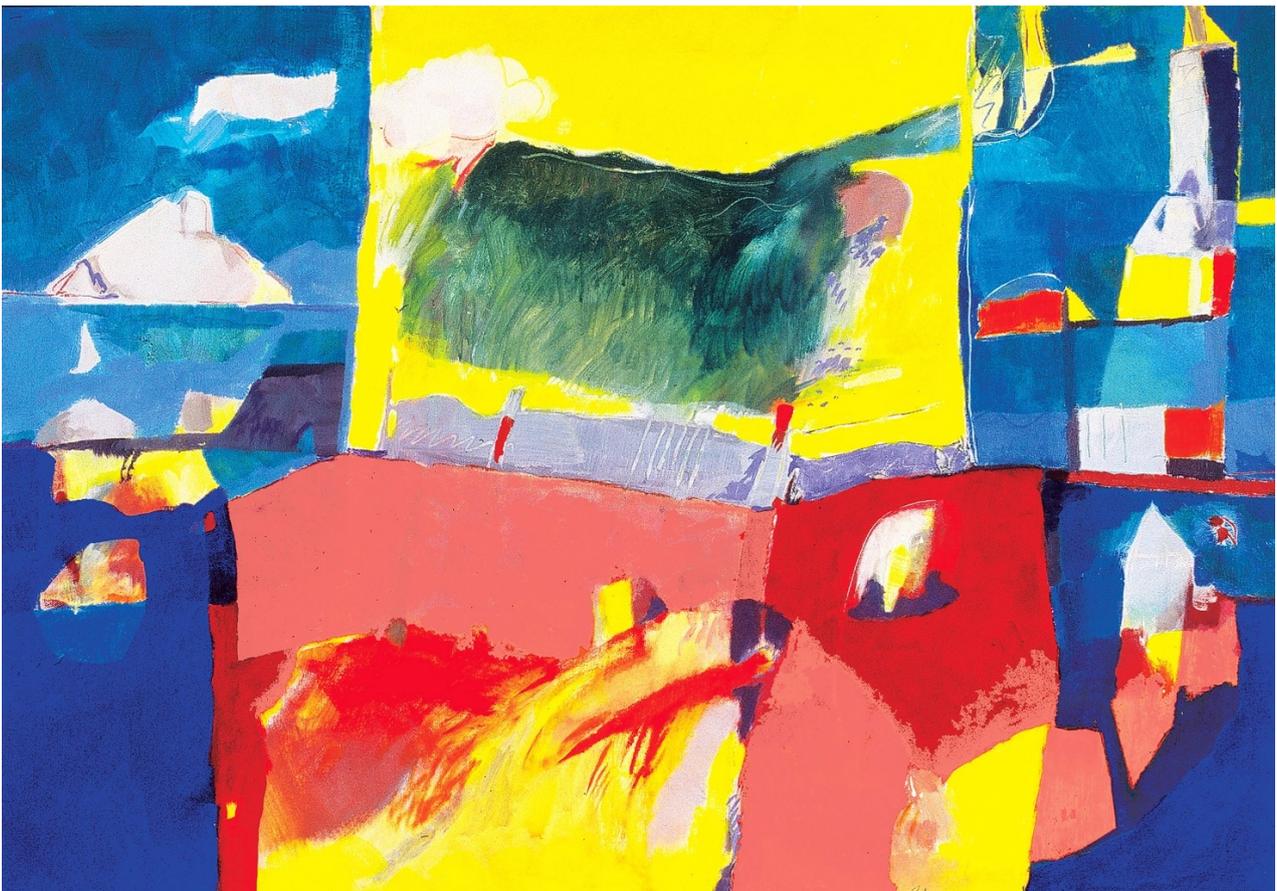


Gian Franco Censini

Città e territori mutevoli del Mediterraneo



PERUNALTRACITTÀ

Città e territori mutevoli del Mediterraneo

Gian Franco Censini

PERUNALTRACITTÀ

Gian Franco Censini, *Città e territori mutevoli del Mediterraneo*
Edizioni perUnaltracittà
via degli Artisti, 8/a - 50132 Firenze
www.perunaltracitta.org
ISBN
Licenza Creative Commons:
Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo
CC BY-NC-SA 3.0
Finito di stampare nell'agosto 2022

Premessa

L'anima della città è quel soffio vitale che gli uomini hanno saputo dare alla rappresentazione dell'“abitare” la terra, riflesso speculare di una dimensione extra-mondana. La narrazione che segue, vuole rileggere alcuni dei più salienti contributi culturali e significativi avvenimenti storici che hanno condotto a migrazioni di popolazioni di terra in terra per poi radicarsi in siti prescelti nell'area mediterranea. Le città sono l'esito di questi movimenti e riflettono un sapere millenario incarnato tra queste loro mura. Quando tale cultura è stata in grado di progredire e si è universalizzata, ha creato le condizioni di appartenenza di moltitudini alla “egemonia di una civiltà”, in un vivere nella concordia e nella prosperità. Una prospettiva, dettata dalla ragione, che tuttavia celava al suo interno il dissidio, l'irrazionalità degli egoismi, causa di devastanti conflitti. La cultura greca ha raffigurato questo percorso delle civiltà attraverso il mito, in un alternarsi tra l'apollineo, immagine della bellezza della legge e il dionisiaco che sono le forze irrazionali, trasgressive che conducono alla dissoluzione ma da cui risorge una nuova Costituzione.

Nella “politica”, queste due polarità stanno alla base della democrazia di cui la tirannide è la forma latente che sta annidata nella sua stessa natura. Si dice appunto che il mare Mediterraneo è la culla della nostra civiltà occidentale. Al di là della retorica, in verità la nostra civiltà ha avuto esito da un reciproco scambio tra oriente e occidente. In seguito al collasso dell'impero romano tale confronto di civiltà si è rivelato nel conflitto tra il cristianesimo e l'islamismo. L'evangelizzazione cristiana si è diffusa in Europa tramite i due imperi. Quello di Occidente, sfaldandosi già nel V secolo permise l'occupazione Longobarda nel centro-nord Italia, e quello di Oriente con ca-

pitale Bisanzio che rimase fino al XV secolo un caposaldo della cristianità lungo le sponde centrali del Mediterraneo e dell'Egeo. Le due città sante restano Roma, dov'è la tomba di Pietro, e dove i paesi del centro Europa impiantarono le loro chiese nazionali, e Gerusalemme, con i suoi luoghi biblici ebraici e cristiani, che è anche il luogo dove Maometto s'involò al cielo. L'espansione islamica dall'VIII secolo si è invece estesa dalle rive dell'Eufra- te alla penisola Iberica, lungo tutta la costa meridionale. Tuttavia, questa di- visione dell'area mediterranea non ha impedito che, attraverso i traffici commerciali, filtrassero anche scambi culturali.

Amalfi, a differenza di Venezia, che istituì un vero e proprio dominio fino a Costantinopoli, costituì intorno all'XI secolo un centro di grandi scam- bi mercantili e culturali con l'oriente islamico e il nord Africa. Agli Arabi, come si sa, siamo debitori dell'uso dei numeri decimali che sono stati il vei- colo del progredire delle scienze. Ma attraverso tale permeazione delle cultu- re anche nei conflitti religiosi, hanno preso corpo le città. Sulle tracce delle città greche e poi romane, la rifondazione della città è andata a configurare significati conformi alle diversità materiali dei territori e alle forme di rap- presentazione dello spazio che sono l'incarnazione del pensiero religioso nato dalla stessa sorgente di Abramo.

Ciascun luogo ha la particolarità di esser qui materialmente, ma al tempo stesso di esprimere un'altra dimensione dell'essere: quella connessa all'esperienza spirituale e sovrasensibile. Quindi il "luogo" che è insieme contenuto e contenente, costituisce una soglia tra le due dimensioni: quella sensibile e quella metafisica. Di questa doppia natura, ne ho parlato a pro- posito di ciò che ciascuna città racconta mediante il sistema dei segni la cui "rappresentazione" risiede nell'unità di significante e significato, tra sensi- bile e intelligibile. Per via di tale duplice dimensione, ogni città dice di se: come le "città mirabili", la "città-tempio", la città- "Cattedrale", archetipo dello scranno di Pietro e immagine della città celeste che si irradia nel terri- torio immateriale dello spirito. Essa è "Mater Matrice", ossia è "Metropoli".

Metropoli è stata la Madre di un “Imperium sine fine” della Chiesa, ma è stata poi la nuova dimensione della città. Nel XIX secolo, questo termine si carica di differenti significati in quanto, con la diffusione dell'industrializzazione, si ampliano le relazioni verso territori altri, quelli materiali e quelli del sapere che promettono progresso e prosperità.

Tuttavia, al suo interno avviene un processo degenerativo prodotto dalle grandi conurbazioni che destabilizzano antichi e nuovi siti. La città allora non si rappresenta più. Subentra un impreveduto uso di uno spazio desituato, ripetitivo, indifferente. È l'inverso della città-Metropoli; è la “grande città” che dilaga senza più forma e senza più territorio.

L'attuale diffondersi delle relazioni informatiche hanno contribuito a scardinare le ragioni dell'esistenza del luogo. È l'ultima avventura della città i cui luoghi sono divenuti volatili e i territori non sono più contigui, si amplia l'area del nomadismo tecnologico via etere e via terrestre con efficienti fasci infrastrutturali per un trasporto sempre più velocizzato. Si sperimenta concretamente la quarta e altre dimensioni oppure, noi stessi siamo già esseri fatti di spazio-tempo che fluttuano in questa rete di relazioni, come ci assicura la scienza più aggiornata?

È la civiltà della post-Metropoli, secondo un'idea che si è venuta ad affermare in modo simmetrico al post-industrialismo. C'è una correlazione tra queste due realtà? In una siffatta idea dello spazio urbano, in seguito alla destituzione dei suoi luoghi, in questa ubiquità in cui ci trascina il “metaverso”, è possibile la vita in uno spazio nel quale non ci si può più orientare? Oppure, in questo distacco da una terra che suscita spaesamento e inquietudine, si possono trovare tracce di un passato che virtualmente riposizionano, su un territorio riconquistato, attuali e inediti luoghi?

Le argomentazioni che pongono interrogativi sulla scomparsa della città o al contrario, su una sua possibile rifondazione, indicano un itinerario che ci può allora condurre a una riflessione sulla cultura della città, dopo che ci

siamo resi immuni dalle seduzioni facili di una diffusa tecnologia o dalle ammonizioni prometeiche che prevedono dolorosi destini. Si potrebbe asserire invece che questa condizione di crisi della città, sollevi stati diversi di coscienza che stimolano momenti rigenerativi, non tali da giustificare una sua definitiva estinzione. La Città-Metropoli contemporanea può percorrere ancora un itinerario che al momento appare incerto, contraddittorio, anche incompiuto nel mostrare la sua vera anima, a volte occultata o sottaciuta, ma che in questa parte del mondo costituisce quel filo mai interrotto tra oriente e occidente.

Ringrazio gli amici Paolo Baldeschi e Gilberto Pierazzuoli delle annotazioni, in merito alle prime bozze, che mi hanno stimolato a modificare e ad approfondire alcuni argomenti di questo scritto. Un contributo è stato anche quello di Roberto Budini Gattai, col quale ho condiviso pensieri e riflessioni fin dal lungo periodo dell'insegnamento universitario.

Terre del transito e territori

Della libera razionalità sociale caratteristica dell'Occidente, scrive Enzo Paci nella prefazione al volume *“La Città”* di Max Weber, la città è il simbolo più alto. *“Creata da una libera associazione umana, sorta per reazione all'assolutismo, in lotta perpetua contro la tirannia ricorrente e contro la barbarie... la città è una forza che ha saputo porre un rapporto armonico-razionale tra il centro artigiano-industriale e la campagna, tra l'autonomia e l'accentramento, tra la rappresentanza diretta dell'associazione cittadina e gli organi rappresentativi delle unità più complesse degli Stati e delle Nazioni”*.

La fiducia nella forza creatrice e spirituale degli uomini si oppone alla tirannide e ricompone armonicamente e razionalmente le parti della città nel quadro delle costituzioni nazionali e sovra-nazionali. È l'aspirazione messianica dell'utopia dei grandi imperi che ha fatto da sfondo alla costruzione dell'Europa e ha attraversato il mondo moderno dove l'etica calvinista è stata predestinata a dare forma urbis allo *“spirito del capitalismo”*.

Secondo Weber, la città d'oltralpe ha rappresentato, fin dal medioevo, la purezza etica del pensiero calvinista. Essa ha guidato la *“razionalità”* nella ripartizione del lavoro secondo le norme statutarie corporative e *“l'armonia”* nel rapporto tra città e campagna che trova nel mercatale cittadino il luogo dello scambio e dell'affermarsi della borghesia mercantile.

La città occidentale e in particolare quella germanica, per Weber ha dunque il primato in quanto *“unione di cittadini”* soggetti a una legislazione comune, a differenza della città italica di età comunale, istituita dal convenire in un rapporto conflittuale tra il clero, la nobiltà e il popolo. La città orientale e in particolare nell'Islam, si afferma invece come luogo mistico che raccorda

il microcosmo con il macrocosmo. Coloro che abitano la città e coloro che sono dediti al nomadismo condividono l'unico culto, sotto il quale si accorcano le tribù dei fratelli dell'Islam. Le diverse culture che hanno dato luogo alle città dell'Europa centro-occidentale e lungo l'arco del Mediterraneo, al di là delle specifiche realtà territoriali, si possono esemplificare in tre origini che hanno dato forma a morfologie distinte. Le città del centro europeo hanno avuto esito riunendo popolazioni di varie provenienze. Alcune vivevano in borghi derivati da insediamenti coloniali romani, altre in accampamenti nelle selve, dalla Brisgovia ai Carpazi, o riuniti in prossimità dei primi monasteri e delle fortezze sotto la protezione di Aquisgrana. Ma la vera istituzione del diritto pubblico della città è iniziata tra il XII e il XIV secolo e ha privilegiato i suoi siti sui principali fiumi navigabili. Le due rive erano collegate con un ponte di legno, poi in pietra, e su una delle sue sponde era insediato il Centro più antico della città (Alt Mitte) che riuniva la Cattedrale, il castello e il Mercatale. In seguito allo sviluppo del commercio, garantito dalla navigazione per via fluviale, i principali edifici pubblici accolgono la sede delle corporazioni e del Palazzo del Governo dove ha funzioni il Magistrato di ciascun "Principato" che codifica la legge Imperiale. Questi luoghi centrali della città ricordano il reticolo delle vie fino alle Porte della cinta muraria. Su questo assetto viario si strutturano a corona le abitazioni; da quelle dei commercianti e artigiani delle zone centrali, il corpo urbano degrada a quegli edifici che hanno carattere di semiruralità e alcune volte ai monasteri che avevano intrapreso vere e proprie attività economiche in notevoli estensioni territoriali.

La città italica dell'arco mediterraneo, molto più antica, ha origine dalla campagna dove le popolazioni hanno sovente migrato dalle "terre delle acque", che occupavano la regione delle valli del Po, si sono stanziate in luoghi appenninici più favorevoli alla vita rurale e nelle terre che degradavano fino al mare Tirreno. Qui hanno fondato le città adempiendo ai riti previsti dalla geomanzia: l'esplorazione dei segni nelle interiora degli animali, il

volò degli uccelli e quant'altro abbia indicato la qualità della terra. In epoca etrusca sono stati privilegiati i crinali montani e collinari e in epoca romana sono le zone di pianura a costituire un sito adatto alla divisione delle terre in centurie e alla fondazione delle città.

Dall'alto medioevo fino al XIV secolo, la cinta muraria, oltre alla difesa militare, aveva il compito di distinguere la popolazione cittadina composta dalla classe nobiliare, dai mercanti, artigiani e dal clero, da quella borghigiana che non aveva diritto di cittadinanza e restava insediata fuori le mura in prossimità delle Porte. Nel Centro Città, il Palazzo comunale, con la torre campanaria e la scala che conduce alla sala dell'Assemblea e il Palazzo del Popolo affacciano sulle due piazze comunicanti: la “*platea comunitatis*” e la piazza del mercato. Il Duomo, nel perenne conflitto tra i canonici della città e il vescovo che era di nomina imperiale ed estendeva i propri domini nel territorio della diocesi, è situato invece ai margini esterni delle mura.

Similmente alle linee ideali che congiungono le stelle, le città islamiche fanno parte invece di una costellazione puntiforme di città collegate dalle strade carovaniere tra le quali quelle del pellegrinaggio sono idealmente convergenti con la Ka'ba (la pietra nera) alla Mecca.

Ricordando la distinzione che propone Heidegger tra abitare e alloggiare, nella città islamica si abitano gli spazi della Moschea, il grande cortile delle abluzioni cinto dal porticato, la Madrasa, i Bagni pubblici, la strada del Suq, e si alloggia nella dimora i cui ambienti compongono una labirintica aggregazione di spazi sempre variabili e in divenire. Le diverse forme della città, come si è visto, sono dunque lo spettro virtuale che unisce nel presente un'immagine simultanea nei segni delle sue origini, frammenti di storia da cui scopriamo la dimensione di una realtà che è rispecchiamento dei movimenti verso le libertà, le manifestazioni culturali e le egemonie economiche. La città riflette anche i grandi conflitti della storia e il suo raggiungimento è stato il risultato di infinite sofferenze; ha rappresentato il luogo delle distruzioni, ma anche del suo risorgere nelle costituzioni.

È opportuno allora cercare nei principi della città quel filo, sempre discontinuo nei salti della storia, che congiunge la consapevolezza del passato alla comprensione del presente. Alle origini la città, dalla sua fondazione alle forme di dominio che ha esercitato sulle grandi estensioni delle terre e del mare, suoi territori, si è appoggiata alle strade di lunga percorrenza favorita dai traffici commerciali che, oltre alle merci, sono stati il veicolo di contatto tra i popoli e di trasmissione delle civiltà. La barbarie (che non è il vandalismo), si è spesso sovrapposta alla civiltà preesistente, si è inserita nella sua crisi latente e si è posta come diversità rigeneratrice; un innesto dal quale è nata una nuova visione del mondo e ha sempre affermato un'altra città. Si pensi, ad esempio, ai conflitti che nell'antichità hanno messo a confronto le tribù nomadi con le comunità già radicate nelle loro terre e le lotte per ricondurre le prime a divenire stanziali.

Alcuni interpreti dei miti, osservati nella civiltà dell'antica Grecia, hanno avanzato l'ipotesi che le rappresentazioni del mito, come la lotta degli uomini contro i centauri, figure semi- animali raffigurate nelle sculture che hanno adornato i frontoni e le metope dei templi, fossero generate dalla volontà di illustrare il percorso di riconversione di uomini dediti al nomadismo. Un passaggio dalla condizione di barbarie a quella di civiltà. Ma ciò che solitamente è sottaciuto è la necessità di ricondurre gli individui nella schiavitù e disporre di uomini da ancorare nelle attività allo scopo del produrre. In ogni guerra, i vincitori hanno tratto vantaggio, oltre che dal saccheggio dei beni materiali e immateriali, da questa risorsa umana e intellettuale alla quale fu riconosciuto un valore, non il disprezzo per il vinto. Le donne della Caria, nel dover sopportare il peso della loro schiavitù, furono immortalate per la loro fierezza e dignità e sono state rappresentate nel tragico intento di sorreggere il carico della trabeazione nella loggia dell'Eretteo sull'Acropoli ateniese.

Ogni conflitto, aprendo nuove vie di scambio mercantile tra i continenti e le terre d'oltre- mare, ha anche dischiuso nell'area mediterranea ed egea,

un confronto di civiltà tra oriente e occidente.

Nel Medio Oriente arabo ad esempio, le comunità nomadi beduine hanno stretto un'alleanza con gli abitanti della città perché, sotto la loro guida, i mercanti potevano attraversare il deserto. Così, le città carovaniere sono state costruite per offrire la sosta e garantire gli scambi lungo i grandi itinerari per l'oriente, al confine con la sterminata distesa di un territorio altro: il deserto.

Questi movimenti hanno trasformato le terre in territori. Anche il mare, come il deserto sono divenuti territori, ma ci sono anche territori che si sono dissolti e sono tornati alla condizione originaria di essere una terra. Un saggio intitolato “*Geofilosofia*” di Gilles Deleuze e Felix Guattari, riportato sulla rivista “*Millepiani*” n°1993, spiega tale processo secondo una dialettica dove alla terra è assegnata la condizione oggettiva e il territorio è invece la componente soggettiva. Infatti per territorio è stato sempre inteso l'esercizio di dominio della politica degli uomini sulla terra, ma questo ha anche comportato un processo contrario, una deterritorializzazione, un movimento dal territorio alla terra, ossia un abbandono dalla condizione di essere territorio affinché la terra torni alla sua oggettualità originaria. Diciamo che, alle origini, è la città a essere il “*territorio della campagna*”, in quanto dominio dei demi di campagna su un suolo che, fino al momento della fondazione della città, è una terra estranea. Ma in epoche successive è stata la città a deterritorializzarsi per riterritorializzare altre terre altrove, non solo nelle terre ad essa contigue della campagna, ma anche in terre lontane, oltremare, come le terre coloniali.

I bacini del Mediterraneo e dell'Egeo sono stati teatro di grandi conflitti di stirpi e di civiltà. L'invasione dorica del Peloponneso ha dato luogo al collasso della civiltà minoico- micenea, ma ha spinto molte comunità greche a rilocalizzarsi sulle coste dell'Anatolia. In una prima colonizzazione, le popolazioni provenienti dall'Attica e dal Peloponneso si stabilirono in un territorio che Erodoto descrive come una regione della Ionia dal miglior clima

di tutto il mondo conosciuto, tra i fiumi Ermo e Meandro e qui furono fondate le città di Chio, Smirne, Efeso, le cui fortune erano dovute non solo alla lavorazione del ferro e dell'oro, stimolata anche dalle risorse minerarie della vicina Frigia, ma soprattutto ai traffici con l'oriente. Una seconda colonizzazione dei Dori si è poi spinta ad occupare la Caria rielaborando, con l'impianto urbanistico di Ippodamo, l'antica città di Mileto. Fu un "modello urbano" che si diffuse in tutte le colonie e venne dichiarato "metropoli-colonia". Poi si spinsero più a sud dove vennero costruiti il santuario di Didyma e la città di Cnido.

Con l'occupazione persiana di Ciro il Grande, nel VI sec. a.C. molte popolazioni del Peloponneso si trasferirono nella Tracia, altre presero il mare per riparare in Sicilia.

Così ebbe inizio la "colonizzazione" della Magna Grecia. Ma nella frammentarietà di territori e di popoli, che tuttavia si riconoscevano in una comune origine greca nell'intento di giungere al superamento delle forme culturali arcaiche e dei vincoli giuridico-religiosi, queste moltitudini vennero a costituire un'unità nello spirito di un popolo. In tale alleanza di tipo federale, le città delle colonie mantennero i legami, nel culto degli dei, con le città-madri o "metropoli" di provenienza. Mileto era accomunata a Sparta e ad Atene per il culto della dea Athena e Didyma era con Delfi nel culto di Apollo. Una "egemonia" culturale e religiosa della civiltà "Ellenica" si diffuse anche per le imprese militari di Alessandro Magno nelle coste del nord-Africa fino alla Mesopotamia. Al di là delle divisioni degli stati, le polis continuarono a mostrare l'appartenenza ad una forma di pensiero che ormai manifestava un'extra-territorialità nelle arti, nella filosofia e nella politica. Di fatto, a causa di questa dimensione etica e spirituale che ha contaminato anche le popolazioni barbare occupanti, non è stato mai possibile identificare l'Ellenismo in una delimitazione territoriale. La sua universalità non aveva confini.

La supremazia sul mare fu favorita non solo dall'attitudine marinara di que-

ste popolazioni, alle quali la navigazione è sempre stata congeniale, ma anche dalla caratteristica topografica di una costa frastagliata che garantiva approdi sicuri in porti naturali. Proprio da questi porti della Ionia e della Caria, da Lesbo a Efeso, mossero le prime migrazioni verso le terre della Magna Grecia e della Fenicia, bagnate dal Mediterraneo. Dove la costa è sabbiosa o paludosa, come a Byblos, Tyros, Sidone e Cartagine, documenta Mario Coppa in *“Dalle origini all'ellenismo”*, il mare è stato portato nell'entroterra, realizzando così un doppio porto con darsene comunicanti. Ancora oggi è possibile ritrovare il modello dell'impianto portuale antico solitamente costituito da un porto militare di forma circolare e da quello commerciale che ha la darsena di forma rettangolare.

Esodi.

In questa fascia nord africana e dell'Asia minore, dall'Egitto alla Mesopotamia, si possono seguire gli itinerari e le tappe che hanno segnato gli esodi del popolo d'Israele: dalla fuga dall'Egitto, alla permanenza nel deserto nel Sinai, fino alle deportazioni in Assiria e a Babilonia.

Gli studi sui movimenti della popolazione ebraica hanno cercato di mettere a confronto le narrazioni dei libri profetici dell'Antico Testamento con i ritrovamenti archeologici in Egitto. Abbiamo notizia di uno stanziamento di popolazioni provenienti dalla terra di Canaan guidati da Giuseppe, figlio di Giacobbe. Divenuto Governatore del Faraone (*forse Thutmose I, XV sec. A.C.*), riconoscimento dovuto al fatto di aver profetizzato la carestia, Giuseppe fonda una prima città, Avaris sul delta del Nilo. È a lui che viene attribuita anche la costruzione di un canale scolmatore delle acque del Nilo e altre opere idrauliche capaci di regolare il flusso delle piene al fine di fertilizzare le terre messe a coltura.

Delle popolazioni israelite miste a quelle semite, nei ritrovamenti archeologici, non abbiamo più traccia, sembra abbiano abbandonato l'Egitto. Li ritroviamo invece nel Sinai, intorno al XIV secolo a.C. nel racconto dell'Esodo dopo il noto passaggio del Mar Rosso e successivamente, sotto la guida di Giosuè, in terra di Canaan e nella valle del Giordano, alla conquista della Terra Promessa.

Il cielo, per le comunità nomadi del deserto, è stato come un libro dei segni che orientava lungo le vie del cammino, ma un altro libro è apparso dal cielo per orientare la vita morale degli uomini. È la *Torah* che raccoglie, nei libri ebraici, i precetti dettati da Dio a Mosè sul monte Sinai. Questi trattano la

Legge, trasmessa oralmente durante la permanenza nel deserto, che inizia dalla creazione mediante la parola, il *logos*, dove si dice delle origini del mondo e dell'Esodo dall'Egitto alla Terra Promessa. I precetti verranno trascritti nei libri conservati nell'Arca Santa e in seguito riposti negli armadi del Tempio. Tra i vari precetti si trovano le indicazioni per la costruzione del “*Tabernacolo*”, una dimora divina trasportabile (tenda dell'incontro o santuario) che ospita l'Arca dell'Alleanza, il candelabro dai sette bracci e il tavolo del pane. Un altro capitolo tratta l'insieme delle regole che costituiscono l'atto giuridico affinché avvenga la trasformazione di una società errante in un'altra stanziale. È il *Codice Deuteronomio* che raccoglie i dettami al fine di regolare la vita sedentaria, in seguito all'aver stabilito le proprie radici nelle nuove terre.

Dopo aver sostato nel deserto, la caduta di Gerico è il segno decisivo della conquista senza spargimento di sangue e fu la prima città, poi seguirono le altre nella terra di Canaan. Le mura della città di Gerico crollarono ed essa venne data alle fiamme, dopo che gli israeliti percorsero per sette giorni il pomeriggio della città in senso antiorario, com'era nella tradizione medio-orientale che annunciava la distruzione delle città.

In seguito alla divisione delle terre conquistate e distribuite alle tribù d'Israele, si apre l'epoca dei grandi re: Saul, David e Salomone.

Il Tempio di Salomone rappresenterà la riconversione del Tabernacolo nella sua nuova esistenza stanziale. Esso è sinonimo della città celeste e prende forma da una riflessione “*cosmologica*” da cui desumere le misure che danno forma al recinto sacro, il “*témenos*”; atteso con ardore dalle popolazioni Israelite ed è il segno dell'atteso radicamento. Dopo l'esperienza del deserto, queste popolazioni vivono ora nei villaggi della valle del Giordano. Gerusalemme incarna l'idea archetipa di una città santa che non occupa uno spazio fisico, è immateriale e impressa nell'interiorità dell'anima. La Gerusalemme celeste, di cui si parla nelle scritture testamentarie, ha forma qua-

drata, cinta di mura con dodici porte come le dodici tribù dei figli di Israele e, a questa simbologia dei numeri, la cristianità ha introdotto i dodici basamenti sopra i quali sono raffigurati i dodici apostoli dell'Agnello.

Al centro della città sta il trono divino. Secondo la profezia, dice Agostino, fu adempiuta l'edificazione del Tempio di Salomone nella Gerusalemme terrena come era configurato nella città celeste. L'immagine del Tempio è un archetipo che ha continuato, nella cristianità, a essere raffigurato nei cibori e negli ostensori della liturgia ambrosiana. Infatti l'*Imago Templi* è associato alla rappresentazione della Sapienza.

Ma nel VI secolo a.C. dice Isaia nella Bibbia (3,4), per l'anarchia venutasi a creare negli stati di Israele e di Giudea avendo essi trasgredito alle leggi del Signore, in quanto avevano ceduto all'idolatria delle nazioni confinanti, furono facile preda delle invasioni mesopotamiche, che inflissero devastazioni nelle città e distrussero il Tempio di Salomone. Veniva dunque a cadere il simbolo immanente della *città-tempio*, ma non quello spirituale interiorizzato nel popolo ebraico e che pur nella diaspora, univa gli individui in un sol popolo. Con il ritorno nella terra di origine nel 520 a.C. si avvia la ricostruzione di Gerusalemme e del secondo Tempio, di cui parla dettagliatamente il profeta Ezechiele.

È qui, nella terra di Canaan, che avviene l'incontro tra la cultura greca e quella giudaica. Due secoli dopo il ritorno dall'esilio in Assiria e da quello a Babilonia, la cultura ebraica intraprese un confronto con la cultura ellenistica. Già da tempo i filosofi ionici avevano abbandonato la mitologia della religione, riflettendo piuttosto su una spiegazione epistemologica del mondo e sull'interpretazione del *logos* come ragione seminale e principio generativo. Nella biblioteca di Alessandria i saggi dell'ebraismo trovarono il riconoscimento necessario del *logos* della Sapienza divina tramandata dai profeti. Qui fu dato inizio alla traduzione dell'Antico Testamento dall'ebraico nella lingua greca. La scrittura raccoglie le trattazioni della tradizione orale e si compie il passaggio dal racconto storiografico

alla coscienza storica, sulla base dei grandi eventi e delle leggi divine descritti dai profeti.

Negli antichi racconti tramandati oralmente e nella liturgia, la memoria si rende attiva, attuale, sostiene Yerushalmi in “*Storia ebraica e memoria ebraica*”, ma assolutamente contraria alla narrazione storica. Il *Talmud babilonese* che è studio, insegnamento, legge divina, comportamenti di vita, raccoglie le dispute avvenute nelle Accademie di Babilonia per ben due secoli (II e III sec. d.C.). Il Talmud non ha un termine, è un libro aperto che prosegue nei tempi successivi nell'attesa di un Messia che prometta pace e prosperità.

Ogni sapiente discute con altri sui diversi argomenti anche se avvenuti in epoche diverse; fra questi non c'è successione temporale, ma solo memoria che si attualizza e decide sugli eventi del presente.

Eppure, nel suo carattere a-storico, il popolo di Israele nella diaspora ha intrapreso contatti con altre civiltà, è stato il tramite tra Oriente e Occidente. Esso è entrato nelle pieghe del culto degli dei, senza cedere all'idolatria (*Daniele 3,34*) e si è reso necessario nell'interpretazione dei resoconti dell'universo ellenistico alessandrino fin dall'inizio del IV sec a.C. L'ebraismo doveva aderire a quella condizione per tutelare l'esistenza di un popolo nell'area mediterranea e nell'oriente mesopotamico fino alla rivolta contro Roma che costò la dispersione definitiva del suo popolo.

Il Tempio nell'immaginale

Il santo Tabernacolo, che per gli ebrei era la tenda della fratellanza trasportata nelle varie peregrinazioni nel deserto, è l'immagine riflessa del Tempio celeste e al tempo stesso è raffigurazione della città nella sua dimensione cosmica. In seguito alla distruzione del tempio di Salomone, scrive Henry Corbin, i teosofi mistici si sono accordati sul carattere visionario che dovrà avere il Nuovo Tempio. L'Imago Templi, sia nelle scritture coraniche che in quelle giudaiche, sta a indicare Gerusalemme come Tempio celeste. Nell'atto della ricostruzione, Corbin individua l'esperienza spirituale in quel mondo intermedio tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile, tra l'invisibile e il visibile, che viene indicato come piano dell'Immaginale. Diversamente dall'immaginazione passiva che raffigura ciò che è istintuale e percepito con i sensi, esiste una immaginazione attiva che può anch'essa cadere in tutti i deliri e costruzioni mostruose dell'immaginario, “ma l'immaginazione attiva può mettersi al servizio dell'intelletto, comune ai filosofi e ai profeti nello sforzo di liberare il pensiero interiore... affinché l'oggetto percepito a livello dell'immaginale si rifletta nello specchio del sensorum e si traduca in percezione visionaria...” di un'immagine metafisica. La Sophia, scrive Henry Corbin in *“L'Immagine del Tempio”*, Dio la fece abitare nella confluenza del mondo delle Idee intelligibili, col mondo degli oggetti sensibili. Con tutto ciò che, inanimato, diventa vivo.

In questo contesto delineato dal misticismo, Agostino costruisce un concetto di società come vincolo sociale e *Comunione* razionale. È lo stesso impulso che va alla sorgente della creatività delle arti, della filosofia e della politica. Non è dunque il fine utilitario che unisce gli uomini, come è stato perseguito nelle società mercantili del Medioevo, in quella lunga stagione

che è stata teatro di grandi dissidi. La città è stata lotta tra l'ortodossia e le eresie, luogo di soprusi, delle divisioni tra coloro che possedevano il diritto di cittadinanza all'interno delle mura e i borghigiani.

Le antiche Cattedrali, incarnando la dimensione del mondo spirituale, hanno trovato radici terrene in un luogo ai margini della città e aperte al territorio della Diocesi e al mondo. Qui la comunità dei canonici interpretava i dettami giuridici della Chiesa, in una visione nella quale la "*firmitas*", la saldezza politica, sosteneva la concordia tra gli uomini in un sentimento di etica e di fratellanza che mirava a una rifondazione della città terrena come materializzazione della città celeste. Ma questa visione terrena non si ferma alla città e alle nazioni perché il suo fine è l'universalità. La missione della Chiesa, che si oppone alle differenze etniche e agli egoismi tra condizioni sociali, guarda invece alla vera città che avrà esito solo nell'unità fra gli uomini mediante la comunione dello spirito di cui il conseguimento del diritto, costituisce il fondamento dell'organizzazione dello Stato.

La repubblica, quella che per Agostino sta nell'anima degli uomini, è in quello stato intermedio che avrà compimento solo alla fine dei tempi. Così, anche la Chiesa, che è specchio della città di Dio, nel suo essere incompiuta, interiorizza questa condizione escatologica. La sua transizione, dal mondo spirituale al mondo umano, distingue le due esistenze spaziali: la Città con i suoi confini territoriali e la città-Chiesa che estende la sua autorità fino ai confini della "*orbis terrae*". L'essere luogo di confine, soglia tra città e territorio marino, in molte città del Mediterraneo hanno trovato luogo le antiche Cattedrali corredate da un intorno di edifici liturgici e per gli affari amministrativi dell'Episcopio che rappresentano una "cittadella" della cristianità. A Venezia la chiesa di San Marco con la piazza e la residenza dei Dogi, affacciano sul bacino dove si dividono il Canal Grande (canale urbano) e il Canale della Giudecca (ad uso degli approdi). A Trani, la Cattedrale dedicata alla Beata Maria Assunta è prospiciente al porto e a Marsiglia, il Duomo di Santa Maria Maggiore affacciato sul vecchio porto, è popolato da

viaggiatori di diversi paesi e confessioni da farlo sembrare, scrive Benjamin in *“Immagini di città”*, una stazione marittima. E così a Genova anche l'antico Duomo di San Siro, del VI secolo, è situato tra la Lanterna e le mura della “Civitas”, oppure a Pisa, sulle rive del fiume Auser, prima della sua confluenza in Arno dove stava uno degli antichi Porti, è insediata la cittadella del Duomo col titolo di “ Ecclesia beate Marie Virginis” del XII secolo, costruito sulle rovine di un'altra chiesa dedicata a Santa Reparata esterna alle mura di epoca romana.

Nel trascendere la città e nella dimensione trans-territoriale, dove si effettua l'esercizio del potere pastorale e l'impartizione dei sacramenti, la Chiesa-Cattedrale, come è detto nei codici giustinianeï, è anche “Mater Civitas” o “Mater Matrice”, ossia è già “Metropolis”.

Il principio della città

L'antichità pre-ellenistica dell'antica Grecia, aspirando al raggiungimento di un evento che garantiva nuove alleanze negli scambi commerciali, dà principio alla "Città". Questo ha significato un grande movimento, non solo nel superamento delle barriere naturali che isolavano le comunità fra irte montagne e ampie braccia di mare, ma anche un mutamento politico delle genti di campagna fino ad allora serrate entro le mura dei numerosi villaggi a contatto con la dimora della famiglia del patriarca nel Palazzo-Tempio.

Il Tempio è l'evoluzione del più antico "*megaron*" che, da essere luogo della riunione e delle pratiche sacrificali alle divinità protettrici della famiglia, diviene luogo eletto di una divinità che appartiene ad una stirpe o ad una fratria. L'anelito per l'acquisizione di un'idea di libertà ancora sconosciuta sul piano ideologico e culturale, ma che sarebbe stata elaborata lungo un arduo percorso, avrebbe portato nelle epoche successive, all'estensione di un diritto universale a tutti i cittadini liberi. La libertà e la concordia identificano un valore fondante: il principio della "città". Ciò, spingeva le popolazioni ad uscire dal dominio tribale del *pater familias*, dove egli è il sovrano, re-sacerdote e che governa una comunità non necessariamente consanguinea costituitasi come unità etnica, culturale e linguistica. Dalle tribù si passò alla città. Fustel de Coulanges in "*La Città Antica*", indaga l'evoluzione fino all'età classica attraverso le forme religiose e liturgiche.

All'inizio la città era una federazione, un insieme di alcune comunità di campagna, una folla di piccoli culti dove i *Demi* sono unità territoriali di villaggio. Successivamente, con "*demos*" si vuol designare anche i rappresentanti preposti a stabilire un rapporto tra distretto di campagna e l'autorità centrale del Palazzo. Unitamente ad altre comunità dedite al

nomadismo, finirono per riconoscersi in un sito esterno; prima sotto l'olmo, che indicava il luogo dell'Assemblea degli anziani e poi, in quel luogo deputato dell'Agorà e dell'Areopago sotto la protezione delle divinità dell'Acropoli. È la nascita della "polis". Qui nasce un principio di democrazia che dà forma ai propri valori in un luogo esterno agli oikos di campagna e aggrega moltitudini di uomini in quel vuoto generatore sul quale si tracciano i fondamenti della città. Inizialmente essa è senza cinta muraria. Essendo generata dall'emanazione di una prima e parziale forma di diritto pubblico separato da quello privato, che nella tradizione arcaica era stato praticato nella forma della legge degli dei, riguardava ora gli interessi delle comunità di origine tribale e dal dominio esercitato dai demi sulla città. Così che questo luogo iniziale, non doveva difendersi da alcunché. Si dice che Sparta, costituitasi nella forma del sinecismo, in seguito al convenire di molteplici etnie, costruì le mura molto tempo dopo la sua prima fondazione. Ad Atene, in quel tempo chiamata Cecropia, in età micenea aveva sede sull'Acropoli un Palazzo già dal XII secolo a.C. e nella pianura coltivata, entro i confini del distretto, erano insediate le 12 comunità dell'Attica. Ma all'interno del recinto, che comprendeva l'Agorà del VII secolo, questo luogo privilegiato di Atene era ancora disabitato. Dai ritrovamenti archeologici l'area intorno all'Agorà era perimetrata da una palizzata lignea di forma circolare che chiudeva al suo interno i tre siti istituzionali e religiosi annessi all'Agorà: l'Acropoli, l'Areopago e il Bouleuterion, che è il luogo dell'assemblea. In tale circostanza, la città si costituiva come un territorio istituito dalla campagna in quanto la campagna, essendo il centro della storia, esercitava attraverso i demi un dominio sulla città e da qui si avviava il processo di ruralizzazione della città.

È fra il VII e il VI sec. a.C. che la città verrà abitata e composta da tribù che nominano i magistrati dell'Areopago (gli Arconti). Inizia un processo di istituzionalizzazione della democrazia con le riforme di Solone e poi di Clistene, non senza conflitti tra le forze in gioco: l'"hybris", ovvero le forze della dis-

soluzione, e l'armonia della “*polis*”. In seguito ai privilegi accordati alle tribù gentilizie, alle “*gens*” e ai “*demos*”, i distretti di campagna verranno riterritorializzati perché ora è la città che vi eserciterà il suo dominio. Nel tempo di Pericle le mura di Atene saranno estese fino al Pireo.

La città non è un'assemblea d'individui, sostiene Fustel De Coulanges, essa è “*una confederazione di parecchi gruppi che si erano già costituiti prima della sua fondazione...ogni ateniese fa parte di quattro società distinte: è membro di una famiglia, d'una fratria, d'una tribù e d'una città*”. Egli non fa parte, come oggi ciascuno appartiene a una famiglia, a un comune e a una provincia nello stesso tempo, ma progressivamente; dalla nascita è parte della famiglia e poi accede alla fratria, alla tribù e infine all'età di diciotto anni è ammesso, con giuramento, alla città.

Con la crisi della *politeia*, l'individualismo e la tirannide, che si appellano al modello oligarchico diffusosi a Sparta, finiscono per minacciare la democrazia ateniese, ma tuttavia, come dimostra il breve governo di Pisistrato (VII sec.) non mettono in crisi lo sviluppo della cultura. Tuttaltro, Atene diverrà un centro propulsore della filosofia e dell'arte.

Le città della Grecia antica, nel loro isolamento, già dall'VIII secolo, avevano tentato un movimento di unificazione politica panellenica col deputare la città di Olimpia quale luogo esterno, privilegiato e neutrale. Come era avvenuto all'origine della città, tale evento, non costituiva una volontà nell'idea di istituire un “*imperium*” di unità nazionale, ma un diverso territorio, un campo neutro, un luogo offerto al culto di Zeus che rappresentava il *pater* spirituale di tutti i greci e nel cui culto erano convenute le polis a margine appunto dei giochi olimpici.

Nell'atto di fondazione della città nell'antichità arcaica, la “*geomanzia*” ha un'importante significato divinatorio. Il movimento di popolazioni, che dalle terre di origine compiono questo cammino di civiltà, è finaliz-

zato a deputare un sito per dare forma simbolica al cominciamento della città. Presso le popolazioni italiche preromane l'atto fondativo è il *Mundus*; la fossa dove viene riposta la terra dei padri di origine insieme ai simboli della fertilità. Un ampio circuito di mura ciclopiche perimetra i luoghi abitati insieme a vaste estensioni di terre coltivate.

Roma inizia la sua storia proprio con questo rito che prevede l'escavazione del *mundus* (pare ritrovato presso il Palatino) e l'inviolabile *fossato pomeriale* di forma quadrata e tracciato dall'aratro secondo un percorso rituale compiuto in senso orario.

Ma, a differenza delle città-stato etrusche, costituite sulla base di etnie, governate da un Lucumone con funzioni di magistrato e dove sussiste il privilegio della casta sacerdotale che ha sede nell'Arce, a Roma confluiscono invece popolazioni provenienti dalle comunità dei dintorni e dai territori lontani. Queste moltitudini, dai linguaggi, religioni e culture diverse, trovano nella città le ragioni per un loro insediarsi e costituiscono la condizione per dare vita alla “*Civitas*” romana. Si fa avanti una nuova visione di città che darà esito alle sue fortune nella conquista dei territori e nel contempo andrà a decretare la dissoluzione delle città Etrusche, ancora chiuse nella loro dimensione etnica e tribale. Ciò spiega in modo emblematico ad esempio, i diversi destini tra due città così vicine come Fiesole e Firenze che descrivo nel libro: “*Firenze, lungo i sentieri dell'immaginario*” 2017. Per dare attuazione a questa idea della Civitas romana, al fine di tenere insieme la molteplicità dei soggetti, si dovette costruire un impianto giuridico che contemplava il diritto di acquisizione della cittadinanza. Distinta dal significato di “*urbs*”, inteso come il complesso degli edifici, delle strade e degli acquedotti dentro il Pomerio, ossia la città di pietra, si estende nella “*civitas*” il diritto di cittadinanza in seguito all'inurbamento della popolazione conseguente alla conquista di nuove terre. Alla Civitas convengono i cittadini *Liberi* di diverse provenienze ed etnie, coloro che hanno concordato di sottoporsi e di osservare le leggi dello Stato romano, le gens, gli stranieri ospiti

senza diritti politici e gli schiavi. Roma, allargando i suoi confini, dal suburbio del Campo Marzio all'annessione dei territori conquistati, assume ora una dimensione extra-territoriale.

Il diritto di cittadinanza.

La vicenda dell'Apostolo Paolo è significativa del doppio status tra l'essere originario di un'altra città dell'Impero, e l'appartenenza alla cittadinanza romana. Paolo, nato a Tarso in Cilicia, sfuggì alla flagellazione come dice Santo Mazzarino (*"L'Impero romano"* 1976, p.

173) perché la cittadinanza romana costituiva un fatto giuridico di enorme importanza. Fino all'età repubblicana la cittadinanza era valutata in base alla lingua latina. In seguito, con l'estensione dell'Impero, si è andato a configurare un doppio *status*: una "*patria naturale*", determinata dal luogo di nascita che poteva essere il "*Municipium*" e l'appartenenza a una patria "*Civitas*" che è Roma. Antonio Palma, in un saggio sulla "*cittadinanza romana*", distingue l'*"origo"*, la madre patria, dalla cittadinanza giuridica o "*civitatis iuris*". Ma l'importanza di questo saggio sta nel titolo stesso: "*Civitas romana e civitas mundi*" poiché, il percorso che propone, approda al cosmopolitismo di una *civitas umana*, inaugurata dalle imprese di Adriano. Un processo "*civile*", proseguito anche da Marco Aurelio, che rende autonomia alle città periferiche dell'Impero in una prospettiva "*federalista*". Un processo che conduce a un'idea del Cosmo, come una immensa città governata dalla "*Ragione*", dove non c'è più periferia e tutto si universalizza. Sant'Agostino, nella "*De civitate Dei*" condividerà questa realizzazione di una *civitas umana* in una idea di *cosmopoli* dove la virtù è il mezzo per il conseguimento della felicità. Il principio della distinzione tra l'autorità della *civitas*, che nasce dall'ascendenza spirituale e la sovranità nell'esercizio di un potere, tiene unita un'opposizione tra un valore soggettivo che concerne anche un concetto di "*libero arbitrio*" e dall'altro, l'appartenenza a uno *status* giuridico. Se vogliamo osare una comparazione declinata dalla cultura

ellenistica alla romanità, possiamo dire con Nietzsche del *tragico* conflitto che si ingenera tra l'ebbrezza liberatoria del dionisiaco che, nella trasgressione, rivela l'opposizione alla bellezza apollinea della legge. In questo ascendente, si celebra l'identità nazionale e l'inclusione nella città. In un tale dissidio latente, la soggettività si libera dalle passioni, abbandona i particolarismi antropologici e di discendenza che generano discordia, tenendo invece in alto il mondo intelligibile. La conoscenza, che è la vera libertà, è quella parte dell'anima che non sa scegliere tra il bene e il male e non si orienta perché deve volgere lo sguardo all'Uno. Uno è verità *infinita*, trascende il mondo materiale e rimette in discussione il ruolo identitario della città, perché essa deve al contrario affermarsi in un'altra dimensione: quella extra sensibile. Per Plotino, che segue il suo maestro Plato, tale dimensione è il “*mondo intelligibile*”.

Per Agostino la città è invece la lotta tra due regni invisibili, interiorizzati nella coscienza umana: la *civitas Dei* e la *civitas terrena*. Un conflitto che si risolverà alla fine dei tempi. “*La Città celeste, mentre va pellegrina sulla terra attrae cittadini da tutte le nazioni e aduna una società di forestieri, che parlano tutte le lingue*”, diversi costumi, diverse leggi e istituzioni. “*Non si preoccupa delle diversità...ma persegue ogni mezzo*” (XIX-17) al conseguimento della pace terrena che riconduce alla pace celeste. Unica a essere considerata ordine razionale, creazione di *concordia* e da cui trarre, nel concordare appunto, l'osservanza della legge, la *sua vita di giustizia*. Ma Agostino vede nella *auctoritas* romana, in parte, un vincolo sociale e politico che tuttavia rende la “*respublica*” una costituzione incompiuta. L'urbis e la civitas giuridica romana ha un significato puramente amministrativo, diversamente dalla civitas cristiana che è etica politica e morale divina.

La sovranità politica dell'Impero, della “*potestas*” e l'autorità di esercizio del diritto *federativo* e *irenico*, che si propone come unificazione delle confessioni e del mondo civile, non può fare a meno delle divisioni degli uomini e

dell'opera di “...colui che s'innalza sopra ogni essere, chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel Tempio di Dio...” (2° Lettera ai Tessalonicesi di San Paolo). Questa è la città divisiva, dissolvente per il raggiungimento di una stasi che autorizza la tirannide. Ogni rivolgimento sociale, sempre insorgente nella città, è una forza in fieri, una *hybris* che si oppone alla neutralizzazione dei conflitti interni. È forza dissolvente che li sollecita, ma d'altra parte, è anche la fonte di rinnovamento delle forme costituzionali.

Il dispiegamento futuro della “*auctoritas*” appartiene alla sovranità del Signore e al fine escatologico dei suoi cittadini. Il “*katechon*”, di cui parla Cacciari, è il potere che frena e contiene; contrastando la forza dell'Anticristo, si pone come energia salvifica di ogni legge affinché non trionfi la “*anomia*” favorendo la venuta del Signore. Ma il *katechon* si identifica anche con l'Impero nella forza della legge. Il “*nomos*”, non solo è forza salvifica e pacificatrice, ma anche potenza di trasformazione della propria costituzione nel condurre i cittadini a oltrepassare i confini prestabiliti.

L'egemonia capitalista e i segni di un declino.

Gli avvenimenti che hanno portato moltitudini ad abitare le città nelle coste del Mediterraneo, hanno spinto le popolazioni a intensificare le rotte marittime e le comunicazioni terrestri tra oriente e occidente, lungo l'arco di quel mare che ha costituito il fondamento politico e culturale dell'Europa mediterranea. In questa terra antica medio-orientale, ciascuna città era caratterizzata dalla particolarità della sua mitica esistenza.

Angiolo Arioli, nel suo libro *“Le città mirabili”* 2003, ne argomenta diversi esemplari, sia nel passaggio dall'ellenismo alla cristianità e dall'ebraismo all'islamismo. Nella trattazione delle “città labirinto”, viene assegnata a Costantinopoli la memoria di Cnosso dalla doppia cerchia di mura e da un'unica via circolare che si avvita dalle porte verso il centro, senza incroci e deviazioni e rendeva difficile l'accesso all'area centrale dove sta la Reggia del sovrano. Alessandria si distingue invece per il suo Faro. Due geografi arabi, intorno al XII secolo, ne esplorarono i numerosi ambienti disposti in modo da formare un inestricabile labirinto. Le “città dei profeti”, ricordate nelle scritture coraniche, sono racconti tratti dal Talmud e in particolare vi si parla di Gerusalemme e del Tempio di Salomone. Isfahan ha la “forma di città” simile al serpente che, in questo luogo dell'Iran, atterrò precipitando dopo la cacciata dal Paradiso Terrestre, e per questo accidente si sono generate le sue vie tortuose; Damasco è invece tripartita tra il verde della vegetazione, le acque sotterranee e il bianco delle costruzioni. E poi ci sono le “città dei prodigi”, le “città e i congegni” come a Baghdad. Infine le “città molteplici” delle quali, Antiochia è replicata più volte nel tempo e, sopra una collina, Emesa è formata da un doppio livello di città: una sotterranea e l'altra emersa, sovrapposta alla prima e cinta da altissime mura.

Nella mente del viandante, come in quella degli eserciti, la fiaba scuote i de-

sideri di città trasfigurate, miraggi che rappresentano la meta agognata dopo giorni nel deserto, ma anche il potere della conquista e della sottomissione esercitata da una civiltà sull'altra. Tuttavia, le guerre di espansione dei popoli al fine di sottomettere altri territori per lo sfruttamento delle risorse naturali, o nel posizionarsi in territori strategici, sono incorsi in una duplice contraddizione. Da un lato, la “colonizzazione” doveva esercitare un dominio sui territori e sottomettere popolazioni la cui debolezza politica, che in quel tempo significava trasgredire le leggi divine, li aveva confinati nella marginalità. Il sovrapporsi di una civiltà ad un'altra, non ha cancellato le particolarità delle origini delle città, ma abbiamo visto anche, in ciascuna di esse, assemblare altre connotazioni corrispondenti alle fasi della sua esistenza. Alessandria, oltre ai caratteri della città del faro, ha incarnato anche quelli della città dei tesori, della città labirinto, e infine quelli delle città speculari che hanno replicato pezzi della loro decostruzione. Ma di questo suo carattere plurale, ne ha fatto una città di frontiera tra la terra e il mare. D'altro canto, la conquista materiale di nuove terre, si è posta dunque nella prospettiva di unificazione culturale e talvolta religiosa in grado di neutralizzare i conflitti tra le differenze. Ossia si è resa come necessaria una “egemonia”, nel senso gramsciano, non più come predominio, ma piuttosto come supremazia in grado di dare fondamento culturale a un popolo unito. Una civilizzazione che ha uniformato nell'impianto istituzionale, i contenuti etici, filosofici e religiosi. Così, la democrazia ateniese, sebbene nelle fasi alterne con le stagioni della tirannide, ha potuto tuttavia segnare un'epoca nella quale si è generalizzata una concezione del mondo e sulla quale si sono costruite le basi di una “*téchne*” che doveva armonizzare il pensiero con i principi di tutte le attività umane. La coscienza di essere parte di una forza egemonica, scriveva Gramsci in alcuni appunti sul Materialismo storico, “... è la prima fase per una ulteriore e progressiva autocoscienza in cui teoria e pratica finalmente si unificano...”. Un grande progresso culturale e politico che è andato oltre il senso comune, un'unità intellettuale ed etica

che ha avuto la possibilità di una ragione storica.

Nel XIX secolo l'affermarsi del capitalismo industriale, si è posto proprio nella prospettiva egemonica di un patrimonio culturale. La “*humanitas*”, nella interpretazione post-illuminista, del romanticismo assume il significato di un'estensione “*civile*” al fine di universalizzare con la libera soggettività, i valori “*sovrastrutturali*” di una società.

Nel significato tedesco, “*zivilisation*” assume ancora connotazioni ideologiche: Stato, famiglia, religione sono i materiali dell'organizzazione burocratica necessaria all'economia cui fanno riferimento i comportamenti sociali. D'altra parte, l'egemonia si pone soprattutto come transizione spirituale ed etica verso l'adempimento della cultura e dell'arte che va a costituire l'apice dell'universalismo e preserva da una possibile decadenza. Tocqueville, metteva in guardia le giovani democrazie dal considerare l'egemonia economica come unica condizione utilitaristica e che questo avrebbe condotto alla dissoluzione della politica. A ciò avrebbe conseguito un declino e una decadenza civile che già, in alcune opere letterarie del '900, da Oswald Spengler e Heidegger a Thomas Mann, si preannunciava come “*tramonto dell'occidente*”. La centralità che ha assunto l'Europa nord-occidentale nello sviluppo economico ha avviato anche un'idea di supremazia strutturale e sovrastrutturale.

La collettivizzazione del lavoro nell'industria moderna ha soppiantato l'isolamento delle precedenti forme di produzione in cui era confinato il lavoro dell'artigiano o del contadino, fino ad allora ancorati alla bottega e alla terra. Con la divisione del lavoro specializzato sostenuto da Adam Smith, di confessione luterana come ci ricorda Weber, si è aperto un insanabile dissidio con la concezione calvinista ispirata invece alla rivelazione della grazia come predestinazione, un disegno divino che sul piano utilitaristico ha teorizzato il “*lavoro-vocazione*” (il *beruf*). Una libertà individuale o più precisamente un “*libero arbitrio*” che vede nella “*professione*” la chiave di volta dell'anima del Capitalismo. Sfuggendo alla seduzione della tecnica, “*al dol-*

ce suono delle sirene”, come ebbe a dire Adorno nella esegesi omerica di Odisseo il predestinato, turando con la cera le orecchie dei suoi compagni di viaggio li aveva immunizzati dal disastro. Legato all'albero della nave, Odisseo aveva voluto ascoltare il sublime canto cedendo, nella metafora del mito, alle lusinghe del Capitalismo. Ma all'estasi è subentrato il dolore dell'antico mito prometeico, le cui perenni sofferenze hanno mostrato la perversità della tecnica, allorquando essa non fosse guidata da una sapienza salvifica identificata nella *“poiesis”*.

La macchina, al contrario della poiesis, richiede un pensiero codificato, una modalità di produzione ripetitiva nei numeri e standardizzata nelle forme. La richiesta di una struttura logico-linguistica per far funzionare la macchina riduce le figure a un sintagma, a una concatenazione di unità iconiche similmente a una catena produttiva. Diciamo con Benjamin, che si è aperta anche nell'arte l'epoca della sua riproducibilità tecnica. Con la nascita della fotografia e del cinema, le forme della rappresentazione artistica, che mostrano non aver compreso la fine del tempo allegorico nel verismo e non avere esplorato altre dimensioni del reale, vengono destituite del loro ruolo. È sufficiente uno scatto o una successione di fotogrammi a modificare la nozione del tempo. La caduta dell'aura nell'unicità dell'opera d'arte non è solo una condizione imposta dalle esigenze della tecnica, dalla possibilità di accedere ad altre dimensioni, ma ciò dipende anche dal dissiparsi dell'illusione di un'utopia che acquietava e intendeva con l'arte neutralizzare i conflitti nei rapporti fra gli uomini. E' da ricordare, attraverso le cronache del tempo, lo scandalo suscitato dalle novità degli artisti presentati alle diverse edizioni del *“Salon d'Automne”* (dal 1903) e all'opposto, l'arretratezza della critica d'arte nei sostenitori accademici del *“Salon de Louvre”*. La rottura col figurativo dava compimento alla espressione della nuova epoca. Un'inedita nozione di temporalità, dal nuovo modo di produrre, si era ormai diffusa anche nei modi di vivere.

Alla spinta dialettica, che muove moltitudini emarginate verso una nuova

condizione di vita, non sono solo le ragioni materiali, ma viene rivendicato anche un sapere che è patrimonio di una umanità. A queste potenzialità, ritenute in grado di elaborare una nuova prospettiva e imprimere un ribaltamento nella cultura e nell'arte, si accompagnano le tesi di Gyorgy Lukàcs. In "Prolegomeni ad un'estetica marxista", egli scorge nel ruolo delle "masse" un impulso creativo capace di compiere quel grande movimento rigeneratore dell'arte che tanta parte ha avuto nella cinematografia di Sergej Èjzenštejn e nella scuola russa.

Periferie

La città moderna di primo '800, inizia la sua trasformazione sulla spinta del fenomeno dell'urbanesimo; un esodo dalle campagne che porta alla necessità di riabitare vecchi borghi e all'edificazione di sobborghi; alcune volte interni alla città, occupando aree libere di antichi giardini o di spazi ortivi, con un'edilizia di alloggi precari ceduti in affitto. Altre volte, l'ampliamento della città avviene con la costruzione di immobili a tipologia residenziale per la nuova borghesia oppure destinati alle abitazioni operaie, in vicinanza degli opifici industriali manifatturieri, studiate secondo moduli ripetitivi e spesso dislocate lungo le vie di uscita dalla città.

A questa edilizia regolamentata, impostata su una griglia viaria estensibile, teoricamente infinita, si è aggiunta anche una casuale edificazione tale da generare la dissoluzione della forma urbana. In queste aree periferiche, al di là della traccia o dei resti delle antiche mura della città, l'occupazione di suolo non aveva più confini.

È la “*periferia*” che a volte si insinua anche all'interno della città, altre volte si estende tra questa e il territorio, finendo per costituire un corpo urbano compatto, una “*Gross Stadt*”, ossia una “*Grande Città*” che si sviluppa a corona intorno a un suo centro.

Ciò che la distingue la periferia dall'essere “*Metropoli*” è che quest'ultima decentra pezzi unitari del suo dispositivo secondo una filiazione tramite la quale i suoi luoghi si ridistribuiscono in un territorio a lei prossimo o lontano, perfino dispersi in altri continenti. È stata infatti chiamata “*città madre*” nell'antica Attica nel destinare le città della Magna Grecia e “*mater matrice*” nel medioevo bizantino con riferimento alla distribuzione delle province ecclesiastiche.

In assenza di luoghi, nelle periferie urbane si annida un'umanità esclusa e qui confinata. Anche in queste terre di confine tra la città tradizionale e la campagna, tra i luoghi negati e territori altri, si risveglia tuttavia una creatività che inizialmente imita i modelli della Metropoli moderna, altre volte cerca di differenziarsi dalla uniformità ripetitiva della città per entrare nelle sue contraddizioni e rovesciarne le regole, usa diversamente le tecniche e gli ambienti in cui vive. La lotta di intellettuali e artisti parigini di fine Ottocento, contro le accademie e i salotti dei benpensanti, è una lotta tra la città e una periferia che non è solo quella topograficamente marginalizzata, ma è anche quella insediata dentro le pieghe della città tradizionale. È una periferia mentale, trasgressiva, una flanerie all'incontrario che non si abbandona a una inconsapevole vita di estraneazione, ma al contrario vuole penetrare nella carne di una società confinata, ne registra le potenzialità, libera di vagare tra la prostituzione, le follie dei cabaret e i fumi dell'assenzio.

Gli artisti dell'Impressionismo rendono immagini trasfigurate, interpretano le emozioni di una società complessa che si muove tra la folla dei boulevard, i vapori delle locomotive nelle stazioni, esaltano col colore gli effetti della luce nelle mattinate brumose e nella melanconia dei tramonti, al fine di scoprire un'esistenza al di là dell'oggetto materiale e dare immagine ad un mondo che fluttua tra visibile e invisibile.

Essi, non si pongono nel tradizionale percorso della somiglianza con l'oggetto, quanto piuttosto vanno alla ricerca di percezioni emotive da far scaturire, nel penetrare una natura naturale-artificiale mediante la scomposizione del colore, al fine di ribaltare il rapporto con l'oggetto e rendere protagonista il soggetto nel processo di ricomposizione dell'immagine e nel dispiegarsi di nuovi paesaggi. Questa è l'altra città e i nuovi territori che vengono avanti.

La periferia è il volto della solitudine della città, è la perdita di luogo, è un tutto uguale, ripetitivo e spaesante. Ma in questa perdita d'identità si rende vano anche ciò che è riconoscibile nei volti come negli oggetti. È sogget-

tività pura che gli artisti avevano fatto emergere nel dissolvere l'apparenza e la vacuità della forma precostituita per ricercare invece ciò che potrebbe riscattare la grande città nel divenire Metropoli. La produzione artistica, perdendo il suo carattere speculativo, sollecita altre dimensioni del vivere, minando dall'interno ciò che istituzionalmente aveva promesso garantendo il consenso in una tregua sociale.

Si viene così a destabilizzare definitivamente il significato della città tradizionale. Il suo destino entrava in contraddizione con la necessità di dare rappresentazione alla nuova epoca che si apriva nell'insegna dello sviluppo dell'industrializzazione, come quella raccontata da Benjamin in "Baudelaire e Parigi" e in molta parte della letteratura e della pittura dell'epoca.

La Metropoli del XIX secolo intende superare la dicotomia tra città e periferia. Essa è dunque liberazione di nuove soggettività che hanno mutato il loro status antropologico nelle operazioni lavorative, nel linguaggio, nei rapporti sociali, nel divenire "folla" che si accalca negli spazi della città e insieme la comparsa di quella figura del "flaneur" che è il tipico soggetto metropolitano. Egli si aggira senza meta per i luoghi della città, per trovare la novità nel fondo dell'incognito e in questa immagine di una Parigi spaesante, nei suoi boulevards dove scorrono i flussi del denaro; tutto gli appare come una fantasmagoria trasfigurante, "essa è ora paesaggio, ora stanza". I Grandi Magazzini commerciali e il mercato "...sono l'ultima avventura del flaneur." La Metropoli è anche un modello di città da trasferire nei nuovi Imperi coloniali. Terre ricche di materie prime nei continenti africani e asiatici da riterritorializzare e sulle quali affermare la nuova civiltà. Si è dunque trasferito in queste terre di frontiera i segni della Metropoli europea, città-madre appunto; quella dai grandi viali, dalle piazze radiali, dai grandi Hotel e dai presidi militari. Una città accanto all'altra, quella coloniale e quella autoctona, esercitando sulla seconda un dominio in cambio di curiosità esotiche, emblemi di antiche civiltà vinte e umiliate; la loro sto-

ria, scriveva Benjamin, come si è sempre usato è un trofeo da portare in trionfo. Un perenne conflitto di civiltà mai sanato che ha visto protagonista la città europea in queste altre periferie del Mondo.

Sono le antiche città del nord-Africa e della Mesopotamia, dove si abita invece dietro quei muri fatti di terra, che proteggono la riservatezza e recingono le architetture delle case e delle Moschee.

Un'attenta osservazione di questa duplicità dei luoghi: gli uni fatti di immanenza, gli altri di trascendenza, avrebbe impresso nell'elaborazione teorica della città contemporanea una visione assolutamente nuova per una inedita Città-Terra.

Utopia - Eterotopia nelle Città Capitali del XIX secolo

Una vasta letteratura e una grande produzione pittorica raccontano l'inquietudine degli abitanti delle città nel vivere il conflitto in questo transito tra una forma di vita e un'altra; tra una dimensione nella quale i luoghi erano nominati, le persone erano riconoscibili e la grande città dove si perde l'orientamento, si annullano le differenze, si modifica la percezione del tempo astronomico col generalizzarsi del tempo della produzione. Tutto ciò porta la nuova soggettività all'angoscia dello spaesamento e alla perdita delle identità.

I progetti per le città Capitali del XIX secolo, nel ripensare la città nuova dove vivere la felice utopia del paesaggio naturale, hanno posto il tema dell'armonia dell'abitare la città come rispecchiamento dell'armonia del lavoro nella fabbrica. Una nuova natura, naturale/artificiale permea gli spazi della città, nei giardini, nei parchi urbani dove si passa il tempo libero, negli arredi dei viali e delle piazze che ombreggiano il transito e nelle immense prospettive dei panorami che si possono osservare dalle alture. Questa segreta utopia che aveva promesso paesi facili e spazi meravigliosi, si rivela ora in una nuova natura dove prendono senso anche spazi dove il “vegetale” o l’“animale” è decontestualizzato, trascende la condizione climatica, è un frammento di natura in cattività, traslata da paesi esotici e selezionata, oggetto di curiosità della bellezza, ma anche della perversità della natura che riempie i “jardin d'hiver” e gli zoo. Sono anche questi luoghi eterotopici, come le città dei divertimenti, le città balneari, le città degli affari. Immagini rovesciate rispetto alle “città mirabili” islamiche ma che hanno fornito lo stimolo per una transizione dalla “*Grande Città*” alla “*Città-Metropoli*”.

L'utopia ha per suo fine l'armonia della forma come rispecchiamento del vivere, annulla le contraddizioni ed è celata in una qualche parte di noi, della nostra anima, che rivela il desiderio di ordine, di orientamento e si rifugia nella nostalgia di un improbabile Eden. Ma dentro questo miraggio c'è una potenzialità non espressa, un virtuale che non è ancora attuale, non ha ancora dimensione storica. Nell'istante in cui si attualizza, la città ideale entra però in conflitto col reale; la continuità del suo essere discorso compiuto si trasforma in discontinuità proprio perchè i suoi luoghi sono attraversati da un confine che costituisce una soglia fra un essere qui e al tempo stesso da un transitare in altre dimensioni.

Ma nella Metropoli del XIX secolo, questi luoghi sono gli spazi interdetti, separati, frammenti ritagliati nella continuità della vita urbana. Michel Foucault, spiega come questi luoghi eterotopici si realizzano specularmente all'utopia. Essi sono un luogo, occupano uno spazio reale, ma sono un riflesso di altro e che di fatto è già delineato nelle istituzioni. I nuovi luoghi della città sono ora i parchi, le stazioni ferroviarie, i centri commerciali, gli ospedali, i collegi, i cimiteri e tanti altri edifici situati qui in questo luogo, ma sono un corpo fantasma dice, che appare solo nel miraggio degli specchi. Sono frammenti che hanno una vita separata e tuttavia sono corpi che occupano lo spazio reale. Questi spazi discontinui si sono trasformati in una "*Eterotopia*".

Dopo la stabilizzazione politica successiva alla guerra franco-prussiana del 1870, gli storici indicano l'inizio della seconda rivoluzione industriale. Il maturare di un pensiero politico ed economico, alimentato dalle controversie tra il liberalismo, il marxismo e le diverse forme di democrazia, ha permesso di avviare questa fase dell'industrializzazione nata dalla crisi di un'economia agricola e manifatturiera che aveva sostenuto con la rendita i Casati monarchici. Si è trattato di una trasformazione dall'accumulazione originaria in capitale investito nelle macchine e nella forza lavoro, secondo un rapporto che esprime la composizione organica del capitale. Ciò ebbe un

effetto moltiplicatore dei profitti che condusse all'affermarsi delle grandi Città Capitali nella seconda metà del XIX secolo.

A Vienna i grandi interventi del Ring; una cintura verde in luogo dei bastioni dove, insieme a numerosi parchi si trovano l'Opera, la Biblioteca Nazionale, il Museo, la Borsa e gli edifici del Parlamento, realizzano un limite, una soglia tra la città antica e i quartieri periferici. A Parigi, abbattute le mura e sostituita la loro traccia con i primi boulevard di Colbert, si è poi intervenuti con i boulevard di Haussmann, subordinando i vecchi e i nuovi luoghi a una nuova griglia geometrica che unisce in una totalità tutta Parigi. Oltre all'abbellimento della città, i viali e le piazze rispondono a un "*urbanisme stratégique*" con le caserme per il controllo militare dopo i fatti del 1848.

A partire dalla "Grand Croisière", i viali tagliano la città antica e i quartieri poveri descritti da Victor Hugo, con assi diagonali che convergono su piazze radiali. E poi con Londra, Berlino e Barcellona, si è avviata in Europa l'urbanistica come progetto di città conforme alle nuove dimensioni della Metropoli moderna, alla quale conseguiva poi la normativa edilizia e il disegno dell'architettura giudicata su parere di Commissioni delle Belle Arti. Una nuova dimensione dunque dello spazio urbano si è configurata in una inedita forma corrispondente, sia alle nuove tecniche di mobilità urbana nei tempi di percorrenza, dagli omnibus ai treni metropolitani che, alla diffusione dei nuovi luoghi negli spazi commerciali dei "*grand ensemble*" e nei "*passage*". I Grandi Lavori hanno modificato il modo di vivere, hanno proposto un'idea diversa dello spazio della città e del rapporto tra il tempo del lavoro e il tempo libero, ma con esso appaiono anche nuove figure antropologiche che hanno avuto un riflesso, come ben sappiamo, nella cultura e nell'arte.

La Città Capitale ha avuto il ruolo di centro amministrativo e politico di un vasto territorio i cui abitanti sono uniti da un legame storico, religioso e di lingua; una Nazione dunque, i cui confini hanno avuto determinazione attraverso convenzioni, come il trattato di Vienna del 1814 che ha ridisegnato i

confini di una Società delle Nazioni in Europa.

Per altri Paesi nel sud del Mediterraneo invece, il concetto di Stato è molto più recente; il principio che teneva unita una moltitudine era la comunanza linguistica, religiosa e gli accordi interni alle società tribali. L'unità di un popolo si riconosceva nelle favolose città del Medioriente, detto anche dagli storici "Vicino Oriente Antico" e nelle terre labili ai confini col deserto, perché qui convivono due società complementari: nomadi e stanziali.

In quelle società che hanno subito una storia di dominazione coloniale, le cose sono andate diversamente. Se un tempo, l'origine della ricchezza era affidata soprattutto alle rotte commerciali e quindi a una dimensione trans-territoriale, con la colonizzazione e lo sfruttamento dei giacimenti minerari, è la territorialità che è divenuta la condizione della ricchezza dei nuovi Stati. Così la via della seta è decaduta e con essa numerose città carovaniere. L'antico legame dei territori con la città tuttavia riaffiora; non è la nostalgia di un'antica armonia, che tuttavia di volta in volta si riconquistava al prezzo di duri conflitti e dispute teologiche, ma è l'esigenza di riorientarsi in uno spazio-tempo dove i luoghi della consuetudine si sono dileguati. Un'economia mondializzata, ad esempio, ha spazzato via vecchie illusioni e ha messo in luce le sue contraddizioni interne, ha evidenziato l'elemento di crisi geo-politica proprio nel ridefinire i criteri di una territorialità che si ripropone ancora oggi in modi tragici.

In che misura essa è ancora necessaria da un punto di vista antropologico e culturale? Nell'avvicinarsi dall'uno all'altro impiego delle terre e degli uomini, la cui deterritorializzazione è causa di abbandono di estesi suoli regrediti ad una condizione di marginalità, queste terre si rendono tuttavia nel tempo disponibili per un loro reimpiego in un processo di riterritorializzazione che procura, sia grandi concentrazioni, ma anche rilocalizzazioni altrove. Ciò di cui ci si interroga è se quell'intimo rapporto di contiguità tra città e territorio sia ancora una condizione necessaria alla ricostituzione della città attuale oppure, nell'epoca dell'informatica, tale vincolo si sta

dissolvendo a favore di una discontinuità per la quale il territorio si è trasformato in una trans-territorialità. Ciò va a mettere in crisi l'esistenza di una città-Metropoli, ma che tuttavia deve necessariamente essere ripensata alla luce di un nuovo nomadismo interattivo, anche al di là delle continuità territoriali e delle singole sovranità nazionali.

I modelli di città: alcuni esempi in Italia

Nell'epoca manifatturiera e nella successiva trasformazione del capitalismo industriale, la forma di “*città-fabbrica*” ha dovuto sopportare il carico maggiore di questi esodi dalle zone più deboli. In una fase in cui a questo modello di sviluppo industriale si è andata a sostituire una dimensione territoriale, dovuta alla scomposizione della fabbrica in una quantità di piccole unità industriali collegate tra loro a causa della parcellizzazione dei cicli produttivi, si è inventato un modello più flessibile: quello della “*fabbrica-territorio*”. La sua diffusione è stata capace di sopportare meglio l'avvicinarsi delle crisi cicliche, di contenere in sede locale il fenomeno migratorio e una redistribuzione degli insediamenti urbani dalle dimensioni più contenute. Quando la fabbrica madre diffonde una costellazione di industrie produttrici di semilavorati che in essa vengono assemblati, non risponde a un rapporto di centro-periferia, ma ad una relazione di reciprocità tra un luogo che attiva un dispositivo, tale da scomporre le sue parti in altri luoghi ridistribuiti su un territorio; vicino o lontano, contiguo o disperso, dipendente dal livello di comunicazione.

Negli anni '30 in Italia, venne aperto un ampio dibattito intorno alla realtà delle città di antica formazione, sollecitate dalla prima fase di industrializzazione, ma l'interesse era rivolto anche alle nuove città da ubicare in relazione alla colonizzazione delle aree rurali, delle terre palustri bonificate e delle zone minerarie in abbandono. In particolare, la discussione era concentrata sul tema delle città di nuova fondazione. Ospitato dalla rivista di architettura “Casabella” diretta da Giuseppe Pagano, il dibattito vide un confronto tra gli architetti e i critici dell'architettura. Da un lato coloro che prefiguravano una continuità tra la città antica e quella nuova, come sugge-

rivano i progetti di Piacentini e gli studi di Saverio Muratori e dall'altro, gli architetti che riflettevano invece, in un'ottica più circostanziata, le esperienze europee delle avanguardie artistiche, dei futuristi in architettura come Sant'Elia e del Movimento Moderno di Terragni e di Persico.

È del 1937 lo studio di un “*Modello*” teorico di città: la “*Ville Radieuse*” di Le Corbusier. Questo contributo per la costruzione di un pensiero progettuale della città contemporanea è stato spesso frainteso. È invece il disegno di un modello teorico che può realizzarsi solo in base ad una sua decostruzione per adattarsi ai casi particolari, ed è concepito come una figura antropomorfa inscritta dentro una rete di relazioni geometriche nella quale la testa, il corpo e le membra sono la metafora delle distribuzioni funzionali. Ha lo stesso significato di un'equazione alle cui incognite debbono venir assegnati i valori relativi alla specificità dei luoghi, alle morfologie dei suoli e delle loro relazioni metriche. Ne vengono così dei risultati diversi come dimostrano gli schemi di piano per Algeri, Rio e Chandigarh. Se questo contributo fosse stato letto nel modo dovuto, si sarebbero trovate forti analogie con la città ideale del Rinascimento e sarebbe maturata la consapevolezza dell'importanza di un “progetto alla scala urbanistica” dal quale far discendere fasi e modalità di pianificazione. Infatti, oggi si praticano piani senza progetto e le stesse Amministrazioni non sanno più verso quali orizzonti condurre la città.

Prevalse invece in Italia una linea più ideologica che volle battezzare l'esito di tale discussione col nome di “*città corporativa*”. Questa parola d'ordine, ricordo delle antiche corporazioni, comportava un'idea dell'abitare ancorato allo sfruttamento e alla razionalizzazione delle risorse locali sulle quali convogliare la forza-lavoro nelle forme della colonizzazione delle terre da riteritorializzare. A distanza di tempo, con il mutamento delle forme di vita e dei processi lavorativi, queste città disegnate su un rigoroso impianto geometrico e con un'architettura che concede poco alla retorica celebrativa del regime politico dell'epoca, hanno mantenuto una loro dimensione nell'alveo

di un neo- razionalismo che prometteva ordine e atemporalità. Molti commentatori ad esempio, hanno trovato un'analogia tra la sospensione del tempo e dello spazio in alcune opere di De Chirico e il “Colosseo quadrato” dell'Eur a Roma.

I successivi avvicendamenti dell'edilizia urbana, nelle loro ripetitive aggregazioni, sono andati tuttavia nella direzione opposta, verso una caduta dei significati nella rappresentazione, conformandosi piuttosto alla presentazione di un'edilizia riducibile a una “*città- uniforme*”. L'urbanistica non si è posta in relazione al tema della “*città in divenire*”; non una città nel suo fine, ma una città vista nella sezione temporale del presente, e così ha finito per assumere piuttosto un ruolo difensivo, di contenimento del diffondersi dell'intervento privato mediante un proliferare normativo di regolamentazione dell'edilizia privata e introducendo le unità di “*Quartiere*” come modalità di intervento pubblico, desunte dalle esperienze delle “*Siedlung*” tedesche, al fine di porsi come guida “esemplare” nello sviluppo della città. Alla fine degli anni '60, un Congresso INU, decretò il bilancio delle politiche dei nuovi quartieri come prova della crisi della città contemporanea. I nuovi quartieri non riuscivano a divenire città e quel volgere lo sguardo ai significati della città antica (detti impropriamente Centri Storici), avrebbe dovuto ricostituire un quadro teorico progettuale alla scala della città. Ma ciò è stato sistematicamente eluso.

In realtà la produzione edilizia, sia pubblica che privata che ne è conseguita, non avendo compreso l'importanza dell'incidenza del rapporto tra la costruzione e un suolo, da interpretare nella sua storicità e peculiarità morfologica, ma assumendolo come una tavola rasa, ha sottratto solo territorio finendo per edificare estese aree urbanizzate.

A fronte delle grandi concentrazioni industriali del nord la cultura urbanistica, nel suo complesso, anziché dare una risposta ai grandi esodi non è stata in grado di elaborare un'idea di città sugli aspetti qualificanti della Metropoli, quando ormai essa assumeva già i caratteri di una “*grande cit-*

tà”.

Fa eccezione l'esperimento di Olivetti a Ivrea negli anni '50 supportato da un vasto dibattito fra architetti, urbanisti, sociologi e storici che afferivano alla rivista “Comunità”. Ivrea è una doppia città sulle due sponde della Dora Baltea di cui quella antica, sulla riva sinistra, è costruita su due contrafforti collinari di sedimentazione glaciale. Su quello a nord, sono situati la Fortezza sabauda e la Cattedrale. La via della Cattedrale divide questa dalla seconda formazione collinare dov'è la città trecentesca tessuta da strade a pettine che afferiscono alla via principale e degradano verso il fiume.

L'analogia tra la città vecchia e la città nuova, sulla sponda destra, è ricercata nella morfologia del disegno del suolo attraverso i caratteri irripetibili dei suoi luoghi. L'impianto della città nuova è la realizzazione della “città-fabbrica” in un significato esattamente opposto a quello fordista. Ispirato da un pensiero che toccava le corde del sentimento di “*Un'economia umana*”, il libro scritto da Giuseppe Toniolo che teorizzava la subordinazione dell'economia finanziaria all'economia reale. Adriano Olivetti si era posto il compito di declinare un'armonizzazione del rapporto capitale-lavoro, in una visione utopica capace di riflettersi in un'idea di città umana. Realizzata sulla riva destra della Dora Baltea, si sovrappongono due principi opposti. Al disegno delle strade di distribuzione alle abitazioni, dalla forma “libera”, naturalistica, che si adatta alla configurazione del suolo, si sovrappone la geometria delle strade a lunga percorrenza. Un sistema di tracce, con piccole oasi di giardini ricercano la dimensione degli spazi desunti dai luoghi della città vecchia, le cui strade sinusoidali, sono originate dalle linee di dislivello lasciate dall'antico alveo morenico. Contrapposto a questo disegno del suolo, si innesta la grande scala delle Officine, del Museo, della Biblioteca e di altre attrezzature, allineate su un asse viario rettilineo, via Jervis, i cui terminali immettono sulla viabilità statale (oggi autostradale) per il trasporto delle merci, nelle direzioni di Torino-Aosta e Vercelli- Milano.

Si è voluto in tal modo conciliare la dimensione del “*villaggio*” con lo spirito della “*Metropoli*” europea, ma declinata in una cultura della città italiana che usciva dalla guerra e si proponeva di rielaborare un patrimonio iconografico dell'urbanistica nazionale.

La Metropoli europea non è stato il risultato di una crescita urbana quantitativa, è stato piuttosto un'estensione delle relazioni tra i luoghi della città e i territori naturali, sia quelli contigui della campagna, quelli raggiungibili tramite le vie fluviali o del mare, ma anche territori che sono materialmente lontani, ad esempio le colonizzazioni di nuove terre e altri di diversa natura: i territori immateriali, quelli della memoria e della conoscenza.

Lo spirito della Metropoli è una dimensione della vita della città che si è universalizzata e ha permeato ogni ambito della terra. Tutti noi, in ogni angolo della città o della campagna, piccolo o grande che sia, siamo soggetti metropolitani, abbiamo le stesse abitudini, gli stessi desideri di abitare la dimensione dell'altrove, ma al tempo stesso, quella protettiva della dimora.

Conversione della Megalopoli

Sovente si racconta degli effetti oggettivi e dei riflessi soggettivi di estraneazione in questa immensa periferia del mondo senza anima; un insediarsi di moltitudini che hanno migrato con la speranza di una città; un'aspettativa che invece è stata tradita.

L'estesa conurbazione è un corpo che non si rappresenta, ma si “*presenta*” come un repertorio di case che generano un'estesa “*Megalopoli*”.

L'origine del nome, secondo il racconto di Pausania, apparteneva a una città del Peloponneso in Arcadia. Fondata nel IV sec. a.C., Megalopoli raggiunse una notevole estensione, con un perimetro murario doppio di 9 chilometri, incorporando, si dice, quattro città e quaranta comunità rurali, per ragioni di difesa contro le guerre di espansione intraprese da Sparta. Per la sua vastità, ma anche per un suo sviluppo quantitativo, il mito di Megalopoli designa ancora oggi la “*Grande Città*” contrapposta alla Metropoli. Ieri come oggi, Megalopoli ha costituito una perdita d'identità in opposizione alla diffusione delle più evolute polis della democrazia ellenistica, che invece erano divenute città-madri di una costellazione di altre città.

Nella megalopoli contemporanea, che è invece periferia del Mondo, si estendono anche precarie baraccopoli, si annidano emarginazione e disperazione, ma anche delinquenza, prostituzione, ubriachezza, in nome di una libertà che aspira ad azioni arbitrarie su presupposti istintivi e fuori della razionalità della legge.

L'uomo può allontanarsi dai suoi vizi e sconfiggere le degenerazioni involontarie per mano della “*Provvidenza*”; il fine trascendente che porterebbe invece a instaurare una nuova armonia cosmica che per Plotino è l'assoluta

libertà come atto volontario che si può trovare in una naturale inclinazione dell'intelletto umano.

Quale è allora la condizione originaria della città e ciò che ha condotto a una degenerazione per la quale non possiamo più parlare di città, dove ogni luogo si è dissipato in una indifferente ed estesa ripetizione?

Le città della fascia medio-orientale del Mediterraneo, che avevano avuto origine con l'espansione ellenistica, osservavano alcuni criteri strategici nelle ragioni del loro insediarsi. Un itinerario più continentale legava le città di Giza, presso il Cairo, con Petra, Amman, Damasco, fino a Ninive, lungo le vie dei commerci al confine col deserto.

Le città portuali invece costituivano dei capisaldi lungo tutto l'arco del Mediterraneo e dell'Egeo: da Alessandria, sul delta del Nilo, ai porti delle città della Ionia fino al Bosforo con le antiche città di Costantinopoli e Galata, oggi Istanbul.

Le vicende storiche connesse alla colonizzazione europea, hanno spesso portato queste città ad abbandonare i propri siti originari per ricostituirsi mediante una traslazione dei modelli urbanistici centro-europei che hanno dato vita a città eterogenee, in un duro confronto tra un trascendentalismo religioso e un immanentismo laico.

La “*città islamica*”, la cui architettura è il frutto di un percorso mistico, è chiusa da mura. Gli edifici non concedono nulla della vista interna solo l'ingresso delle case è segnalato da un decoro, spesso un arabesco che interpreta la natura raffigurando immagini simboliche del Paradiso Terrestre che danno significato alla soglia nel connettere il mondo esterno con quello interno. Nell'aggregarsi delle stanze si riproduce uno spazio labirintico disorientante. L'interno ruota intorno a un patio dove gli ambienti non hanno nessuna attribuzione funzionale se non quella che divide il gineceo dalle sale di rappresentanza e tutti gli spazi sono flessibili e ripetibili. La casa è dunque un microcosmo che interagisce con l'Asse Cosmico orientato sulla

Ka'ba alla Mecca. Immediatamente adiacente e talvolta in sovrapposizione, viene invece costruita, con criteri razionali e gerarchici, la “*città europea*”. Le continue migrazioni, i disagi economici, l'avanzare del deserto in terre ancora fertili, dovute non solo alle variazioni climatiche ma anche ai conflitti che hanno portato alla distruzione delle città e delle antiche opere idrauliche, hanno provocato un esodo di popolazioni in cerca di protezione e di vantaggi economici che ha finito per ingigantire l'urbanizzazione di queste antiche capitali.

Sono conurbazioni di dimensioni demografiche estreme, genti di etnie e confessioni diverse, megalopoli alle quali si aggiungono i campi profughi di coloro che sono fuggiti dalle guerre e dall'avanzare del deserto.

Istanbul, con i suoi 39 distretti, distribuiti nella parte europea e in quella asiatica, conta 16 mln. di abitanti e 3 mln. di profughi siriani; Smirne 4 mln.; Beirut (antica Berito) 6 mln. divisi in sette confessioni, oltre a 2 mln. di siriani e 500 mila palestinesi; Alessandria 7 mln. distribuiti lungo una fascia costiera di 38 km.

Nel confronto con le maggiori città portuali nell'arco nord del Mediterraneo solo Napoli conta 3 mln. di abitanti, Barcellona 1 mln. e Marsiglia solo 800 mila abitanti.

Quale città allora è possibile senza affrontare invece la natura geopolitica dell'area mediterranea?

Lo sfruttamento delle risorse in queste aree mediorientali aprono conflitti, si ampliano zone di povertà con indicibili sofferenze e carestie che possono andare a coinvolgere gran parte delle comunità africane e dunque stimolare nuovi esodi. Ma in questa spaccatura tra i due continenti, che è anche il segno di una crisi latente della civiltà occidentale, si fanno strada pericolose derive dell'ordine democratico. Come si sa, la tirannide è sempre stata alle origini della democrazia, ma quando questa degenera nella retorica sollevando gli istinti e la corruzione, porta alla dissoluzione delle costituzioni. La tirannide è l'inconfessabile altro volto di una pretesa quiete e di un'armoni-

ca vita del mondo occidentale, ma che tuttavia cela discordie e inimicizie. Così, i governi degli stati del continente africano, preposti a simulare una forma democratica nelle vecchie colonie, sono invece lo specchio della componente dispotica che l'occidente nasconde tra le pieghe della sua democrazia.

La possibilità di un percorso culturale che riavvicini la cultura occidentale a quella orientale, deve tuttavia trovare un luogo comune. Un territorio dello spirito, come quello che anticamente ha avuto il baricentro nell'ellenismo, per poi diffondersi nel pensiero giudaico-cristiano e in quello coranico.

Le conurbanizzazioni di quelle terre che segnano il limite tra un continente sub-sahariano e la soglia meridionale del Mediterraneo, sollecitano non solo un'azione umanitaria, che tuttavia si pone provvisoriamente come emergenza, ma deve tradurre la trasformazione della megalopoli in una rifondazione dell'idea di città-metropoli.

Anzitutto essa deve rispondere a un atto di principio, come nella città antica l'atto di fondazione interrogava la natura per trasferire quei segni nel linguaggio del mito, dobbiamo chiederci in quale contesto la nuova città tragga allora le ragioni della sua esistenza e di conseguenza possa affermare in quale territorio o in quali territori materiali e immateriali si possono collocare i suoi luoghi.

È una condizione necessaria, come è sempre stato, per ricostituire la città e indicare un suo cominciamento.

Nella discontinuità e accidentalità della Megalopoli, vi sono territori desertici, ma anche spazi interstiziali abbandonati, terre di nessuno contigue alle urbanizzazioni. Di queste terre disabitate se ne possono intravedere anche altre fuori dai confini dei territori, dispersi in altre terre, dove ancora sopravvivono frammenti di religioni e culture che nonostante tutto costituiscono un'identità per molti popoli ed etnie diverse. Vi sono popolazioni di

lingua aramaica, comunità di Drusi sciiti, cristiani copti, cristiano-maroniti, comunità curde disperse in tre nazioni e anche palestinesi. Per secoli questo peregrinare per il mondo è stata anche la condizione del popolo ebraico.

Esplorare la natura di territori inediti significa far riemergere spazi esclusi, separati, ricollocandoli nella dimensione della città. Questi spazi inerti, dentro le maglie di un'urbanizzazione uniforme, sono materialmente “vuoti”, ma potenzialmente spazi generatori di una nuova rappresentazione della città. In essi può permeare un territorio naturale che, nell'iconografia islamica e in quella giudaico-cristiana, è stato sempre immaginato come il riflesso dell'Eden. Ma c'è anche un territorio fatto di tracce, presenze delle opere dell'uomo la cui importanza è quella di raccontare le potenzialità delle relazioni fisiche che sono il calco dei rapporti umani. I nuovi luoghi debbono raffigurarsi come “luoghi metropolitani” nella possibilità di istituire inedite relazioni con mondi esterni e dare fondamento ai siti dove “abitare” una città ricostituita.

Nelle città, in questa epoca dell'informatica, si riapre il tema dei tempi del lavoro che tendono a contrarsi a favore dell'estensione del tempo libero. Ciò permette di riappropriarsi di altre dimensioni, come quelle dello studio e della cultura che diviene uno strumento di controllo umano dello sviluppo tecnologico. Ma anche gli elementi naturali come il mare e i fiumi, da sempre linee di comunicazione e quindi veicoli di relazioni, hanno incorporato la cultura della navigazione; non sono solo territori del tempo libero, ma oggi sono anche postazioni di studio e di controllo della vita del pianeta in un'epoca di modificazione climatica. La *téchne*, come attività in continuità con la vita, si riappropria allora del suo ruolo, muta l'uso improprio della tecnologia del mondo informatico per contribuire alla trasformazione culturale del lavoro, sia nel modo del produrre, che nel ricondurre ad esso la coscienza della necessità della cultura e dell'arte.

Altri territori invece celano siti antichi che giacciono nel sottosuolo. Riportate in superficie le loro rovine potrebbero costituire spazi generatori di

una nuova città. Luoghi da “*ri- abitare*” in strati sovrapposti, non più solo come nelle stratificazioni archeologiche dove ogni livello ha negato il precedente, ma in un'articolazione verticale di spazi da riprogettare, capaci di mutare il loro ruolo funzionale, collettivo e individuale. Saremmo allora in grado di ripensare le relazioni tra le piccole realtà di “*villaggi-metropoli*”, in uno scambio con pezzi di territori di origine, oggi residuali, contigui o disseminati. Su tale disegno di città prenderebbero allora corpo standard abitativi collettivi.

Nella città islamica, si abita in relazione ai grandi luoghi, quelli del culto, le madrase, i suq, i bazar, i bagni pubblici, i giardini e si alloggia nella dimora per le funzioni individuali.

Ma chi può ricostituire il significato della città se viene impedita a queste comunità disperse una loro autodeterminazione? Andrebbe forse ripensata una politica di superamento degli interventi assistenziali per muovere invece dalle condizioni della “*new economy*”?

La megalopoli nell'attualità è l'unica realtà tangibile, non ci sono altre risposte. Si può tuttavia auspicare una condizione provvisoria in vista della possibilità di riattivare alcune relazioni con un territorio negato. Ma quale territorio dunque? Quello che si ricostituisce con l'affrancare le antiche terre oppure quello che si fa intravedere al fine di acquisire una possibile dimensione trans-territoriale?

In questa distribuzione urbana apparentemente casuale a macchia di leopardo, anche le guerre che si combattono, sono localizzabili in luoghi sparsi che distano dai centri finanziari poche migliaia di metri. Qui si trascorre una vita di shopping, si abita in residenze protette e nei grandi hotel riservati, sorseggiando aperitivi in piscina e là si consuma la tragedia di una fetta di umanità e si procede a una profanazione dei siti biblici.

La ridefinizione di territorio non può essere più quello urbanizzato, limitrofo alla città e disseminato indifferentemente di case e di fabbriche. Nello spazio cibernetico, in quello dei flussi immateriali della comunicazione, ne

possiamo identificare un altro e la città assumerebbe allora i caratteri dell'ubiquità, dell'essere in più luoghi e in più territori.

Si può capire allora che quest'area del Mediterraneo medioorientale potrebbe divenire un grande laboratorio per sperimentare una teoria di “*città transitiva*”, che avvierebbe una nuova prospettiva per la rigenerazione delle città anche nel nostro occidente.

La riconversione della megalopoli in città-metropoli passa da qui.

Trascendenza e iperspazio

Veniamo ora ad un confronto fra una concezione della città che fin dalle origini si è posta come speculare di una dimensione immaginale a cui consegue il suo materializzarsi nella città di pietra, a un'altra idea che implica una diversa dimensione dello spazio: lo spazio-tempo. Il novecento si apre proprio in questa riflessione, sia letta in chiave scientifica che culturale e mette al centro la relativizzazione del mondo in cui viviamo. Non più nell'illusione dello scorrere del tempo e dall'altro verso, la staticità dello spazio, ma l'uno è strettamente dipendente dall'altro. Se dunque prendessimo in considerazione la velocità infinita, come vettore spazio-temporale, nell'istante in cui passato e futuro si uniscono nel presente, potremmo osservare anche la simultaneità tra interno ed esterno dello spazio. È questa la rappresentazione della quarta dimensione. Nelle riflessioni dei mistici e nei percorsi spirituali dei pittori d'Icone, come ci argomenta Pavel Florenskij, non era forse perseguito questo mistero della rappresentazione di un mondo extra-terreno nel mondo umano?

Dunque, quel limite che interpone il “luogo” dall'esser qui, a essere altro da se, comincia a trasfigurare la materia. Si prenda in considerazione la moschea di Cordova dalle seicento colonne; quale è il limite di uno spazio che rassicura, o piuttosto si trasforma in un'assenza di luogo che disorienta, ma che d'altra parte questa labirintica selva di colonne invita a perdersi nell'estasi, nell'ascesi spirituale della preghiera?

La natura della forma nella città antica, come abbiamo visto, prima ancora di costruirsi materialmente, muove da un primo fondamento, una dimensione esoterica che mette in contatto il luogo dove essa dovrà sorgere, con un mondo extra-sensibile. Alle sue origini questo intimo segreto ha visto trasfigurare il “*megaron*” della comunità patriarcale nell'immagine

del Tempio, l'“*Imago Templi*” di cui la città ne è l'immagine riflessa. Dalle profezie di Ezechiele all'Apocalisse di Giovanni, la *città-tempio*, che discende dalla città celeste, appartiene a tutte le antiche scritture e prende forma terrena, come sostiene Corbin, solo a condizione che si avveri una traslazione dal pensiero “*immaginale*”, che è percezione visionaria, nell'immaginario sensibile.

Attraverso gli itinerari percorsi nelle terre di campagna o nelle vie del deserto coloro che erano dediti a funzioni aurspicali, interrogando i segni del cielo e della terra, deputavano un luogo dove gettare il seme dell'inizio della città, in un sito che offriva le migliori condizioni generative. Se si va a guardare bene sono sempre siti collocati sui confini tra territori naturali: tra le terre coltivate e il deserto, lungo le rive di qua e di là di un fiume, sui crinali collinari o lungo le linee costiere che costituiscono le “*soglie*” che dividono e uniscono contemporaneamente la terra e il mare. Questi limiti sono intersezioni di uno spazio finito e uno infinito, tra il visibile e l'invisibile. Ciascun segno, ogni oggetto materiale unisce all'unisono queste diverse dimensioni che trascendono il suo essere corpo e ogni traccia delle opere dell'uomo rivela, come una sinopia, una sospensione, l'assenza di una presenza.

Il tempo delle antiche civiltà era scandito dai ritmi naturali, dal ripetersi delle stagioni alle quali era associato il tempo della semina e quello del raccolto, il tempo del sorgere del sole e quello del vespro nella sera, ma anche il tempo delle convenzioni di ciascuna società, delle ricorrenze, quello dei pellegrinaggi e poi, il tempo dell'istantaneo. Il nulla temporale era già compreso come divina infinità e nel mistero dell'essere “Uno e Trino”. La comprensione di una dimensione extramondana esterna alla percezione umana conduce in un mondo astratto. Abbandonando ciò che era riconducibile all'Eterno, il pensiero positivo non ha sciolto alcuni nodi controversi. Di questi, uno dei problemi che ha impegnato e affascinato letterati, artisti e scienziati è del come rappresentare oggetti nella “*quarta dimensione*”.

Come dunque attraversare dimensioni materiali per spingersi fino oltre, in un territorio immateriale?

Un racconto scritto da Edwin Abbott nel 1884, “Flatlandia”, pone il problema in questa avventura di vivere nella dimensione del piano e poi in quella dello spazio a tre dimensioni. Egli immagina una società che vive nella sola dimensione del piano, dove a ciascuna classe di abitanti è assegnata una figura: un triangolo, un quadrato o altre figure poligonali che si muovono sul piano e sono viste da questi esseri solo come segmenti. Ciascuna figura, distinta dalle altre in base allo sfumare dei suoi lati dall'angolo verso il bordo, non ha la minima percezione della sua figura geometrica e ciascun elemento che mette in relazione l'interno con l'esterno, la divide in due. Di una sfera che precipita dallo spazio sul piano, ad esempio, un abitante vedrà le tracce delle intersezioni nel succedersi dei cerchi. Prima vedrà un punto poi una sequenza di segmenti fino al corrispondente cerchio massimo per poi tornare a un punto e poi sparire. Cosa succederà e quali emozioni turberanno il quadrato quando la sfera riuscirà a convincerlo a seguirla nella terza dimensione? Un nuovo mondo si disvela ai suoi occhi. Infatti, quando dobbiamo rappresentare un oggetto sul piano, dobbiamo operare delle sezioni. Nello spazio dovremo procedere invece costruendo un modello tridimensionale, ma come si può rappresentare una figura nella quarta dimensione? Per deduzione al ragionamento delle tracce lasciate dalle intersezioni sul piano, è possibile che, come la 3D si rappresenta nelle sue sezioni con il piano 2D, allora anche la 4D si dovrebbe rendere rappresentabile nella sua sezione con la 3D? È uno degli argomenti che ci stanno di fronte, ma questo ha anche notevoli implicazioni sul come accedere a un mondo che si apre dinnanzi a noi nella dimensione “dell'iperspazio”.

Incalzati dalle nuove tecnologie si aprono mondi visualizzati in un tempo limitato al funzionamento del mezzo che ci conduce, ma ciò che ricerchiamo è invece una nuova dimensione del vivere, di cui il “virtuale” non è l'effimero, che scompare ad ogni interruzione del congegno, ma è la condi-

zione stessa della vita che ci colloca nella storia del mondo.

A questa inedita dimensione che la tecnologia ci propone è stimolato il riposizionamento delle facoltà umane, quelle sensoriali come quelle intellettuali, dove il sapere possa essere in grado di rielaborare una nuova “*poiesis*”.

D'altra parte, il progresso tecnologico ha introdotto un nuovo tempo che regola il regime di vita, che sollecita la mobilità fra la residenza e il luogo di lavoro, tra la città e i luoghi del tempo libero, dell'ozio e dello svago. Nella società post-industriale il tempo del lavoro umano si è progressivamente ridotto con la robotizzazione nei processi lavorativi. Il potenziamento dei trasporti ad alta velocità, dei mezzi di trasporto automatizzati, dichiarano la tendenza ad abbattere le distanze, a eliminare gli ingorghi stradali e a ridurre l'impatto del traffico per agevolare un nuovo nomadismo che finisce poi per riconfigurare la città e i territori. Ma cosa c'è nell'intervallo tra i due estremi, assodato che siano raggiungibili ad una velocità istantanea? Virilio assicura che vi sia un'assenza, una terra desertica che, come un tempo era l'Ecumene, essa è ora la nuova misura del mondo.

Molti studi si sono cimentati nello stabilire criteri distributivi e localizzativi della “*smart city*”, ma avendo affrontato i fenomeni con i criteri funzionalisti e previsionali, i risultati sono ancora contraddittori e incerti.

La fabbrica che nella sua stabilità aveva istituito i luoghi del lavoro e dell'abitare è sempre più soggetta a uno sradicamento. Anch'essa è nomade nell'inseguire l'ottimalizzazione dei costi, in uno scenario internazionale e mondiale che tuttavia lascia dietro di sé una desertificazione umana. Infatti, si allarga sempre più una periferizzazione delle assistenze umanitarie e la città, al contrario, si riorganizza al suo interno nella valorizzazione del patrimonio immobiliare spesso supportato da una valorizzazione storicistica, quartieri, come isole, recintati e protetti mentre, d'altra parte, si introduce un'efficiente rete di mobilità urbana dettata dal policentrismo dei luoghi in territori non più contigui.

In tal modo si viene operando un ulteriore e definitivo strappo dei nuovi

luoghi e delle residenze privilegiate dal retroterra urbanizzato, incrementando la marginalità delle periferie urbane che, in molti casi, si riappropriano anche dei Centri della città caduti in disuso. Una carenza di *civitas* dispersa in frammenti urbani dove ormai si annida un declino civile.

I “*social*” rappresentano bene tale pericolosa deriva verso l'indifferenza e l'estraneazione. Questo essere esuli appunto, stranieri in patria, ha infine come conseguenza l'astensione dalla partecipazione politica.

In questa diffusa mobilità nello spazio immateriale del digitale, la provvisorietà della dimora si presenta come destabilizzazione dei luoghi con conseguente sradicamento degli individui dalle proprie consuetudini, fino a sovvertire le stesse abitudini percettive. Così la distanza tra gli eventi reali e l'informazione sta modificando ogni partecipazione emotiva e umana. Ogni avvenimento è una notizia da archiviare; un distacco che potrebbe minare le stesse forme partecipative di una presunta “*agorà democratica*”.

L'ultima frontiera del digitale sembra essere quella realtà parallela, cosiddetta “*virtuale*”, che trasferisce le percezioni sensoriali nella dimensione 3D, limitatamente al tempo della connessione digitale. È un internet interiorizzato che, attraverso un casco, trasporta il soggetto in una nuova dimensione delle relazioni umane, oltre l'universo. È appunto il meta-universo o “*metaverso*”; un acronimo introdotto nel '92 dallo scrittore di fantascienza Neal Stephenson.

La *colonizzazione* è stata tradizionalmente intesa come atto finalizzato a estendere il proprio dominio su nuovi territori esterni fino ad acquisire una dimensione universale, ma oggi si offre a una fantascienza anche come colonizzazione dello spazio interplanetario. L'esperienza umana al contrario, sembra contrarsi per trovare rifugio in un microcosmo, in una camera segreta anzi semplicemente in un visore che riflette tutto l'universo. Così che questo luogo così riservato, distaccato, è un interno senza esterno, ma sul quale si proietta un mondo. È proprio ciò che Deleuze chiama “*monade*”

(*“La piega” 2004*) riesaminando un termine assunto nella sua dissertazione su Leibniz.

È lo spazio del barocco che si fa specchio del mondo: *“è l'immagine rovesciata di Dio, il numero inverso dell'infinito.”*

L'interno del fantastico “metaverso” si interfaccia con un esterno indipendente, fatto da un indifferente galleggiare di cose che non hanno più luogo. Forse si dispiega nella prospettiva di un'immaginaria città-mondo o forse preannuncia una colonizzazione dello spazio che faccia intravedere la possibilità di una città cosmica.

In questo desiderio di liberazione dai vincoli terrestri, dalla gravità, che significa anche uscire fuori dai propri confini corporei e mentali, da un lato il soggetto si inoltra in un'avventura nello spazio delle comunicazioni telematiche anzi in un iperspazio appunto, ma d'altro canto si proietta in un mondo che si contrae, converge nella sua solitudine, dove le relazioni sociali si manifestano nell'appartenenza ad una qualche affiliazione. Un'esperienza filtrata attraverso l'*intimo* che modifica anche l'idea di “corporeo”.

L'interiorità della monade si rovescia per mostrarsi disponibile a un dialogo con gli altri suoi simili con i quali mostrare dichiarazioni di appartenenza. Il corpo stesso diviene per sempre superficie di narrazione. Tramite i graffiti tatuati esso riflette sentimenti, archetipi, paure ancestrali, desideri, e si rende disponibile a trasfigurazioni, mutilazioni, protesi. Un linguaggio del corpo che è un modo per superare i confini fisici, esaltare le percezioni sensibili e imprimere sulla carne non solo frammenti di vita vissuta, ma anche sensori e monitor che accelerano le comunicazioni in tempo reale. Eppure, tutto questo ci fa affacciare da un lato, a un vertiginoso e remoto tempo iniziale della comunicazione simbolica preistorica e, di contro, ci introduce nell'ebbrezza di un mondo evanescente, dell'effimero, di un'esistenza volatile, ma anche nella condizione della “*rêverie*”, cioè in quella condizione dove memoria e futuro s'incontrano e disvelano la vera natura del “virtuale”.

La lingua dei segni e la natura metafisica dei luoghi

Argomentando la destituzione del “luogo” nella città contemporanea Franco Rella osserva, citando Simone Weil, che questo comporta un “*essere radicati in assenza di luogo*”.

L'assenza di luogo “è ciò che ci permette paradossalmente di afferrare lo spazio in tutte le sue estensioni, di coglierne la specifica realtà”. Tale assunto afferma che nella nullificazione del luogo, lo spazio è spaesamento, disorientante, indifferente e ripetitivo.

In questa “*a-topia*” del luogo è possibile la vita?

Nel teorizzare la “*fine del classico*”, Rella sostiene la tesi della sparizione dell'uomo dal significato di centralità che assumeva fin dall'umanesimo. Lo spazio dell'architettura è stato sempre misurato con i principi della geometria euclidea ai quali venivano apportate correzioni dettate dalla percezione visiva del soggetto. Il Rinascimento, riapre il tema classico dell'armonia, “*eurythmia e symmetria*”, ma a differenza dell'architettura medievale, assume invece la visione antropocentrica dello spazio, i cui rapporti proporzionali sono affidati alla sezione aurea da cui sono desunte le divine proporzioni. Sono noti gli studi sulla prospettiva, come quelli di Piero della Francesca ai quali conseguono le rappresentazioni di Francesco Di Giorgio Martini e di molti altri architetti del XVI secolo, dei rapporti tra architettura e il corpo umano. Nel 1948 Le Corbusier pubblica due libri che raccolgono i suoi studi ed elaborazioni su un modello di misurazione: il “*modulor*”, termine da lui coniato unendo le parole in francese “*module*” (modulo) e “*section d'or*” (sezione aurea), dove l'uomo è al centro nella determinazione sia fisica che percettiva dello spazio. Le sue architetture saranno costruite sulla base di questo principio universale di continuità e di non contraddizione; un assunto

perfettamente compatibile con la struttura di uno spazio “*topico*”.

Con la confutazione dei postulati di Euclide da parte delle geometrie non-euclidee di Lobacevskij e le teorie sui corpi in trasformazione topologica di Hilbert, fino alla teoria della relatività nei diversi aspetti della concezione dello spazio-tempo, la centralità antropomorfica è venuta meno. La scienza ha sperimentato e ha misurato in laboratorio la curvatura dello spazio alla quale i corpi obbediscono, ma ha anche rivelato una contraddizione tra la relatività generale e la meccanica quantistica. In questa fisica delle particelle elementari, non c'è più distinzione tra lo spazio continuo e l'illusorio trascorrere del tempo, ma tutto l'universo, dice Carlo Rovelli, è come immerso in una sorta di fluido spazio-tempo, in un istantaneo moto continuo. “*Non c'è più lo spazio che contiene il mondo e non c'è più il tempo dove avvengono gli eventi*”. C'è una “*rete di relazioni*” di quanti elementari che interagiscono tra loro e dove essi stessi sono lo spazio e il tempo.

Se fino al XIX secolo il pensiero scientifico enunciava, nei comportamenti della materia, la continuità tra macrocosmo e microcosmo, oggi questo non sembra più vero. Tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo non c'è più continuità, con la conseguenza di destabilizzare un concetto di ordine universale in cui l'uomo occupava un ruolo di centralità.

Tale novità ha decisamente delle implicazioni anche nel modo di ripensare lo spazio in cui viviamo e in primo luogo, alle modificazioni introdotte dal sistema delle comunicazioni informatiche, in virtù delle quali si aprono nuove dimensioni.. In questo quadro si inserisce una riflessione sulla filosofia del linguaggio che subisce una divaricazione tra sistema linguistico semantico (soggettivo) e sistema logico formale che, per necessità di comunicazione, costruisce modelli proposizionali e inferenziali.

È proprio nel sistema logico-formale che sono stati assunti alcuni problemi relativi alla “*ricorsività autosimilare*”.

Lo spazio ricorsivo è “*a-topico*”. Esso non è ripetitivo nel suo dispiegarsi e le figure sono un annidarsi dell'una dentro l'altra, un racconto dentro il rac-

conto come ci rappresenta Douglas Hofstadter nei teoremi di Kurt Gödel attraverso le avventure di *“Achille e la Tartaruga”* e come mostra nei ricorrenti temi musicali delle composizioni di J.S. Bach o nei disegni di Escher, “presentando” uno spazio discontinuo con figure simili, ma sempre generatrici di nuove figure a varie dimensioni. (*Carré Bleu*, n°1/2021, G.F. Censini, G. Cianchetti e altri. *“Mégalopole: la solitude d'un peysage sans figure”*.) In quest'ottica Rella analizza la ricerca progettuale di Peter Eisenman (*La fine del classico*, 1987). A partire dalla crisi del funzionalismo, si riscopre nel corpo linguistico-semantico il rapporto significante /significato del segno. Una volta svincolato dal rapporto funzionale con la narrazione, il segno diventa disponibile, ad esempio a *“traslazioni”*, che conservano l'informazione originaria e a *“rotazioni”* che destabilizzano la freccia gravitazionale.

Là dove mutano le relazioni che legano le connessioni compositive di una sintassi dell'architettura, gli ingrandimenti e le riduzioni nei rapporti dimensionali sono sempre stati indicati come rapporti di *“scala”* in quanto questa è ancora riferita all'unità di misura del corpo umano e a un suo multiplo. Alla scala è sostituita la nozione di *“scaling”* che più propriamente indica invece operazioni di variazioni di *“grandezze”* in sovrapposizione, cioè di corpi che inglobano un composito e interiorizzano diverse dimensioni ricorrenti, di *“ricorsività”* appunto, dove il ripetersi di un sistema di segni è simile e non mai uguale.

In tal modo i segni producono figure arbitrariamente diverse senza che fra loro sussistano relazioni originarie. Si veda il progetto di Eisenman sui *“Castelli di Giulietta e Romeo”* presentato alla Biennale di Venezia nel 1985. I segni si liberano definitivamente del tradizionale rapporto *“concetto-immagine”* alla base della rappresentazione, operano manipolazioni logico-matematiche che abbandonano il ruolo semantico del sistema linguistico perché il soggetto temporaneamente si è dileguato. Sono una matematizzazione del linguaggio.

Jacques Derrida vede nel segno l'unità elementare che, concatenata con altri segni, costruisce una correlazione di senso. Ciascun segno, scrive su "*Posizioni*" (una raccolta di tre colloqui, Paris 1972) è costituito da un rapporto inscindibile, come due facce della stessa medaglia tra "*significante/significato*" la cui relazione è rispettivamente tra "*sensibile/intelligibile*". Il valore del "*segno*" nella semantica di Saussure porta con sé questa ambiguità. Da qui, Derrida deduce la natura "*trascendentale*" del significato.

Nella teoria della logica simbolica, viceversa, il segno è veicolo di una "*codificazione*" in cui il simbolismo in tal modo riappare come metafisica dalla quale Derrida dichiara che non ci si può liberare.

Heidegger, in un saggio sul "significato metafisico della mathesis", tenta una visione della metafisica distinta dalle verità precettate dalla chiesa e desunte dalla rivelazione. La natura, egli sostiene, non è più quella potenza interiore ai corpi che dà forma al movimento, ma una uniforme connessione di spazio-tempo del movimento. L'ambito di essa viene determinato dal sistema assiomatico: la "mathesis", ma s'interroga anche come in questa nuova scienza sussistono intrinsecamente le condizioni di una metafisica dell'essere. Altrove dirà che la metafisica è destino soggiunge, un tratto fondamentale della nostra storia d'occidente, dove il soprasensibile è finalmente liberato e... "viene messo in azione come volontà di potenza".

Tornando al sistema del linguaggio e alla metafisica dei significati, le tracce sono segni che denunciano assenze, ma tuttavia lasciano sempre indizi di una presenza e possono orientare all'identificazione dei segni incisi sul suolo che sono materialmente presenti. Una trama di relazioni invisibili definisce il "*simbolico*" nell'unità di segno-significato di alta convenzionalità che "*nell'icona, il cui designatum è un valore*", giunge a universalizzarsi come succede nell'opera d'arte. Così, Charles Morris tratta, nel suo scritto sulla "*Teoria dei segni*" i contenuti nell'arte che spostano l'interpretazione vicendevolmente tra iconologia e iconografia.

Gli oggetti dell'architettura della città: strade, sentieri, canali, argini fluviali

e altre opere come i “luoghi” urbani, sono portatori di significati in quanto veicolano relazioni nello spazio e dunque sono riconducibili alla nozione di segno. La compresenza di più segni che configurano un'entità fisica omogenea, fa comprendere l'appartenenza di queste unità elementari a un “sistema” di relazioni, che fonda le basi per la determinazione di una struttura linguistica. Essendo portatori di significati, Derrida ha ragione nel cogliere nel “significato” dei segni la natura “metafisica”.

L'operazione di sovrapposizione in un grafico dei segni e le loro relazioni geometriche nello spazio, si possono eseguire manualmente riportando le informazioni tratte dalle diverse mappe topografiche nella successione temporale. Ridisegnate l'una sull'altra nel piano, esse denotano i caratteri della trasformazione e i punti critici dove interferiscono i segni di ciascun impianto morfologico. Sono così determinati i nuovi luoghi.

Le tracce di tali intersezioni sulla morfologia tridimensionale (3D) e che esprimono la temporalità, non sono forse una rappresentazione di uno spazio 4D di cui abbiamo detto in precedenza?

Allo stesso modo dei frattali, abbiamo come risultato una maglia discontinua nella quale alcune parti sono coincidenti mentre altre differiscono e altre ancora, variando le dimensioni, trasfigurano il segno originario per effetto dello “*scaling*”.

La manipolazione dei segni nell'essere sottoposti a infinite operazioni: combinazioni, intersezioni, traslazioni ecc. esprimono altrettante relazioni nello spazio. Sono fasi di studio del reale nelle sue peculiarità, ma sono anche livelli di “*progetto*”, nel senso di portare più oltre la conoscenza dell'ente come scienza del soprasensibile, appunto, quella metafisica di cui dice Derrida.

L'arbitrarietà nel perseguire l'evidenziazione di un complesso di segni rispetto a un altro, di intersecare dimensioni diverse e procedere con altre operazioni, determina una rete di relazioni che permette di arrivare a risultati differenti a seconda delle decisioni del soggetto (*decidibilità*). Se si

esclude” *l'intelligenza artificiale*”, questa potrebbe essere la nuova frontiera del progetto.

Ciò che ci sta di fronte, è una macchina (il computer) predisposta per determinate operazioni. Dobbiamo scoprire invece le potenzialità che la macchina ha per andare oltre e liberare altre dimensioni. L'analogia che viene alla mente è con il modo in cui venne utilizzata la cinepresa da quando fu inventata dai fratelli Lumière. Con la cinepresa, nella fase iniziale, si filmavano gli spettacoli teatrali, essa documentava ciò che accadeva realmente. Ma in seguito, quando fu compreso che con la profondità di campo veniva introdotta una nuova dimensione dello spazio scenico, il tempo poteva essere rallentato o accelerato e la stessa recitazione si andava modificando. Il cinema aveva allora affermato un proprio linguaggio potendosi così rendere autonomo. Dalla bidimensionalità nella quale si articolava la scena teatrale, si passò, con il cinema, alla simulazione sul piano di una terza e poi una quarta dimensione e questa illusione di aver afferrato un nuovo spazio, fu la spinta del suo successo.

Il tempo sospeso della memoria nei luoghi della città

Ogni mutamento della città, fin dall'antichità, muove dalle potenzialità che sono occultate nel segreto delle sue radici. E in questo affiorare della memoria, il tempo diviene l'istante in cui le cose, vicine e lontane, grandi e piccole, reali e immaginarie, stanno insieme in spazi simultanei che spalancano, dinnanzi a noi, le porte magiche di inedite dimensioni. Le simbologie accompagnano in questo itinerario frammentato, discontinuo, le diverse sfaccettature di una realtà che sollecita l'intuizione a guardare oltre la soglia del mondo sensibile. Le immagini, dice Deleuze, perdendo il loro concatenamento nel tempo lineare della narrazione, si collegano con la loro immagine virtuale, ne trasfigurano le connotazioni. Così, il "virtuale" non è un aspetto del mondo, come si suole pensarlo, parallelo a quello reale, ma è il mondo stesso che si attualizza.

Negando la teologia dell'incarnazione, l'iconoclastia islamica ha inteso raffigurare il mondo del divino mediante le opere della creazione. Il caos originario, la rappresentazione dell'Eden, la fiamma profetica, sono le figure che si caricano di significati simbolici. Sono il "*logos*" che prende forma e si attualizza nelle rette azioni degli uomini. Nella città medievale si era generalizzata una modalità di costruire lo spazio mediante allineamenti geometrici tracciati tra gli angoli dei corpi di fabbrica. La sacralità della "*pietra angolare*", sostiene René Guénon in "*Simboli della scienza Sacra*" 1975, ha avuto il compito di costituire un principio nella costruzione del Tempio. Una tale modalità, che prevedeva il tendere dei canapi (nella Bibbia si parla di catene) tra i punti cospicui, era divenuta una regola per la determinazione dei luoghi. L'angolo è dunque il luogo dei punti di una relazione simbolica che dà misura allo spazio. Per tutto l'alto medioevo, fino al XIII secolo, la

variazione degli allineamenti delle strade, il posizionamento delle case-torre, degli edifici pubblici e religiosi, delle logge fino anche alla disposizione delle chiese degli Ordini Mendicanti, hanno osservato in tale geometria una dimensione spirituale che trascendeva il mondo umano. Infatti, i luoghi angolari sono sempre stati caratterizzati da edicole sacre, stemmi araldici, fontanelle e altri segni distintivi di una “*civitas*”. In tal modo si sono incarnati i valori della città riflessi nei significati che alludono ad altro e trascendono la materialità dei siti.

Nella storia dell'arte e dell'architettura non era insolita l'identificazione del popolo con le opere d'arte. I costruttori spesso erano monaci, ma non c'era scissione tra l'artista e la popolazione. Gli uomini vedevano nell'estetica dello spazio un'elevazione spirituale che trascinava in un'altra dimensione mediante la magnificenza delle opere, come ad esempio nelle Cattedrali di St. Denis o di Chartres. La metafisica della luce, la più nobile dei fenomeni naturali, scrive Otto Von Simson in “*La Cattedrale Gotica*” 1988, è il veicolo che stabilisce un contatto tra le sostanze materiali e immateriali. Attraversando le vetrate colorate la luce naturale si trasformava in un'armonia di colori che faceva intravedere un'immagine riflessa della luce divina.

Ciascun luogo, nella città antica, si carica dunque di significati che decidono una disposizione predestinata delle fabbriche laiche e quelle della santità all'interno di una geometria dello spazio urbano. La rivoluzione urbanistica attuata dagli Ordini Mendicanti, a partire dal 1250, lascia un misterioso interrogativo sul criterio di decretare la dislocazione dei luoghi nel contesto simbolico della città. Dallo studio delle diverse città si è potuto verificare come questi luoghi erano già indicati, come fossero componenti di uno spartito musicale; piccole chiesette avevano il possesso di una terra sulla quale venne eretto il complesso conventuale. Trasgredendo il tradizionale orientamento con l'abside a oriente, le chiese mendicanti volgono ora l'orientamento della facciata e della piazza antistante verso i luoghi della rappresentazione della “*città comunale*” osservando tra loro una disposizione secondo uno

schema triangolare.

Il luogo trova così una sua determinazione nel contesto della città, esattamente opposto ai criteri di “localizzazione” della città attuale che vengono decisi sulle opportunità e convenienze indipendentemente dall'armatura morfologica della città.

L'esperienza della città-metropoli suggerisce una tesi simmetrica a quella della Weil citata da Rella, si potrebbe dire invece di un “*essere sradicati, ma in presenza di luogo*”. Una condizione nella quale il luogo costituisce pur sempre per un essere nomade un orientamento, uno spazio circoscritto dalla memoria, ma che istantaneamente incorpora altre dimensioni nel trascendere il suo essere “*topos*”.

Il tempo passato e futuro si attualizza nell'istante del presente. Per potersi muovere e decidere dove andare abbiamo nella mente una mappa dei luoghi che è costruita sulla consuetudine, sul ricordo e ci permette di decidere le azioni future. È il tempo e lo spazio di una “*rêverie*” scrive Bachelard, ma potremmo ricordare anche Breton nel suo manifesto per la “*città surrealista*” e altri scritti. Egli compila una topografia della metropoli basata sul ricordo in quanto, questa sua facoltà è quella di selezionare ciò che resta nella memoria, mentre altri luoghi, essendo indifferenti si dileguano dal ricordo. “*Quando ci si sofferma in questi luoghi colmi di eventi*” egli dice, “*si sospende il tempo fra passato e futuro*”. In questa dimensione a-temporale il fantasma della storia affiora mediante segni, scritture, figure che procurano quell'afflato che coinvolge. (*È l'argomentazione di uno scritto “Pont Neuf” 1953 da me citato in “Firenze lungo i sentieri dell'immaginario” 2017, p.285*).

Perseguendo un'analogia poetica dei luoghi, “*Nadja*” è il racconto di Breton che si sofferma sulla metafora di una figura femminile, anima errante, trans-figurazione di una Parigi che mostra la sua doppia anima: quella opaca della consuetudine nel ripetitivo deambulare per la città e quella avvin-

cente che traspare dal sogno, dalla memoria della storia dei luoghi.

In questi luoghi sospesi tra una visione della città e la noia di una *banlieue* ripetitiva, l'anima di Parigi si apre a un infinito interiore per pervenire a nuove scoperte, là dove la figura di Nadja invece svanisce.

Nel trascendere la materialità dei luoghi per avventurarsi in un mondo inesplorato dello spazio cosmico, l'orizzonte non è più una linea, la navigazione è ortodromica e nei viaggi spaziali sono la parabola e l'eclittica a governare gli orientamenti del nuovo firmamento. Tali sorprendenti dimensioni destabilizzano l'idea di misura antropocentrica nello spazio della rappresentazione e dell'architettura e inducono, invece, a fare esperienza del relativismo, come suggeriscono le geometrie non euclidee, i modelli frattali e la fisica dei campi gravitazionali. Una volta decaduta la misura umana e con essa la misura come convenzione universale, è lecito ripensare a un medievalismo dello spazio simbolico che da un lato, faceva discendere la misura del mondo dalle terre emerse fino ad allora conosciute, dall'altro faceva derivare la misura dall'incommensurabile ordine cosmico dei cieli da cui ricavare i principi dell'armonia.

L'esplorazione dello spazio interplanetario, si è posta il fine di scoprire nuove risorse minerarie ed energetiche, eppure il sottosuolo del nostro pianeta ha anche altri tipi di risorse. Esso conserva le tracce del passato. Paludi, bacini lacustri, grotte e sorgenti sono sotto di noi, sotto questa pelle di suolo edificato. Nel medio oriente antico le città mirabili come Damasco, nel sottosuolo custodivano la linfa vitale della propria esistenza: l'acqua. Un sottosuolo da riscoprire, non solo da un punto di vista geologico, ma anche nelle presenze di luoghi inesplorati, di civiltà sepolte. Una stratificazione di tracce archeologiche, ciascuna delle quali sono "testi" in sovrapposizione che tornano a essere presenze simultanee, riscrittura di un'architettura interrotta che possiamo "ri-abitare". Nel sottosuolo di Firenze ci sono tre testi di un'altra Firenze inedita, che è documentata, ma volutamente ignorata. (G.F. Censini - *Firenze lungo i sentieri dell'immaginario*)

Non si tratta di una curiosità alimentata da uno sterile storicismo, ma il disvelamento di un nuovo spazio dove la memoria assume, nel suo essere virtuale, un ruolo attivo.

La dimensione del tempo non è solo quella del ciclo solare che segna gli istanti della quotidianità o quella del relativismo tempo cosmico, ma anche quella storica. La considerazione che il presente nell'istante che si attualizza è già il passato, ha avuto delle notevoli implicazioni nell'interpretazione delle leggi storiche, nel superamento della linea cronologica tra passato, presente e futuro. Questa dimensione a-temporale si trova in opposizione al racconto della storia mitologica dove, nella tradizione classica, il concetto di "*historia*" ha significato il racconto degli eventi nella trascrizione storiografica.

Il tempo diacronico e il tempo sincronico costituiscono dialetticamente le due forme nella descrizione del fluire degli eventi, sempre diversi, ma riconducibili a tratti comuni e dunque è luogo di una auto-riflessione "*critica*" che è la visione storica del mondo.

Il "*modello*" infatti ha il significato di una costruzione teorica atemporale e atopica che è trasferibile in più situazioni della realtà per comprenderla e per trasformarla.

Le forme della rappresentazione di un mondo trascendentale hanno dovuto ricorrere a modelli, le "icone" per esprimere l'istantaneità del tempo. Nell'atemporalità della simbologia è stata celebrata la presenza del divino; la raffigurazione dell'agnello, del pesce, della croce e di altri simboli, sono i segni distintivi della prima era cristiana. Proprio per via dell'incarnazione il concetto di storia si è affermato col cristianesimo come "*storia salvifica*" nella prospettiva della fine dei tempi. Così, la cultura cristiana ha abbandonato l'iconoclastia e ha autorizzato la rappresentazione divina nella figura umana, ma ciò che distingueva la natura divina era quello di sottrarla al tempo della narrazione, per ricollocarla invece in un tempo infinito. Sotto l'influenza classica, l'arte paleocristiana volle più volte rappresentare Gesù

nella figura di un Apollo, modello atemporale della suprema bellezza della legge divina. Con gli studi di estetica plotiniana, è l'*icona* a divenire il modello e anche il mezzo di diffusione del “*verbo*”; essa non doveva mischiarsi con le immagini sensuali del classicismo, ma occorreva invece porsi, dice Florenskij, come rappresentazione del mondo del divino nel mondo umano.

I caratteri dell'architettura basilicale romana verranno rielaborati nella basilica paleocristiana e costantiniana del IV secolo e dopo il Concilio di Nicea alle navate verrà aggiunto il transetto, per significare l'incarnazione del corpo di Cristo nella Croce e costituire un modello di chiesa che si diffonderà ovunque.

Nella dimensione spirituale i teosofi avevano già intuito nella contemplazione l'infinità. Pseudo-Dionigi, nell'*estetica*, insegna come il tempo delle sequenze e degli accadimenti, nel mondo trascendente, si trasformi in uno spazio senza tempo. Poiché esso è tempo infinito, istantaneo; anche la città andrà a riformarsi su un'altra dimensione dello spazio. La sua rappresentazione sarà allora riducibile a uno spazio statico, immutabile, simile a quell'immagine metafisica del Rinascimento, che darà senso compiuto a questa teoria dell'infinità, come ci viene mostrata nelle tavole della “*città ideale*” di Urbino.

Di fatto un tale modello, a differenza della città medievale che è inclusiva e irripetibile, si è reso invece disponibile a una traslazione in altri luoghi, superando i confini degli Stati fin nel Nuovo Mondo, in virtù della sua natura universale, sovranazionale e *trans-territoriale*. Il modello teorico del Rinascimento, che è una costruzione a-spaziale, ogni qualvolta prende contatto con il luogo a cui è destinato si decostruisce per aderire a quella nuova realtà dove l'oggetto dell'architettura si reinventa in una nuova immagine che è dovuta a un processo di trasfigurazione. La pianta quadrata attraversata dalle quattro strade ortogonali che incrociano nella piazza e al cui centro sta il Tempio o il Palazzo pubblico, è l'impianto della città ideale, ma è an-

che quello della Gerusalemme celeste.

La disposizione interna dei palazzi rinascimentali, con gli ambienti intorno a una corte centrale, equivale al corpo urbano intorno alla piazza. Ambedue le figure hanno la stessa struttura “ricorsiva” e “auto-similare” dei modelli, l'uno dentro l'altro: quella del palazzo e quella della città.

La materializzazione di tale disegno planimetrico, calato nella città medievale che abbiamo ereditato, avviene mediante la decostruzione delle parti per aderire alle particolarità dei luoghi, per interpretarli e trasformarli, senza tuttavia frammentarsi in una incoerenza spaziale.

A Firenze, ad esempio, la città del Rinascimento si struttura sull'itinerario del corteo del Principe nel ripercorrere il rettangolo della cinta muraria di epoca romana ormai in rovina. Dalla Reggia di Palazzo Pitti il corteo andava al Duomo passando per la via dé Tornabuoni e poi, per via del Proconsolo, raggiungeva Palazzo Vecchio e gli Uffizi per poi tornare a Pitti tramite il Corridoio vasariano. Al centro dei due assi cardo-decumanici viene confermato l'antico Foro romano che diviene piazza del Mercato. Alla porta nord “*ad Aquilone*”, già da tempo in rovina, stavano le due antiche Cattedrali. San Giovanni, dentro le mura di epoca romana e dedicato a Marte, in un primo tempo era un edificio che svolgeva il ruolo di Basilica a cielo aperto (*sub divo*) e vi si amministrava anche la giustizia. La Cattedrale diverrà, prima San Salvatore e sulle sue rovine sarà eretta Santa Reparata. San Lorenzo, fatta costruire dal Vescovo Ambrogio, esule da Bologna nell'anno 393, stava invece fuori le mura. Fin dai tempi del Vescovo Zanobi (*investitura nell'anno 376*), devoto di San Lorenzo e che qui venne sepolto, Firenze ebbe in questi due siti la doppia Cattedrale (*GF. Censini “ Firenze lungo i sentieri...” p.161-182*).

La nuova Cattedrale andrà a stabilire una seconda polarità riconfermata dalle opere quattro-cinquecentesche. Dal Duomo di Santa Reparata, poi consacrata a S. Maria del Fiore con la cupola brunelleschiana, si diramano gli assi radiali prospettici che congiungono il Duomo con il sistema dei giar-

dini medicei, la scuola d'Atene e il complesso degli studi intorno alla piazza San Marco. La via de' Servi parte dal luogo dell'antica abside di Santa Reparata e conduce alla piazza Santissima Annunziata. Chiusa nel suo quadrato porticato, la piazza è la metafora di un chiostro trasferito nel disegno della città; un “*chiostro urbano*” che, insieme alla piazza San Marco designano il confine spirituale della città del Rinascimento, mentre quello materiale era già segnato dalle mura di Arnolfo di Cambio. Così la centralità prospettica delle due rappresentazioni della città ideale di Urbino, si decostruisce per ricomporsi nei molteplici fuochi delle prospettive urbane.

L'atteso compimento della Metropoli

Ha senso parlare di esaurimento della cultura della Città-Metropoli e della dissoluzione dei suoi luoghi, per pensare a un affermarsi della *post-Metropoli*?

È forse il prefisso “post” che esprime una cesura epocale conforme alla nuova civiltà *post-industriale*? L'assenza di luogo trova la sua conferma davanti allo spazio bidimensionale di un video interattivo. Il “crepuscolo dei luoghi” non è l'imminenza catastrofica, scrive Paul Virilio, ma la possibilità concreta di un pensiero unico, di “un'economia-mondo” come di una “poesia-mondo” e anche di “una “città-mondo” che viene alla luce nel fascino desertico della interattività. Ad un “Universo convesso” in espansione fa seguito un altro “concavo dell'implosione”: il metaverso.

Tratteggiamo allora alcune riflessioni su ciò che ha caratterizzato la trasformazione della Città nella Metropoli contemporanea.

Lo spirito del capitalismo o quel soffio divino che anima e muove proprio dalle indicazioni delle sacre scritture e dai valori della collettivizzazione nell'intento del produrre, come sostiene Weber, opera quel passaggio dei principi del cristianesimo che si ridistribuiscono nella società.

La metafora della città-fabbrica come nuova chiesa, allo stesso modo della città-tempio, è il cenacolo che raccoglie operai, commercianti e artigiani in una comunità. Essa designa un processo di secolarizzazione, così che nelle città capitali, centro di burocratizzazione dello Stato del XIX secolo, si compie il passaggio dalla Città mercantile e manifatturiera alla Metropoli industriale.

Non è data Città senza Metropoli, due volti di una stessa anima che, nella dimensione della modernità, hanno incarnato l'immagine di un rivolgimen-

to dei rapporti di produzione. Se nella metropoli ottocentesca i luoghi della città erano coinvolgenti, la folla vi si muoveva spinta dalla curiosità della particolarità, un “andare senza una meta”, nella metropoli contemporanea ogni meta è “*prefissata*”, l'avventura si dispiega in un altro spazio, quello del digitale, della comunicazione in tempo reale. È l'anima della città che si emancipa attraverso il potenziamento tecnologico. Da un lato il modo di produzione non si attualizza più in quel “*cenacolo*” che riuniva collettivamente la forza-lavoro, ma con la “*collettivizzazione del sapere*”, dall'altro il capitale ha assunto nella mobilità mondiale un effetto moltiplicatore dei profitti. La società industriale volendo porsi come “*civilizzazione*” epocale, affinché la tecnica da sola non provochi la dissoluzione della civiltà, si è messa al riparo da una nuova Babilonia dove gli uomini sarebbero andati dispersi. Essa volle affrancarsi da questo prometeico sventurato destino, accogliendo i principi della *téchne*, sulla quale costruire tutto l'edificio della *Dike* nelle libertà e nel diritto. Dike, non è solo la divinità incorrotta della giustizia, ma è anche e soprattutto “*stabilità del sapere*”.

Ma è un sapere che accoglie in se intelligenze? Oppure le conoscenze perseguite negli iter di studi universitari ad esempio, sono incanalate in un proliferare pragmatico. Non è forse vero che l'originario rapporto tra concezione filosofica e risultati pratici, che diciamo con Giulio Preti “*praxis*”, si rivela invece solo come specializzazione altamente settorializzata della nuova forza-lavoro?

Le macchine, scriveva Marx nei “*Grundrisse*” (*quaderno VII*) nel 1857 “...sono organi dell'intelligenza umana ... potenza materializzata del sapere ... che si è trasformata in forza produttiva immediata ... passata sotto il controllo dell'intelligenza generale il “*general intellect*”. In questa fase del capitalismo il lavoro non si presenta più come incluso nel processo produttivo, ma l'uomo si pone piuttosto come assistente, prosegue Marx, “... come sorvegliante e regolatore nei confronti del processo stesso”.

Si può ben capire, da questa profetica previsione quanto, con la diffusione

della tecnologia digitale, lo scioglimento del vincolo che univa l'uomo alla macchina, vada a modificare le dimensioni del vivere, le libertà dei soggetti e il mutare delle cognizioni di spazio e di tempo.

È sufficiente che lo sviluppo tecnologico portatore di mutamenti nei comportamenti sociali e culturali, autorizzi a parlare di una “*Post-Metropoli*”?

Desunta dalle letture marxiane, ma con una speranza utopica di una società nella quale si generalizza una nuova consapevolezza culturale dovuta al diffondersi di una “*Intelligenza Collettiva*” mirata al produrre, Pierre Levy auspica anche l'estensione dei diritti partecipativi, nella prospettiva di alimentare un terreno fertile della democrazia digitale che dovrebbe avere esito mediante una piattaforma informatica: una “*Agorà*” della democrazia. Tuttavia, il cybor potrebbe anche proporsi come il contrario, se il dispotismo e la tirannide si insinuasse nel sistema per sovvertire i valori democratici e se, attraverso questo strumento, il potere o i poteri occulti venissero ad agire per un controllo dei singoli?

Schedature, manipolazioni dei dati genetici o dei dati economico finanziari per fini inumani, potrebbero ricacciarci in una *hybris* al fine di destituire proprio gli stessi valori storici della nostra esperienza democratica.

La fiducia di Levy sull'esito dell'intelligenza collettiva nel raggiungimento della democrazia attraverso le reti digitali pone seri interrogativi. Primo fra tutti l'indebolimento del pensiero politico e con ciò la dimensione spirituale e trascendentale. Da essere principio universale, tutto ciò viene confinato nell'autocoscienza del privato. In questa destituzione della progettualità politica e del pensiero, si rende vana ogni condizione di comunità, di condivisione e di fratellanza; la civitas insomma. La città allora non c'è più.

La struttura semantica dell'architettura, a differenza di ciò che avevamo posto, citando Derrida, nel rapporto segno-significato come molla di un'invenzione del nuovo spazio tra natura sensibile e significato metafisico, si trasforma nel linguaggio della macchina informatica che provvede a rendere operativa qualsiasi previsione dettata da uno scarno pragmati-

smo, senza chiedersi la ragione del fine del suo operare perché è priva di autocoscienza. È questa metamorfosi che appare come involucro, dice Calvino, come armatura di un cavaliere inesistente, o come maschera, la condizione della fine della metropoli, per rendere invece concreto il succedersi della post-metropoli?

Francesco Magnelli in un articolo su *“Religioni e Società”* n°52/2005, riflette sui fondamenti del nichilismo etico come azzeramento, ma anche come condizione per una ripartenza, con l'obiettivo di individuare il vero e allontanare il falso. Egli propone di ritrovare un legame sociale autentico, *“di individuare nei segni dell'invisibile, quelle possibili forme di comunità in grado di valorizzare l'unicità di ogni essere umano; un viaggio sospeso fra il mondo del reale e l'immaginario”*. Un modo di andare verso il superamento dell'indifferenza e perseguire un fine nel riaprire la speranza e nel ritrovare il senso del luogo.

Se è vero che proprio nel principio di *“luogo”* si annuncia la ripartenza, la sua distruzione è un'avventura in un territorio di nessuno, una perdita di orientamento. Ciò che aveva un *“nome”* sarà indicato con un numero. Nemmeno il nomade del deserto potrebbe rinunciare alla sosta nelle oasi, lungo i suoi itinerari.

Cacciari, in una recente pubblicazione, *“La Città”*, osserva una contraddizione. Da un lato, tutto concorre a una volatilizzazione dell'anima del luogo, dell'essere sradicati dai vincoli dello spazio e dal desiderio dell'ubiquità di una vita che vuole dispiegarsi nella *“post- metropoli”*. Dall'altro si costruiscono invece edifici che inducono costrizioni. Gli uomini sono indotti a vivere una coercizione nello spazio delle città, nei grattacieli che ostentano potere, nei labirintici grovigli delle strade di grande traffico, nei contenitori delle funzioni urbane e nei recinti residenziali, sempre più distanziati dalle periferie della metropoli industriale e dal territorio. È questo ciò che la post-metropoli promette?

L'essere post-metropoli ammette dunque al suo interno l'opposizione tra

un completo sradicamento del luogo e al contrario, il consolidamento di un costruito fatto di contenitori: architetture autoreferenziali ispirate all'oggetto di design senza più distinzioni tra le scale dimensionali e che rispondono alla concezione di un organismo puramente eterotopico.

Ciò prefigura un modello di città dove ogni oggetto edilizio, di per sé, si verrebbe a collocare indifferentemente nello spazio in assenza di relazione fisica con altri oggetti e sarebbe un corpo monofunzionale a sé stante che produce e riceve informazioni. Una tale ipotesi, in relazione alla città preesistente, verrebbe ad esempio a trasformare un antico Palazzo di città in un contenitore che si carica di funzioni speciali e che mediante tecnologie telematiche dialoga con un altrove. In tal modo, si rompe definitivamente il rapporto con la città e si verrebbero a neutralizzare altrettanti edifici, logge, piazze, che sono invece la complessità di una città e le ragioni costitutive di un luogo intimamente connesso non solo con l'unità del Palazzo, ma anche con l'architettura degli spazi interni. In ogni trasformazione delle città del passato, o è avvenuto un passaggio traumatico che ha indotto a distruzione, oppure si è effettuata una transizione operata da un innesto di una civiltà in un'altra, contribuendo a una inedita rigenerazione.

D'altra parte, il luogo non può essere uno spazio circoscritto che asseconda un conservatorismo museale, una "*invariante strutturale*", una inamovibile ingessatura dove albergano reazionarie conventicole. Al contrario, il luogo unisce gli individui nell'essere qui, ma d'altro canto, ricerca nuove dimensioni in un divenire che è piuttosto definibile secondo una "*invariante di trasformazione*". Una mutazione che reinventa una nuova dimensione dello spazio, proprio a partire dal linguaggio inespresso per le condizioni storiche e tecnologiche dell'epoca, ma che costituisce la potenzialità di una virtualità celata.

Nella cultura islamica, per visualizzare l'immagine dell'essere sradicati conservando tuttavia il significato di luogo, la doppia dimensione è rappresentata dal tappeto che ogni devoto, nel suo andare per il mondo porta

con sé, come osserva Louis Massignon nel saggio *"Islam jardins et mosquées"* Paris 1981. Il tappeto è il Tempio, la dimora, il luogo appunto di questo microcosmo, ma al tempo stesso esso è la raffigurazione del cosmo, dove sono disegnati i giardini dell'Eden, intricati tralci floreali che muovono dai quattro angoli del mondo e dall'arabesco, nel ripetersi delle combinazioni geometriche che vogliono rappresentare il caos originario. Ma il tappeto è anche il mezzo di purificazione; col distaccarsi dal suolo impuro, nella preghiera ci si avvicina alla dimensione del divino. Attraverso il tappeto volante, si può perseguire l'arte magica che permette, nell'immaginario della fiaba, il superamento della gravità e la perdita del contatto terreno. La condizione nomade che caratterizza alcune civiltà che vivono la dimensione del deserto, dove il luogo è magicamente sparizione e apparizione, è la condizione estrema nel ridefinire un principio di esistenza tra essere e non essere.

Al luogo è associata l'idea di "abitare". Martin Heidegger, nel saggio *"Costruire abitare, pensare"* in *"Saggi e Discorsi"* a cura di Gianni Vattimo, 1976, estende l'abitare ad una transizione di luoghi che assumono un ruolo che va oltre la rigida tassonomia illuminista e alle separatezze delle classificazioni funzionaliste. Il costruire, egli dice, ha come fine l'abitare. Tuttavia *".. un ponte e un aeroporto, uno stadio e una centrale elettrica sono costruzioni, ma non abitazioni ... eppure anche queste costruzioni rientrano nella sfera del nostro abitare ... il camionista è a casa propria sull'autostrada e tuttavia non è il luogo dove alloggia; l'operaia è a casa propria nella filanda, ma non ha lì la sua dimora .."* Soffermandosi nell'interpretazione del termine di *"bauen"*, afferma che queste costruzioni albergano l'uomo, egli le abita, ma non vi alloggia. Abitare gli spazi è diverso dagli spazi per abitare. L'abitare è inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra, ma anche sotto il cielo; entrambi significano insieme *"rimanere davanti ai divini"* in un'unità fra i divini e i mortali, la terra e il cielo che compongono una *"quadratura"*. I mortali abitano in quanto salvano, si prendo-

no cura della terra in un inatteso incontro con i divini.

Nel sottrarre la terra al cielo in altre parole, destituire il luogo dal suo rapporto metafisico, verrebbe meno la quadratura che dà fondamento all'abitare.

E poi ci sono luoghi che Foucault include nelle "Eterotopie" le quali, a differenza delle utopie, sono spazi altri o "contro-spazi" che neutralizzano il luogo e oppongono a uno spazio continuo un altro discontinuo. Sono i luoghi del transito: stazioni, aeroporti, o i luoghi di reclusione, come le carceri, gli ospedali, ma anche luoghi di libertà illusoria, come i villaggi turistici, le navi o quant'altro destabilizzi l'essere nella condizione topica di un sistema di relazioni urbane.

Se per Heidegger questi stessi luoghi sono gli spazi dell'abitare, per Foucault sono invece i luoghi desituati: sono il contro-spazio che inquieta.

È dunque questa realtà del "contro-spazio" che mina all'interno la stabilità dei luoghi della città e si avvia a soppiantarli nel suo divenire post-metropoli?

Ma c'è un altro modo di vivere il luogo. Dovendo infrangere i confini dell'esperienza immanente, affiora un'esistenza separata che trascende i luoghi che vengono ora trasfigurati, si manifestano come in un gioco degli specchi dove ogni spazio riflette nella singolarità un altrove.

Gran parte dell'architettura degli edifici e della città, nel corso della storia, a partire dal XVI secolo ha espresso una proprietà transitiva. Sono architetture che traslate in altri siti, conservano i caratteri genetici originari, ma si trasfigurano nel dover risignificare un nuovo spazio.

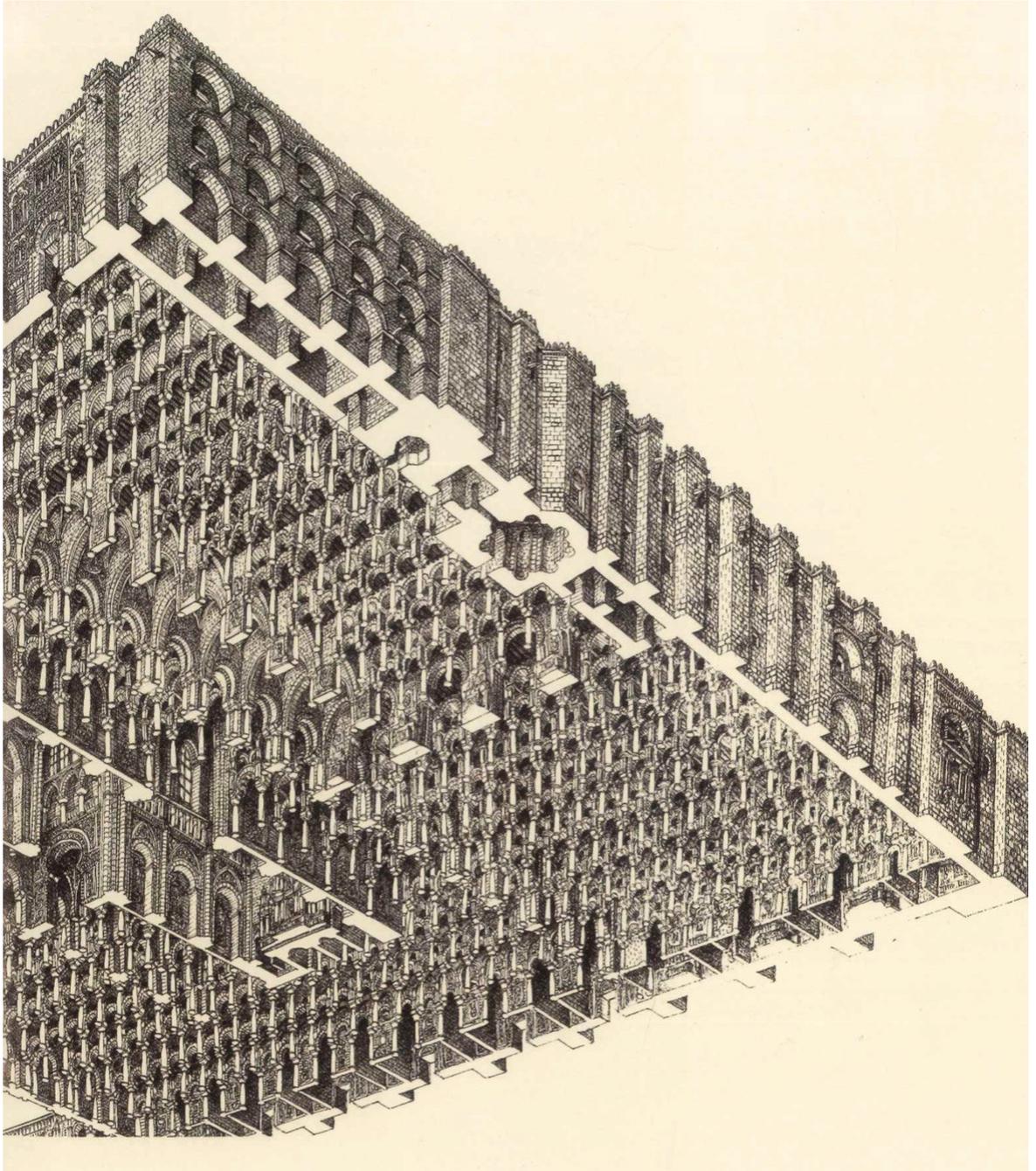
Come l'innesto genera una nuova pianta e un nuovo frutto, così queste architetture hanno avuto il compito di rigenerare un altro luogo inedito. Tuttavia, se ammettiamo che un luogo contiene in sé una doppia realtà, quella di essere radice che affonda nella storia e al tempo stesso interpreta altre dimensioni, in una condizione di sospensione, si riescono a cogliere nell'istante le dimensioni tra essere spazio locale e città-mondo, assecon-

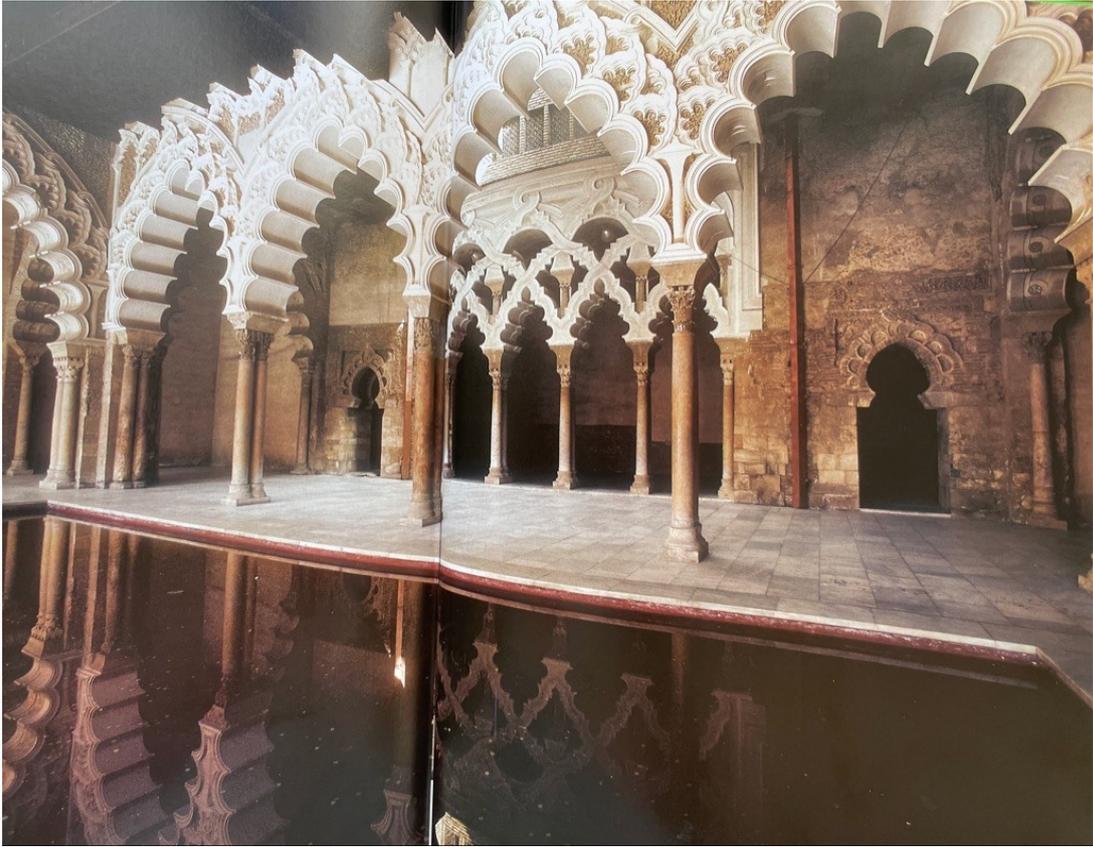
dando quel movimento di cui dice Heidegger, tra la terra e il cielo, tra la dimensione topica e quella cosmica. In questo senso l'esperienza della Metropoli non è sostituibile da un'altra, ancora incerta nella sua volatilità dissolvibile, della post-Metropoli.

È lecito affidare alla tecnologia, sebbene prometta l'avventurarsi in altre dimensioni, il fondamento di un cambio epocale tale da decretare la fine della Metropoli? O si tratta piuttosto di riaprire quel limite, la frontiera che si è interposta tra due visioni del mondo, come sostiene Eugenio Trías Sagnier in *(Esilio Occidentale e viaggio in Oriente – Quaderni di Estetica – 1993)*.

In Oriente la trascendenza è una regola di vita dove la visione divina si fa immanenza e il produrre è puro *téchne*. Nell'Occidente è invece nella ragione la condizione tecnico- scientifica che ha il primato e tale divisione sta all'origine dei grandi conflitti tra queste due aree del Mediterraneo. Solo in tale capacità di ricongiungimento, ammonisce Trías Sagnier, è possibile aprire un nuovo orizzonte di superamento delle divisioni che sia contemporaneamente orientale-occidentale. Nel nuovo equilibrio che si potrebbe verificare, non mi pare che la città-Metropoli abbia esaurito il suo ruolo. D'altra parte, una modificazione dei rapporti produttivi, ai quali consegue una diversa ricollocazione e qualificazione intellettuale del lavoro, in fondo realizza frammenti di un pensiero che dalla "fabbrica-città", come aveva profetizzato Adriano Olivetti, si sarebbe diffuso in tutto il mondo per consentire l'attuarsi di una nuova realtà post-industriale.

L'esistenza della città-Metropoli sta in un divenire ancora incompiuto. La presunta adattabilità all'incorporeo dei flussi della comunicazione nel *cyberspace*, si accorda con una teoria della fluidificazione della materia quale ultima conquista della conoscenza scientifica e può riaprire il tema dello spazio-tempo, ma non può tradursi in un completo sradicamento. La vera Metropoli contemporanea attende ancora un suo compimento.

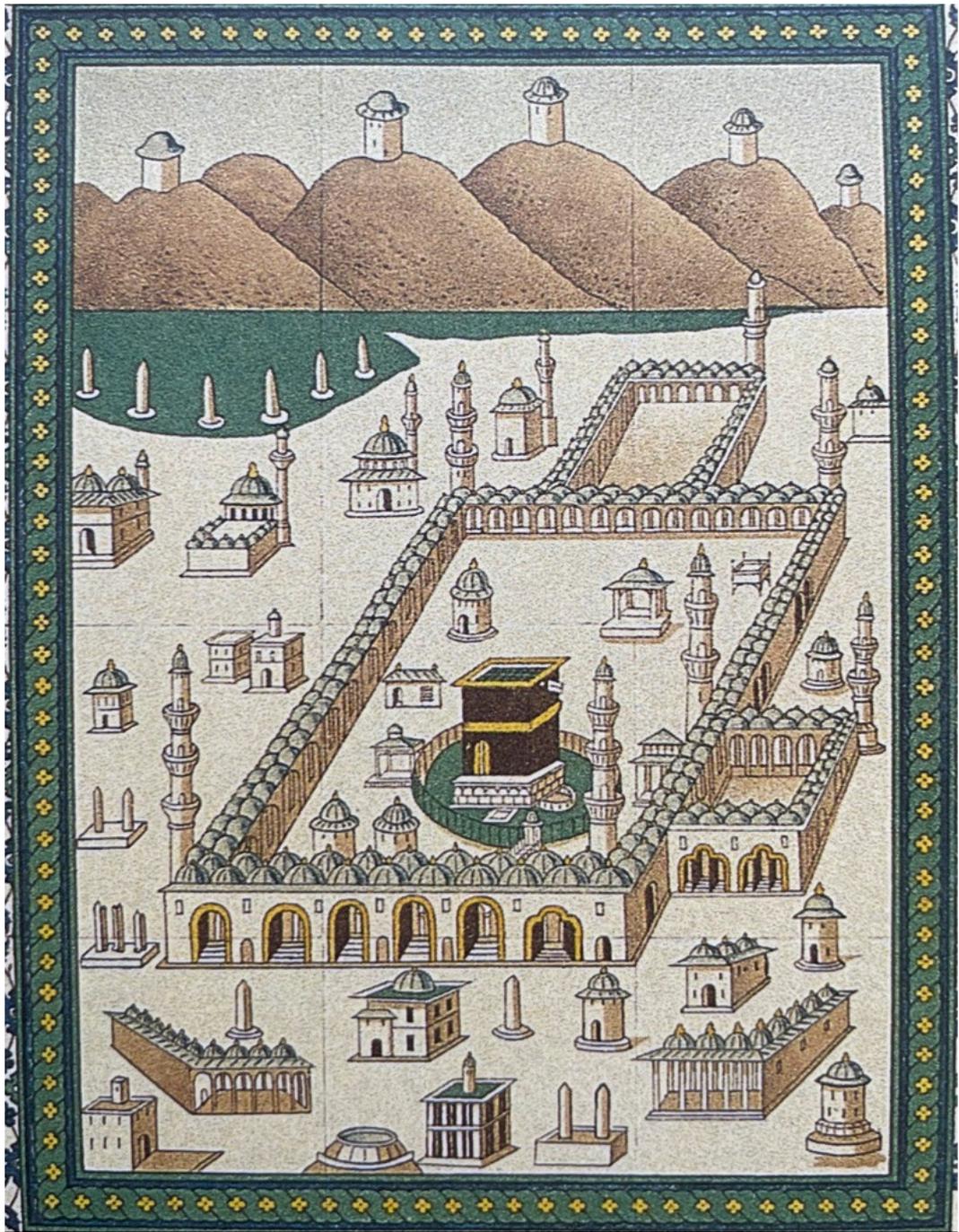


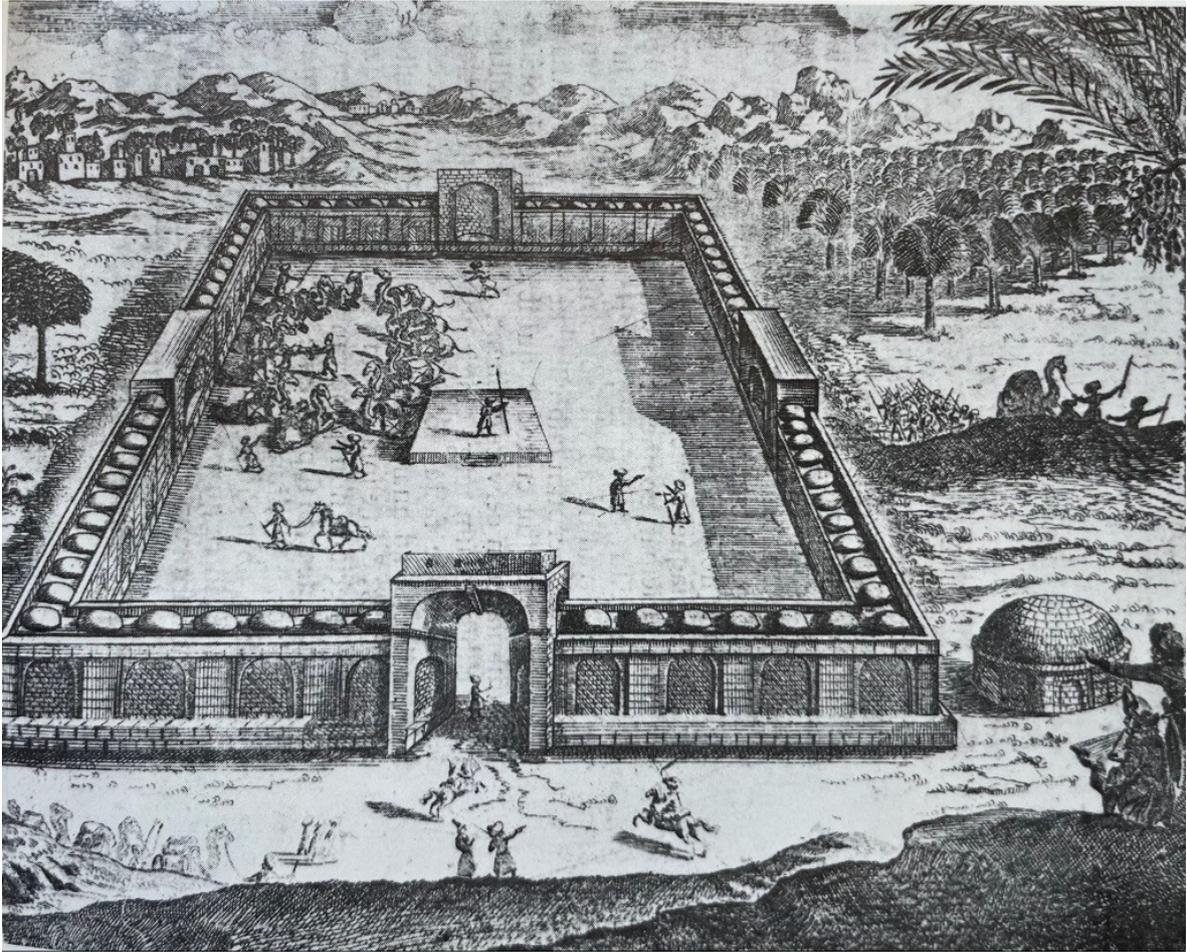


4

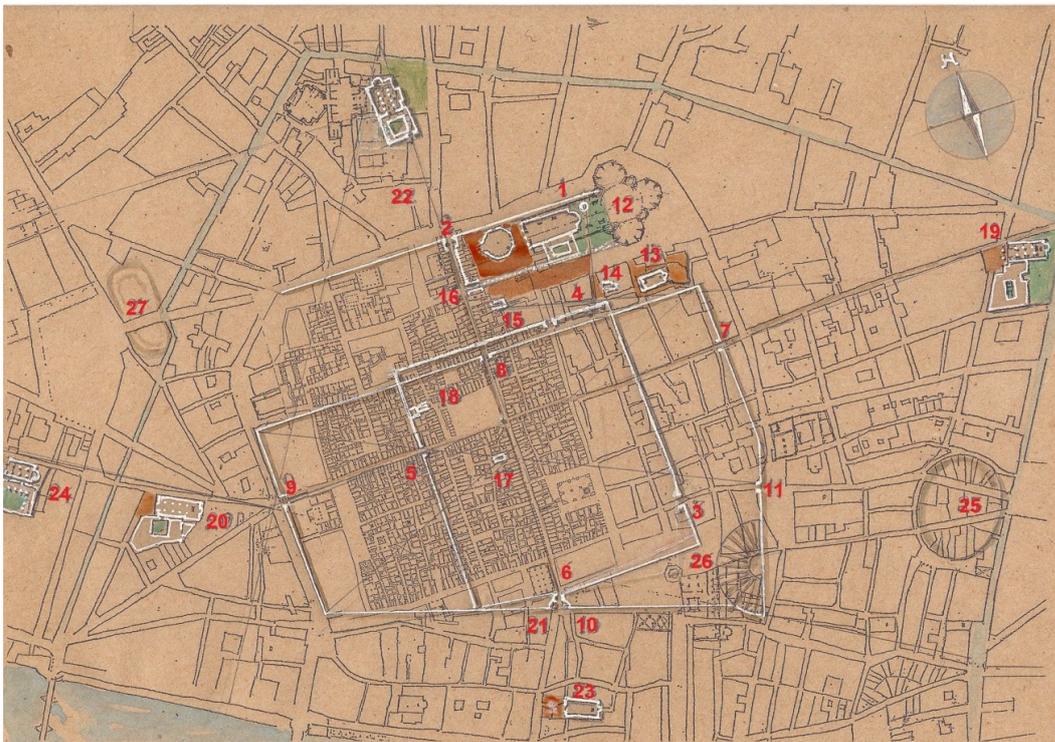


5





7



8

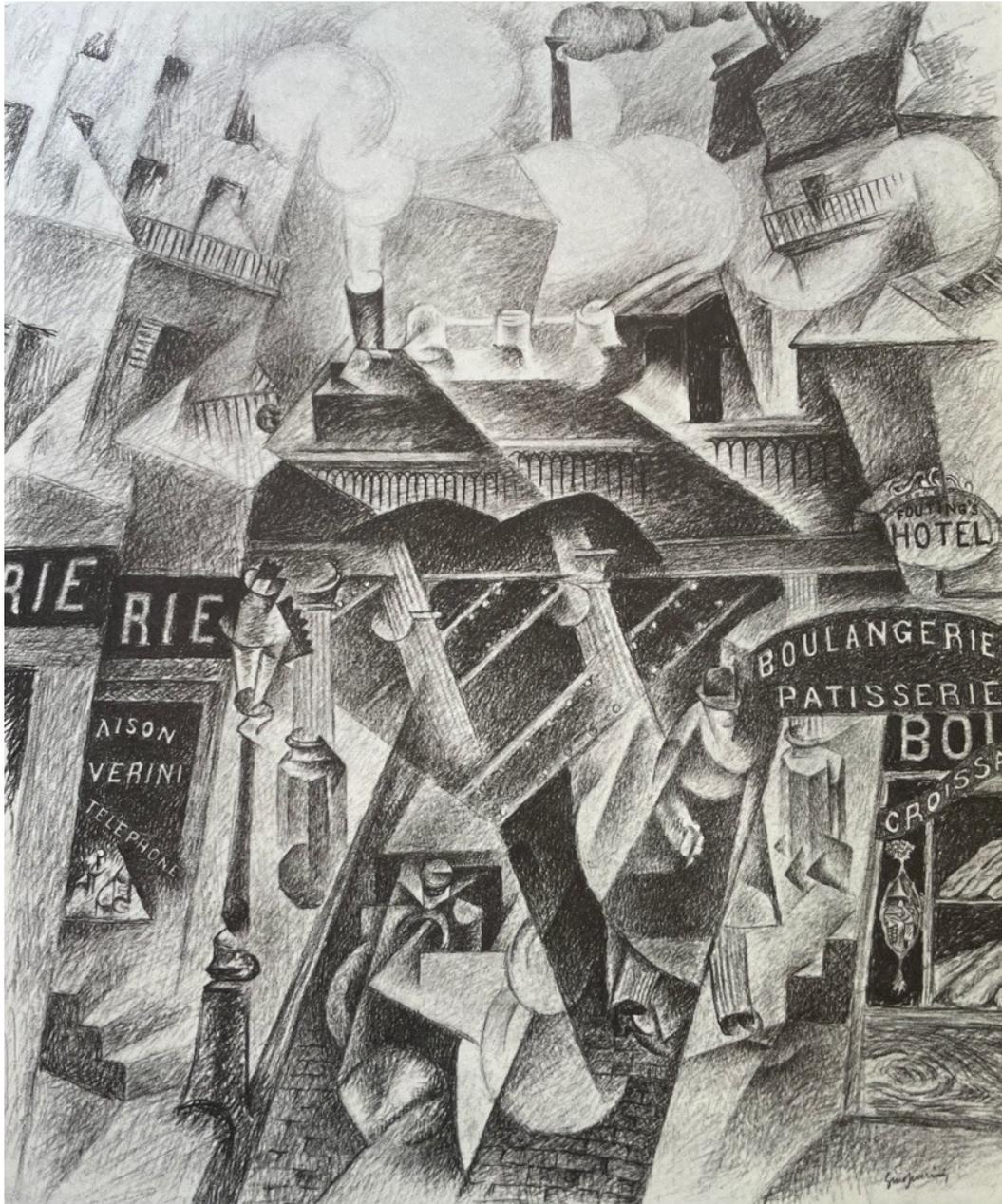




10

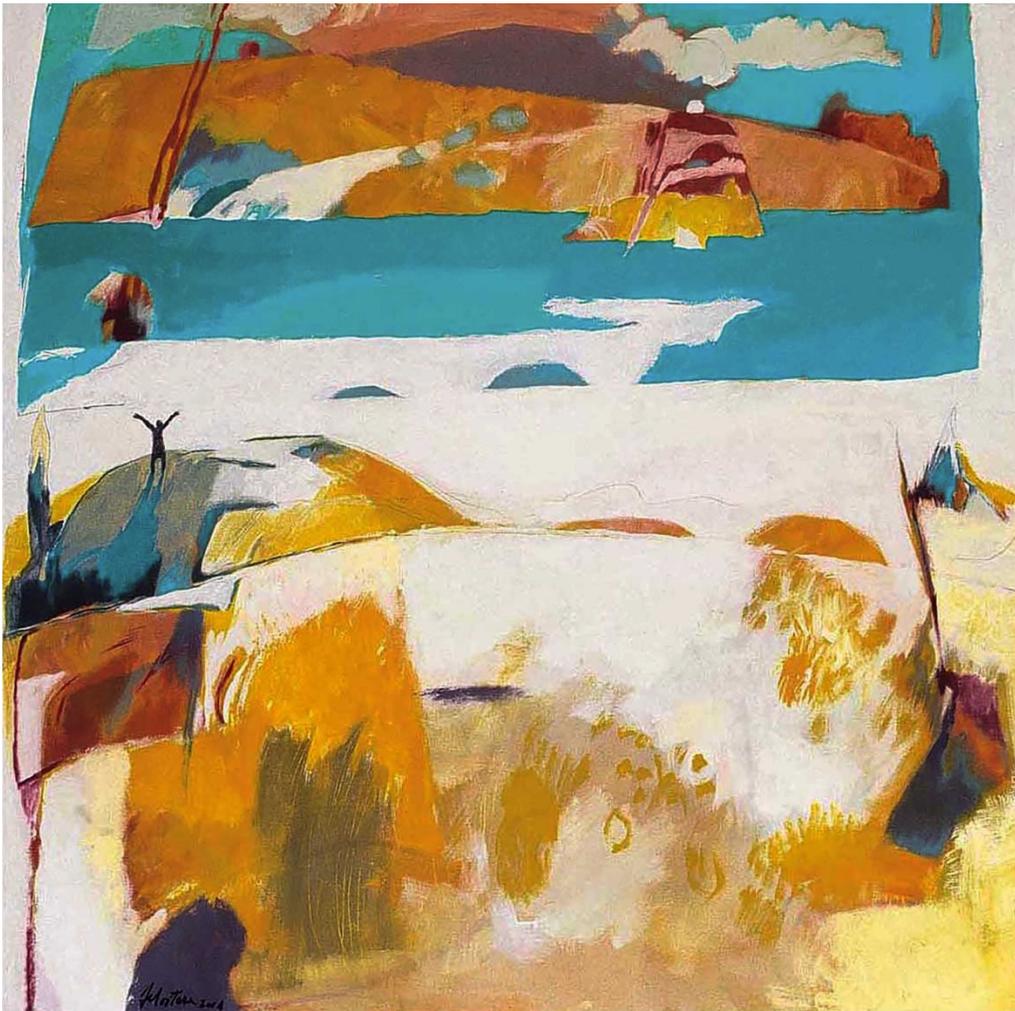


11





13



14

Elenco delle immagini

In copertina Francesco Martera “Isola e Faro” 1996

L'idea dello spazio nella cultura mediterranea

Fig.1 – Sovrapposizione dei banchinamenti del porto moderno con la pianta delle paludi e le opere di prosciugamento a Nord-Ovest di Livorno del 1752

Fig.2 – F. Lowe, “Copia di un disegno di B. Buontalenti”, 1801. Livorno, Museo G. Fattori (da: D. Matteini, “Livorno la costruzione di un'immagine; i Palazzi di città” 2002.

Il vecchio borgo di San Giovanni fortificato si incastra all'interno delle mura bastionate nel nuovo disegno della città del Buontalenti. Questo doppio “scaling” della città è sopravvissuto fino in epoca moderna.

Fig.3 – “Visione assonometrica delle seicento colonne nella moschea di Cordova”. Da Tachen GmbH 1997. “Islam, da Baghdad a Cordova...dal VII al XIII secolo”.

La ripetizione illimitata delle colonne, non avendo più funzione strettamente strutturale, ma rappresentativa, suggeriscono un'idea di infinità dello spazio dove la perdita di orientamento favorisce il distacco terreno nell'ascesi della preghiera.

Fig.4 – Palazzo- Fortezza di Saragoza, “sala delle udienze” dell'Emiro Rayes de Taifas, XI sec. Le arcate polilobate in stucco bianco rendono evanescente la struttura architettonica che allude alle trasparenze e ai riflessi dell'acqua nella vasca.

Fig.5 – “L'art arabe” l'Aventurine, Paris 2001. Dettaglio di mosaico, XV sec. Un esempio di arabesco che può essere una schermatura di filtraggio della luce tra due o più ambienti. Nell'immagine, si tratta di un mosaico a forma di una rete geometrica che dà luogo al posizionamento di altre figure le cui differenti tonalità visualizzano piani differenti e in sovrapposizione. Le solu-

zioni di inserimento di figure su ciascun disegno della rete ammettono molteplici combinazioni e permutazioni. Tale operazione è una “ricorsività autosimilare” analoga ad alcuni modelli informatici.

Fig.6 – “L'art Arabe”. “Rappresentazione de la Kaabah e dei suoi dintorni”, XVI sec. La pietra nera a la Mecca, poggia su un recinto circolare che descrive la direzione del percorso processionale dai pellegrini. Essa è interna alla corte rettangolare. Nella simbologia mistica, il segno quadrato o rettangolare sono i segni della terra e quello

circolare è il segno del cielo. Da qui infatti si stagliano verso il cielo le cupole dei diversi ambienti perimetrali alla corte e i minareti ad ogni angolo (i quattro angoli del mondo) del recinto sacro. Fig.7 – L. Micara, “Architettura e spazi dell'Islam” Roma 1985. Iran; il villaggio sullo sfondo e il Caravanserraglio tra un'oasi e la via carovaniera. (da E. Kaempfer, 1712)

Fig.8 – G.F. Censini, “Firenze lungo i sentieri dell'immaginario” 2017. Rappresentazione dei tre limiti murari della città di Firenze. I siti delle due Cattedrali, Santa Reparata e San Lorenzo si trovano esterni alle mura di epoca bizantina e a quelle caroline. Le due recinzioni sono la contrazione del circuito di epoca romana che già nel V secolo è in rovina e ne resta solo la porta “ad Aquilone” in disuso, detta la “doppia porta ad uso dé toscani”. Fig.9 – D.S. Lichacev, “Le radici dell'arte Russa”. 1991. S. Usakov, G. Nikitin, “il Concilio di Nicea II” convocato nel 787. Mosca, Cattedrale di Smolensk 1673.

L'immagine rappresenta i membri del Concilio dove si discute la condanna dell'iconoclastia, in quanto l'incarnazione autorizza la rappresentazione del divino nel mondo umano. I convenuti sono raccolti intorno a un leggio, in uno spazio interno/esterno alla Cattedrale, che tuttavia viene sezionata per mostrare la scena e nel fondale sta l'iconostasi che recinge il presbiterio. Un'architettura dentro l'altra è raffigurata mediante una successione di sezioni.

Fig.10 – “Iconostasi del Vecchio Cimitero”, Scuola Ionica, XVII sec. (Livorno,

Museo Civico

G. Fattori). Sono rappresentati Pietro e Paolo che sorreggono l'immagine di un Tempio. Le cupole che si elevano nell'interno dell'involucro del Tempio fanno intendere, come dalle antiche scritture, la sua trasfigurazione in una visione simultanea di essere Cattedrale e città celeste.

Lo spazio della città-Metropoli

Fig.11 – Claude Monet “La gare St, Lazare” 1876.

Fig.12 – Gino Severini “Train traversant une rue”, Paris 1915.

Fig.13 – Fortunato Depero “Folla ai treni sotterra-nei” NY 1929.

Fig.14 – Francesco Martera “Abbraccio” 2011.