

**ARDIAN  
NDRECA**

---

FILOSOFIA  
DELLO SPAZIO  
URBANO

*Ringrazio Armando Matteo per il benevolo invito di scrivere questo saggio per la collana «Percorsi di teologia urbana» da lui diretta. Sono debitore all'amico e maestro Paolo Miccoli per aver letto pazientemente il testo, per i suggerimenti preziosi e le numerose correzioni che spero abbiano contribuito a rendere meno superficiale questo lavoro. Infine ringrazio mia moglie Niketa Stefa per avermi incoraggiato e supportato durante tutto questo tempo.*

ISBN 978-88-250-4634-2

ISBN 978-88-250-4635-9 (PDF)

ISBN 978-88-250-4658-8 (EPUB)

Copyright © 2020 by P.P.F.M.C.

MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE

Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

[www.edizionimessaggero.it](http://www.edizionimessaggero.it)

## PREFAZIONE

C'è un rapporto osmotico tra l'uomo e il suo insediamento ambientale; rapporto che trae significato pieno dall'intreccio di due parole latine: *urbs*, ossia il complesso di edifici murari, parchi, vie, piazze, chiese ecc. che costituiscono la geofisica degli spazi volumetrici e delle geometrie bidimensionali; *civitas* (con l'ammanto concettuale di *civilitas*), sinonimo di ordine estetico, ingegneristico e pragmatico, creato dalla mente umana e informante con armonia e proporzione luoghi abitabili, frequentati da persone in grado di apprezzarli e viverne i valori etici.

Nella traiettoria speculare che dalla città risale agli abitanti si coglie la trasformazione dell'incolto spazio tellurico in paesaggio monumentale, armonico, abitabile e funzionale a opera dell'ingegno, mentre il vettore ideale che dall'*homo sapiens* e *faber* orienta l'attenzione al risultato oggettivo di opere statiche suscita emozione contemplativa di fronte allo spettacolo di armonie visibili e tangibili. Soprattutto se ci raggiunge la voce rinascimentale di Leon Battista

sta Alberti: «Costruire è una necessità, costruire convenientemente è necessario e utile, ma costruire in un modo che i più raffinati approvino e i più sobri non critichino, dipende solamente dalla perizia di un architetto dotto, accorto e assennato» (*De re aedificatoria*, IX, 10).

Significato oggettivo e soggettivo della città si sintetizzano nel concetto corrente di *urbanistica*, scienza urbanistica, che chiama in causa le competenze di professionisti molteplici nel dare ordinamento costruttivo alla realizzazione di insediamenti demografici nuovi, o anche all'azione di trasformare e adattare strutture antiche a inedite esigenze richieste dalle metropoli odierne.

Le città includono storia nel senso che documentano le originali e ingegnose capacità umane. In quanto ordinamento calcolato di costrutti civili e religiosi, piccole *civitates* e tecnologiche megalopoli si consegnano, in un mutismo eloquente, alle venienti generazioni; ma sono gli uomini che, interpretando il passato, conservano, alterano, trasfigurano, abbattono e ricostruiscono eredità spaziali e architettoniche. Eloquenti in tal senso *Le città invisibili* di Italo Calvino.

Grazie allo studio degli insediamenti demografici riusciamo a farci un'idea di come vive-

vano, agivano e comunicavano i nostri antenati sotto il peso di circostanze avverse e di gravami economici e politici.

Va sottolineato inoltre che l'indagine storica sugli insediamenti umani arcaici e premoderni illumina di senso artistico la varietà degli stili edificatori, segnalando nel contempo i presupposti metafisici e religiosi di opere murarie non ancora compromesse dall'idolatria del tecnomorfismo delle finalità e dei materiali edili utilizzati. Tali opere erano connotate da perfezione interiore: ogni edificio, ogni monumento doveva rappresentare il cosmo. Nelle antiche civiltà azteche, assire, babilonesi e mesopotamiche, oltre a quella cinese, si ritrova il culto della «città sacra»: luogo di contemplazione mistica, centro della terra e dell'Uomo Divino, sito scelto per ispirazione divina e delimitato da geometria sacrale prima che scadesse a borgo fortificato e a centro di lavoro e di scambi commerciali. Mircea Eliade ci ha fatto conoscere magistralmente la parentela sacra tra terra e cielo astrale, *in antiquo*, parlando di miti e riti di fondazione.

Nei secoli successivi, segnatamente in area di civiltà greco-latina, sono prevalsi intenti etico-politici ed economici nel configurare l'as-

setto delle città ove i templi, il palazzo del re, l'*agorá* delle pubbliche discussioni e i luoghi di formazione culturale emergevano fulgidi per il significato essenziale delle loro finalità e funzioni sociali.

I sopravvenienti tempi dell'era cristiana hanno dato vita alle città armoniose del Rinascimento, a quelle scenografiche e spettacolari del secolo barocco, a quelle più composte del neoclassico... e via via a quelle sempre più antropocentriche: desacralizzate, complesse, labirintiche, tentacolari del postmoderno.

In questa narrazione della padronanza dell'ingegno umano sullo spazio urbano l'*homo civilis* ha disseminato gli attestati del vivere e dell'agire nell'ambivalenza di atteggiamenti etici, socio-politici e ideologici progressivi, proiettandoli sulla *scena mundi* degli insediamenti urbanistici, contrassegnati da interessi pragmatici, da frenesia sociale e da montante secolarizzazione, che trasudano contraddizioni e senso angosciante di sperimentazioni e gemmazioni fantasiose di tecnocrati senza cuore.

Inquieta non poco l'andazzo postmoderno che sta eclissando classiche gerarchie di valori che in passato costellavano di senso protettivo i luoghi di aggregazione ma oggi minano alla

base la dignità delle persone, l'intimità della casa-famiglia, gli assetti istituzionali e le sedi della stampa e del potere politico ed economico con gesti vandalici e irresponsabili che travalicano il legittimo uso della critica e dello sciopero.

Merita attenzione questo saggio di Ardian Ndreca, *Filosofia dello spazio urbano*, non piegato sul piagnisteo del presente assolutizzato, ma aperto criticamente alla memoria storica e alla prospettiva di un futuro migliore dell'umanità. Da qui l'intento di acuire l'attenzione sua e del lettore all'atto percettivo di traduzione e rappresentazione che si deve avere dello spazio urbano non solo come «oggetto da costruire» ma soprattutto come «dimensione umana» da produrre e «abitare» comunitariamente.

Le analisi del testo, organizzate in un rilevante intreccio di sette fughe tematiche, sono stimoli per ulteriore riflessione dei lettori sul destino umano profondamente legato all'ambiente nell'euritmia storica di epoche pacifiche che fanno fiorire città armoniose e di periodi turbolenti che assiderano e inaridiscono, insieme con gli animi, anche le geografie urbane.

Edotto dal pensiero di autorevoli filosofi, teologi, urbanisti e artisti nonché dalla voce profetica di Benedetto XVI e dell'attuale papa

Francesco – che hanno vituperato esplicitamente la logica del territorio ridotto a «valore di scambio» mercantile, promuovendo invece il «valore d'uso» degli spazi abitabili secondo criteri etici di «ecologia integrale» – il professor Ndreca contribuisce con questo suo lavoro a sensibilizzare ancor più la coscienza delle comunità cristiane sempre più attente e mature a fronteggiare le sfide insidiose della odierna vita urbana, ambientale e climatica a raggio planetario. E lo induce talora, con motivazioni condivisibili, a prendere distanza da soluzioni urbanistiche avventate e da ideologie per individui massificati e omologati, in un contesto metropolitano ove il «Dio che si ritira» (L. Bloy) fa emergere gli aspetti disumani dell'idolatria del profitto economico di alcuni a svantaggio dei molti umiliati e offesi della terra.

Contributi scientifici come questo stimolano a seguire tenacemente la bussola della speranza e dello spirito creativo nel prosieguo del cammino storico. Non ha scritto il poeta Hölderlin che «dove c'è il pericolo cresce / anche ciò che salva»?

Da questa luce speranzosa sono investite le responsabilità dell'agire di ciascuno e la volontà di educarci ad «abitare» civilmente la «città



sostenibile», pur con le sue contraddizioni, integrando la *pietas* del passato con il progetto possibile e incisivo di un nuovo inizio, promettente umanità dignitosa.

Paolo Miccoli

## PREMESSA

Tutto ciò che ho imparato, ripeteva Socrate ai suoi discepoli, l'ho appreso stando insieme con gli uomini dentro la città. Abbandonati i temi naturalistici, egli si riteneva affiancato agli uomini come dono degli dèi, trasformando la *pólis* in un laboratorio per la cura dell'interiorità individuale.

L'uomo crea la città e questa lo trasforma, sospingendolo sino ai confini della sua natura. La città non è gelosa ma inglobante; per appartenere non c'è bisogno di essere nobili o ricchi. Illustri nomi dell'antichità erano meteci come Aristotele, Erodoto, Ippocrate, altri addirittura schiavi.

Per progettare e comprendere la città è necessaria una ricerca interdisciplinare. Le città *costruite* soltanto dai filosofi, quali, ad esempio, *Sforzinda* di Filarete o la *Civitas Solis* di T. Campanella, non sono abitabili, come pure quelle nate semplicemente dalla mente degli architetti: la *città verticale* di P. Maymont o l'*insediamento tridimensionale* di Y. Friedman non risultano affatto praticabili.

La filosofia nasce nella città e questa è il prodotto di un determinato modo di concepire il vivere insieme e il plesso dei rapporti che gli uomini generano continuamente. Rispetto al fine ultimo della città «l'architetto non ha, più del sociologo, i poteri del taumaturgo. Né l'uno né l'altro creano i rapporti sociali [...]. Solo la vita sociale nella sua capacità globale possiede tali poteri»<sup>1</sup>.

In questo senso la filosofia che vuole interpretare e «progettare» lo spazio urbano deve contribuire a fare ciò mediante una composizione polifonica con voci autorevoli quali l'architettura, l'urbanistica, la sociologia urbana, l'antropologia, la geografia urbana, la storia, la scienza della conservazione dei beni culturali.

Quando si parla di spazio urbano, oggetto di studio non sono soltanto gli edifici e il complesso urbano, ma anche gli uomini che lo abitano. La contemporaneità ha sperimentato una certa carenza semantica quando a pensare la città sono rimaste isolate la politica, l'architettura, l'urbanistica. Prima di tutto vengono l'urbanistica e l'architettura perché non si edifica con

---

<sup>1</sup> H. LEFEBVRE, *Il diritto alla città*, Marsilio Editori, Padova 1972<sup>2</sup>, 124, 125.

i concetti astratti; c'è anche la filosofia perché le pietre non bastano per edificare una città, e questo è il motivo per cui qui l'autore ha osato adire in un sapere di non specifica pertinenza. Conforta la teologia: quella secolarizzata dei costruttori della Torre di Babele e soprattutto quella spiritualistica di Agostino d'Ipbona che scorge il tendere cosciente verso la realizzazione compiuta del fine (τέλος) a partire dall'abitare insieme nella città.

La città racconta meno non solo quando è scarsamente rappresentata nelle sue forme essenziali, ma anche quando è colpita dall'*epidemia del quadrato* (A. Loos), corrosa dall'eccesso di raziocinio o sovraccarica di espedienti artificiali. L'immaginario degli urbanisti, l'imperativo ipotetico dei politici e gli aspetti carenti del tempo vissuto dei suoi abitanti non sono sufficienti per rappresentare la profondità della realtà urbana. La città, ha scritto David Maria Turollo, è «il punto in cui il complotto della vita diventa inestricabile». Proprio per questo motivo gli uomini non hanno mai smesso di ripensare la città, fino a negarla e a decretarne la morte.

La vita della città oscilla dall'invenzione degli spazi d'incontro alla ricerca di «rifugi di intimità

e di interiorità» (L. Mumford). In questo senso non esiste la città modello e neanche la città perfetta, perché le regole che determinano la nascita e lo sviluppo degli insediamenti urbani non sono riconducibili a statuti naturali. Concentrazione e dispersione urbana si profilano come momenti della realizzazione del sogno urbano dove le valenze affettive, culturali e il *genius loci* si intrecciano con lo sviluppo economico, la pianificazione urbana e la politica. Spesso però si vive in città che richiamano l'arca di Noè: all'interno di esse si sta in un'emergenza continua senza la comodità di vivere, protesi al futuro alla ricerca di un nuovo assetto personale e collettivo. La sfida urbana tra la fissità dei modelli e il progresso si vince con lo sguardo in avanti ove talvolta si incrociano felicemente scelte compiute nel passato. Da una parte c'è la «*temporalità* che dura» e dall'altra la «*temporaneità* che passa» (R. Assunto); la città degli uomini non vive mai in una sola dimensione tra le due possibilità.

Molte funzioni della città odierna appartengono alla *temporaneità*, segnando così, con le loro trasformazioni, i momenti che rendono visibile la periodizzazione della storia urbana. Oggi, nella città «reticolare» le mura e le porte

d'accesso sono sostituite da barriere autostradali, da sistemi antincendio e allarmi antintrusione, da *firewalls* e antivirus. Comunque, lo spazio urbano rimane l'unico spazio ideale per generare relazioni atte a promuovere i valori di una società aperta.

Questo saggio intende percorrere, in dialogo con la sociologia urbana, l'architettura e l'urbanistica, un sentiero filosofico che aiuti a comprendere la città da parte di chi riflette sul senso del vivere insieme con gli altri all'interno di uno spazio costruito. Come tale il saggio si inalvea all'interno di questa collana di studi che trae ispirazione dalle indicazioni che l'attuale Pontefice ha fornito nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*.

Si tratta di un percorso lungo il quale si cerca di non dimenticare il monito che la città è anche «divinità bifronte» ove l'uomo può ridursi a vivere senza dignità, emarginato e periferico. La città è «madre e castratrice» (F. Choay): viverla e abitarla continua a essere un compito serio, fatto di scelte impegnative.

## LA PERFETTIBILITÀ DELLA VITA URBANA

L'urbanizzazione è innescata dall'istinto di socializzazione e ha un «fine altamente umanitario». Per questo «l'uomo deve all'urbanizzazione, che è nata e si è sviluppata con lui, tutto ciò che egli è, tutto ciò che egli può essere in questo mondo: in primo luogo la conservazione della propria esistenza individuale, poi il suo sviluppo morale e intellettuale e infine la sua esistenza sociale»<sup>2</sup>.

La casa è per l'uomo la «seconda veste» così come la cultura costituì per l'idealismo tedesco la «seconda natura». L'uomo, nel fondare le città, crea cultura e vi abita. Dagli inizi la città costituisce un progetto incompiuto, aperto, utopico, un percorso narrativo dove il senso si staglia nel linguaggio delle pietre e della malta, per andare ben oltre, verso l'ideale della *pólis*. Secondo Paul Ricoeur: «L'abitare è fatto di ritmi, di arresto e di movimento, di stanziamenti e di

---

<sup>2</sup> I. CERDÀ, *Teoria generale dell'urbanizzazione*, Jaca Book, Milano 1995, 85-86.

spostamenti. [...] La città è il primo involucro di questa dialettica tra dimora e dislocazione»<sup>3</sup>. In questo senso lo spazio costruito diventa «spazio di vita» che racconta «storie di vita» e, sia che si pensi a immagini mitiche della città o alla *pólis* greca, «la città è l'artificio assoluto, realizzazione del progetto umano. [...] La città è sempre in progettazione, protesa verso il proprio futuro. La città è il luogo in cui l'uomo percepisce il cambiamento come progetto umano; il luogo in cui l'uomo intravede la propria "modernità"»<sup>4</sup>.

### ***Babele: prima tappa verso la città***

La suggestiva rilettura dell'episodio biblico sulla storia di Babele, tentata da Paul Zumthor nel suo *Babele ou l'inachèvement* (1997), mette in luce la constatazione divina dell'ambiguità dell'opera dei costruttori: «la Torre, nella sua materialità, si pone così come un'opera contro natura»<sup>5</sup>.

In verità, Babele segna una tappa importante verso la vera città, Gerusalemme, e in quanto

---

<sup>3</sup> P. RICOEUR, *Leggere la città*, Città Aperta Edizioni, Troina 2008, 60.

<sup>4</sup> *Ivi*, 84.

<sup>5</sup> Cf. P. ZUMTHOR, *Babele*, Il Mulino, Bologna 1998, 47, 72.



tale conserva un significato che è da collegarsi direttamente con la nascita della città. Con Babele abbiamo l'uso della tecnica come sfida nei confronti della natura, i suoi costruttori infatti utilizzano mattoni e non pietre nella loro opera.

Il racconto biblico della costruzione di Babele evoca soprattutto l'idea della confusione e della dispersione, ma l'episodio non può essere interpretato come qualcosa del tutto negativo, perché attraverso Babele si arriva al giorno di Pentecoste quando l'unità umana non sarà recuperata con la riduzione arbitraria delle molte lingue a una sola ma in una prospettiva che oltrepassa le asimmetrie terrene. La dispersione cessa per diventare molteplicità, la confusione lascia il posto alla comprensione del senso di tutte le lingue, e questo è il segno della presenza dello Spirito. Agostino d'Ippona nota: «chiunque riceveva lo Spirito Santo, appena era pieno dello Spirito, cominciava a parlare nelle lingue di tutti» (*Sermone* 267, 2).

All'interno dell'opposizione tra i *sedentari* e i *senza-luogo*, Babele è il *luogo* sbagliato per desiderare qualcosa di compiuto. L'incompiutezza di Babele, intesa come progetto umano, è dettata dalle coordinate ontologiche dell'uomo e dalla sua tensione verso la perfezione: «L'opera

non si concluderà dunque mai, constatata Iahwé, semplicemente perché è assurda», e aggiunge: «Se vi è una ragione all'incompiutezza di Babele, non è che un'assenza ineffabile»<sup>6</sup>.

Con l'insuccesso, la dispersione e la confusione inizia la storia dell'umanità che è anche storia della libertà che, come nota Immanuel Kant «comincia col male, perché essa è *opera dell'uomo*»<sup>7</sup>. La storia inizia ad articolarsi all'interno della grammatica urbana dove si crea cultura e si fa politica, si sviluppa l'economia e si delinea un nuovo modello del vivere insieme. Non si tratta di semplici stratagemmi con il fine di preservare la propria vita, ma del fondamentale passaggio dall'*éthnos* alla *pólis* che avviene fabbricando miti e creando memoria.

Questo slancio si configura anche nella struttura ascensionale della Torre di Babele, primo santuario laico dove si confrontano tragicamente due mentalità, quella dei nomadi e quella dei sedentari.

Con i cosiddetti babelici lo spazio viene impregnato di significati temporali. Un orizzonte

---

<sup>6</sup> *Ivi*, 150, 197.

<sup>7</sup> I. KANT, *Congetture sull'origine della storia* [1786], in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965, 202.

nuovo racchiude le sedimentazioni dello spirito: non sono certo i resti delle città antiche gli unici testimoni di quel passaggio storico, siamo noi gli eredi di quella prima e rivoluzionaria trasformazione dello spazio naturale in spazio urbano.

Nella *Repubblica* di Platone si parla della «città interiore» (592 A): spazio ove si possono coltivare gli ideali della città perfetta pur vivendo nella dimensione storica. Cenni importanti riguardanti il dualismo che si crea con l'emergere dello spazio costruito si trovano anche nelle *Leggi* e nel *Crizia*<sup>8</sup>.

A partire dall'antichità la *pólis* è vista come una realtà politica che assegna a tutti una collocazione. Sofocle mette sulla bocca di Emone, che parla a Creonte, questa affermazione: «Non è una città quella che appartiene ad un solo uomo» (*Antigone*, 737). Erasmo da Rotterdam, commentando questo passo della tragedia,

---

<sup>8</sup> Commentando il passo di Platone, Werner Jaeger nota che la presenza di una «città interiore», accanto a quella esistente, porta a vivere da «cittadino di due mondi», e precisa: «Questa situazione si propaga poi nel mondo cristiano, dove il credente vive ad un tempo nello stato temporale di questo mondo e nell'eterno e invisibile regno di Dio, di cui è membro» (W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1987, 622).

aggiunge che la traduzione latina di *pólis* è *respublica*, e questa non deve essere gestita dall'arbitrio di un solo uomo giacché: «è proprio di un re governare su uomini liberi e non intraprendere nulla senza il consenso dei cittadini»<sup>9</sup>.

Le città antiche nascono come federazioni di tribù che si fondano sulle loro divinità, i *penates publici*, al cui culto si veniva ammessi con cerimonie particolari, diventando così cittadini e beneficiando delle leggi della città. Per gli antichi la cittadinanza «era l'associazione religiosa e politica delle famiglie e delle tribù», mentre la città era «il luogo di riunione, domicilio, e soprattutto il santuario dell'associazione»<sup>10</sup>. La difficoltà maggiore era la costituzione della cittadinanza e l'accettazione di un culto comune sul quale fondare la città, giacché si trattava sempre di un atto religioso<sup>11</sup>.

Tra i greci e i romani vi sono differenze nel concepire la città. La *pólis* precede e produce i *polítes*, mentre i *cives* costituiscono la *civitas*, che ha un carattere dinamico che corrisponde

---

<sup>9</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, a cura di E. Lelli, Bompiani, Milano 2013, n. 4106, 2745.

<sup>10</sup> N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La città antica*, Sansoni, Firenze 1972, 156.

<sup>11</sup> *Ivi*.

al fine di fare dell'*orbis* una *urbs*, dando leggi e portando ovunque la civiltà. In altre parole, la *civitas* romana è aperta, pronta ad accogliere e a espandersi all'infinito<sup>12</sup>.

### ***La proiezione della città futura in Agostino***

La documentazione archeologica rende oggi possibile la leggibilità delle strutture urbane di diverse città antiche quali Mileto, Metaponto, Poseidonia, Leptis Magna, Pompei..., palesando diversi elementi degli stadi evolutivi che hanno segnato la loro crescita e fioritura, le crisi demografiche, il ripopolamento e infine il loro declino. La città antica emerge come un processo di espansione dal centro verso la geografia circostante, e la forza di tale espansione dipende dal quadro funzionale della struttura politica, dall'articolazione dell'apparato delle leggi e della protezione che esse offrono, dagli assetti culturali e dalla disponibilità delle risorse.

Le disposizioni che Aristotele prescrive riguardano il luogo, la difesa e le fortificazioni, la dislocazione dei porti come crocevia di scambi

---

<sup>12</sup> Cf. M. CACCIARI, *La città*, Pazzini, Ravenna 2009, 8-12.

mercantili, le classi separate dei cittadini e l'istituzione dei *sissizi*<sup>13</sup>; tutto ciò ha come fine la felicità dei cittadini, che costituisce il punto nevralgico della vita comunitaria.

Non di rado tra le città antiche emergevano aspre rivalità dettate da ambizioni territoriali e interessi economici, tuttavia si trattava di contrapposizioni che si innestano sullo stesso livello dell'immanenza; i registri linguistici che le caratterizzano sono molto affini.

Una contrapposizione qualitativamente diversa si verifica nella prospettiva escatologica agostiniana, in *De civitate Dei*, protesa a sradicare il culto pagano, dimostrandone l'inutilità sul piano socio-politico e individuale, e la falsità sul piano teologico.

Se sul versante pagano la lettura dell'avversione tra le due *civitates* è simile a quella già vista nei casi di realtà omogenee, diversa risulta l'opposizione agostiniana tra la città terrena e quella celeste.

Tale contrapposizione non dev'essere intesa in modo superficiale, come se Agostino si scagliasse semplicemente contro una *civitas* esposta

---

<sup>13</sup> Cf. ARISTOTELE, *Politica*, VII, in *Opere*, [UL] vol. 9, Laterza, Roma - Bari 1973.

a inarrestabile decadenza, prostrata da perversioni e da mancanza di ideali genuini.

In prospettiva storica si è verificato ormai quel *dissolvimento interiore dell'unità di individuo e città* che W. Jaeger vedeva anticipato nella dimensione dello «stato interiore», alla fine del IX libro della *Repubblica* di Platone; tale frattura è stata determinata dall'intromissione di una religione ultramondana qual è il cristianesimo escatologico<sup>14</sup>.

Agostino compie un'operazione molto più radicale delle soluzioni dei teorici pagani, relativizzando la verità che sta alla base dell'atto fondatore delle città precristiane, attaccando frontalmente l'efficacia delle religioni politeiste. Il titolo di legittimazione della religione cristiana non si incentra infatti sul consenso culturale tra le fratrie e le tribù, ma proviene direttamente da Dio. L'opposizione tra le due città scaturisce dalla differenza qualitativa nell'atto della loro fondazione, perciò la vera città celeste, la *civitas Dei*, non può avere coordinate spaziali in quanto appartiene alla pienezza dei tempi, ossia all'inaugurazione dell'era escatologica che si concluderà con la *parusia*.

---

<sup>14</sup> JAEGER, *Paideia*, 622.

Gli spunti offerti dalla riflessione di Agostino portano ad affermare che «siamo *cives* futuri, la vera cittadinanza è nel futuro, questo è Agostino, è tutta la tradizione cristiana. La nostra radice è in alto (*arbor inversa*: un albero capovolto). La nostra cittadinanza, la nostra *politéia*, è nei cieli»<sup>15</sup>.

Clemente di Alessandria, ne *Gli stromati*, vede nell'ascesi dello «gnostico» verso la perfezione la necessità di vivere da estranei all'interno della città terrena:

«Vero “ospite e pellegrino” per tutta la vita è ognuno che abita in una città, ma disprezza tutto ciò che è in quella città, e gli altri ammirano; e vive nella città come in un deserto, affinché il luogo non lo vincoli, ma la sua libera scelta ne riveli la giustizia»<sup>16</sup>.

Queste tensioni sono vissute nel tempo ove accanto della *civitas terrena* prospera già il germe della città di Dio. L'uomo si trova immerso dentro entrambe le città: quella che è frutto del peccato e che non può essere pensata come assolutamente separata dallo Stato, e quella dove si è cittadini nell'amore di Dio

---

<sup>15</sup> CACCIARI, *La città*, 64.

<sup>16</sup> CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli stromati*, tr. di Giovanni Pini, ed. Paoline, Milano 2004, VII, 77, 3, 792.



e che non può rimanere indifferente alla vita politica. Per Agostino l'uomo è la via e Dio è la meta del pellegrinaggio terreno (*quo itur Deus, qua itur homo*)<sup>17</sup>. La sua antropologia si fonda su una visione teologica dove anche la volontà malvagia e l'uso cattivo dei beni sono permessi da Dio come antitesi che serve per adornare il creato: «l'armonia della vicenda dei tempi è data dall'opposizione dei contrari in un determinato discorso non di parole ma di fatti»<sup>18</sup>. Al di là della Babele dispersiva e oltre i suoi labirinti in cui Caino e Abele vengono spesso confusi, Agostino avverte che esistono due generi di città, le quali, «quando conseguono il fine a cui tendono, vivono, ciascuna, nella pace del proprio stile di vita»<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *De civ. Dei*, XI, 2, Città Nuova, II, tr. it. di D. Gentili, Roma 1988. Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae* (624-636 d.C.) distingue tra *urbs* e *civitas*, dove *civitas* è l'insieme dei cittadini uniti da un vincolo comune, mentre *urbs* sono le mura della città: «Si definisce *civitas*, ossia *città*, un insieme di esseri umani unito dal vincolo sociale. La *civitas* ha preso il nome dai *cives*, ossia dai *cittadini*, vale a dire dai suoi stessi abitanti. Di fatto, il vocabolo *urbs* si riferisce propriamente alle mura, mentre *città* è nome dato non già alle costruzioni, ma ai loro abitanti» (ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, XV, II, 1, a cura di A. Valastro Canale, vol. II, UTET, Torino 2004, 253).

<sup>18</sup> *De civ. Dei*, XI, 18.

<sup>19</sup> *Ivi*, XIV, 1.

Ci sono due soli modi di vivere: *secundum Deum* e *secundum hominem*; nel secondo, la natura è sconvolta dal male. Nonostante ciò, in questo stato di natura c'è un'umanità afflitta e dolorante che riconosce la differenza tra il bene e il male.

Anche se ci sono soltanto due città, all'interno della città terrena si sono sviluppate diverse sensibilità nei confronti dell'assenza di Dio: la nostalgia e il rifiuto, l'indifferenza e la ricerca timida di qualcosa che potrebbe dare significato al tutto. Per Agostino la *civitas terrena* nasce sotto il segno dell'*amor sui* (*De civ. Dei*, XIV, 28): in essa, la gloria, il potere, la forza, la sapienza sono in funzione dell'uomo.

Dalla lezione di Agostino si apprende che la città degli uomini cerca se stessa e tiranneggia se stessa in questa ricerca che ha come misura il limite umano. All'interno della città terrena si possono incontrare l'uomo debole che soffre e si lamenta e quello forte che progetta ostinatamente se stesso in un orizzonte temporale dal quale prima o poi sarà travolto.

In Agostino l'essenza stessa del tempo vissuto è duplice: «il luminoso e il sinistro – sono intimamente, indissolubilmente legati», tuttavia: «l'ambivalenza del tempo non implica dunque

una struttura simmetrica, i due valori non sono dello stesso ordine»<sup>20</sup>.

La storia dell'umanità inizia con il peccato e con esso ci troviamo immersi nella *civitas terrena* come in una realtà naturale che ci tiene prigionieri dell'unica dimensione cui non possiamo sfuggire: «il tempo che ci è dato vivere è come una ferita nascosta attraverso la quale l'essere scivola via, consumandoci insensibilmente ed esaurendoci fino alla morte»<sup>21</sup>.

Tra la città terrena e quella di Dio ci sono molte cose condivise in forza della loro contiguità temporale. Il primo dei beni comuni è la *pax terrena*: la città di Dio utilizza i beni terreni come pellegrina (*tamquam pellegrina utitur*), avendo però un fine diverso da quello della città terrena:

Invece la città celeste o piuttosto quella parte di essa, che è esule in cammino nel divenire e vive di fede, necessariamente deve trar profitto anche da questa pace fino a che cessi la soggezione al divenire, alla quale è indispensabile una tale pace. Perciò, mentre nella città terrena essa conduce una vita prigioniera del suo cammino in esilio, ricevuta ormai la promessa del riscatto e il dono della grazia spirituale come ca-

---

<sup>20</sup> H.I. MARROU, *L'ambivalenza del tempo della storia in Sant'Agostino*, CLUEB, Bologna 2009, 39, 57.

<sup>21</sup> *Ivi*, 44-45.

parra, non dubita di sottomettersi alle leggi della città terrena, con le quali sono amministrati i beni messi a disposizione della vita che è nel divenire<sup>22</sup>.

La diversità e i contrasti tra le *poleis* greche e tra le *civitates* romane sono ampiamente documentati nella storia e nella letteratura antica, ma una contrapposizione così netta come quella tra la città terrena e la celeste non si incontra nell'antichità precristiana. Platone nel *Crizia* inclina a descrivere benevolmente la rivale di Atene, Atlantide, lodandone il governo, la pietà, le opere pubbliche, le virtù civili e private, mentre Tacito in *De origine et situ Germanorum* non risparmia lodi alle virtù di vita di quelle popolazioni barbare.

I cristiani della *civitas terrena* in cerca di quella celeste, per contro, anche se appartengono alla stessa etnia linguistica e partono dalla stessa cultura base dei pagani, risultano lontani da loro perché orientati a finalità escatologiche. Nella *Lettera a Diogneto* l'ignoto scrittore cristiano, rivolgendosi all'interlocutore pagano, precisa: «I cristiani infatti non si differenziano dagli altri uomini né per territorio, né per la lingua, né per abbigliamento. Non abitano città

---

<sup>22</sup> *De civ. Dei*, XIX, 17.

proprie, non usano un linguaggio particolare, non conducono uno speciale genere di vita» (V, 1-2). Il testo continua evidenziando il fatto che i cristiani dimorano in città comuni con i gentili, seguono le loro abitudini, partecipano agli obblighi terreni come tutti, ma differiscono in una sola dimensione: quella spirituale, per cui abitano da forestieri: «Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo» (V, 9).

Di questa estraneità interiore è testimonianza viva la preghiera di Gesù nel Vangelo di Giovanni (cap. XVII), dove si sottolinea la frattura tra la comunità cristiana e il mondo; per quanto: «l'umanità restante non è esclusa dalla volontà salvifica di Dio; anch'essa [...] tramite la comunità giungerà alla fede in Gesù Cristo»<sup>23</sup>.

Nella concezione cristiana di Agostino la città terrena, assunta nella sua globale bontà, è ritenuta immagine transeunte di quella celeste, icona della condizione imperfetta in cui vivono coloro che credono in Dio. In forza di libere opzioni morali e religiose, la città terrena può migliorare oppure peggiorare. Agostino lascia intendere che chi vi abita, da credente o non

---

<sup>23</sup> R. SCHNACKENBURG, *Le parole del commiato di Gesù (Gv. 13-17)*, Paideia, Brescia 1994, 75-76.

credente, ha il dovere di vivere secondo i dettami della ragione in pace e concordia. Le due città sono mescolate (*permixtae*), quella celeste si serve e si consola della pace di Babilonia (*De civ. Dei*, XIX, 26).

È stato notato come il passaggio della città antica dal profilo apollineo a quella dell'alto medioevo sia stato una specie di slittamento dalla «griglia» dei luoghi rappresentativi riconoscibili verso la «selva»<sup>24</sup>; tuttavia, tra l'*urbs* antica e quella medioevale c'è anche una continuazione, intesa come «persistenza nella localizzazione delle città»<sup>25</sup>; dal momento che i centri medioevali generalmente sorgono sulle rovine delle città antiche. Dal punto di vista della riflessione filosofica il Medioevo «svuota di storicità» le grandi intuizioni agostiniane e «paralizza la riflessione storica», finendo per assimilare la storia della città terrena alla storia della Chiesa<sup>26</sup>. Questo quadro, che è molto più complesso e ricco di sfumature, verrà definitivamente spazzato via dalla modernità quando la riflessione filosofica si approprierà delle prerogative della teologia della storia.

---

<sup>24</sup> Cf. R. PAVIA, *Babele*, Meltemi, Roma 2002, 16.

<sup>25</sup> J. LE GOFF, *La città medievale*, Giunti, Firenze 2011, 13.

<sup>26</sup> J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977, 9.

## CONCLUSIONE

Incombe su di noi la responsabilità di ripensare e rifare la città con i ritagli vivi che novatori audaci hanno asportato dal suo corpo dall'Ottocento in poi, per fare spazio all'acciaio e a travi in cemento armato a vista, a interni svuotati e superfici lisce, a interventi pensati soltanto su scala territoriale, a reti multifunzionali che smaterializzano la nostra esistenza. Tutto ciò inteso ed espresso come inno all'isolamento e all'autonomia dell'individuo.

Filosofi, urbanisti e architetti dimenticano spesso che non è l'uomo a congestionare lo spazio urbano ma le aberrazioni della ragione strumentale che si nutre di frammentazioni di competenze professionali e mistifica la realtà, finendo per accatastare rottami inservibili di relazioni funzionali, il cui senso è limitato e non produce memoria né valori. La città è qualificata non soltanto dalla funzionalità dei suoi aggregati ma anche dalle forme simboliche che si esprimono all'interno della *civitas*. Abbiamo visto spesso come la tecnica e la produzione serializzata delle sue novità porti a rinunciare

alla dimensione simbolica, mentre le relazioni di dipendenza che ne derivano appesantiscono la vita urbana. Lo slogan «meno è più» (*less is more*) non può valere per la realtà umana. La città prima di tutto è architettura viva, fatta di corpi umani che intessono relazioni e umanizzano lo spazio.

L'uomo rischia di finire esiliato nel mondo che egli stesso ha creato perché a forza di reificare lo spazio a disposizione ha annientato la dimensione autentica dove si possono costruire relazioni autentiche e ci si può aprire alla trascendenza. Si può risparmiare sullo spazio e sul tempo, si può anche dissolvere una parte del passato, ma non si possono destituire di fondamento le relazioni umane in nome dell'urbanizzazione totale, perché si rischierebbe di scivolare verso una nuova barbarie.

La città globale non consente la costituzione di un pensiero che permetta il sorgere di comunità coese e frutto di relazioni produttive. Non possiamo essere d'accordo con chi sostiene che la dimensione urbana non cambia la qualità del fatto urbano e che le leggi di sviluppo non si lasciano influenzare dalla dimensione urbana.

La realtà urbana non è soltanto un insieme di elementi determinati dalle leggi che regolano la



trasformazione fisica e funzionale del territorio per cui, una volta risolto il problema delle reti, dei circuiti funzionanti di approvvigionamento, tutto è risolto. La città, a suo modo plastico organismo, è anche realtà viva. Come tale la sua forma influisce sulla qualità delle relazioni che vi si instaurano. Osserviamo spesso come gli inurbamenti e gli spazi soggetti all'espansione metropolitana costituiscano una specie di eccedenza e assomiglino a un vestito troppo grande per l'anima della città. Adolf Loos ha tracciato un parallelo tra architettura e sartoria secondo la «straordinaria corrispondenza che c'è tra l'aspetto esteriore degli uomini e l'aspetto esteriore delle case»<sup>206</sup>. Tuttavia, il semplice vestito non è sufficiente a dar vita a un manichino, a una realtà esanime; «occorre – ricorda Paul Ricoeur – “umanizzare” questo mondo, non uno che è già morto»<sup>207</sup>.

La città ha una sua identità complessa in quanto è una realtà fatta di monumenti, strade, edifici pubblici e residenziali, ma soprattutto di relazioni che si stagliano sulla sfera privata e pubblica dei cittadini. Questo intreccio prende

---

<sup>206</sup> Cf. A. LOOS, *Parole nel vuoto*, Adelphi, Milano 2017, 252.

<sup>207</sup> RICOEUR, *Leggere la città*, 93.

forma e si sedimenta nel suo corpo ricco di significati e simbologie che documentano l'evoluzione dell'idea dell'abitare insieme<sup>208</sup>.

Nel suo polimorfismo estetico il risultato architettonico imprime la propria potenza limitatrice alla città, per cui l'essenza dell'arte edificatoria tende a storicizzarsi nel fondamento ontologico della vita urbana. In natura non esistono modelli ma vaghe analogie, pertanto la fonte della limitazione esprime anche la forza creatrice dei luoghi. Il tutto è determinato dall'intreccio delle tecniche di cui si dispone, dalle norme prescrittive e dai limiti imposti dalle leggi fisiche, ma il progetto in sé rimane aperto nella sua natura finalizzata alla *qualità* della vita comunitaria che si intende costruire. Non c'è una barriera stagnante tra committenti, architetti e fruitori dello spazio costruito. I committenti e gli architetti di oggi sono anche fruitori dell'architettura del passato, le cui proprietà trascendono i tempi e i fini specifici che li hanno prodotti. Le città esprimono la capa-

---

<sup>208</sup> Thomas Carlyle rileva: «dietro ogni tentativo di abbigliarsi si cela un'Idea Architettonica: il Corpo e l'Abito rappresentano il luogo e la materia prima su cui, e con cui, va costruito il suo splendido edificio, ovvero la sua Persona» (T. CARLYLE, *Sartor Resartus*, Liberolibri, Macerata 2008, 61).

cità che gli uomini hanno di creare e di vivere edonicamente lo spazio costruito. Il godimento estetico esprime la cultura della città e la partecipazione attiva di tutti non semplicemente nel costituire una *super-disciplina* critica di osservazione ma nell'esaltare la varietà delle persone che coltivi l'ideale di vita comune ove non si esclude a priori nessuna tessera che potrebbe arricchire il grande mosaico urbano.

Nella *Città ideale* (1470-1490), famoso dipinto conservato nella Galleria Nazionale delle Marche (Urbino), ammiriamo la prospettiva, il tempio a pianta circolare, gli edifici civili e la geometria perfetta della piazza, ma notiamo anche che gli unici esseri viventi sono due colombe sul cornicione di uno dei palazzi rappresentati. La città ideale è costruita per l'uomo: a definire la sua perfezione sono il sapere (*mathos*) e la misura (*metron*) che dipendono dall'agire intelligente dell'essere razionale. Questo induce a ritenere che l'ideale della città è l'aspirazione di uomini normali che in essa proiettano ciò che vorrebbero veramente vedere realizzato.

La città si costruisce insieme con le persone che l'abitano e producono relazioni e azioni che la mantengano viva. Perciò una filosofia della città non può essere concepita come glossario

specialistico ma deve configurarsi area disciplinare in continua evoluzione. Ancor prima di realizzarsi geograficamente, la città è un pensiero e un'idea: *abitare insieme con grazia e dignità!* A questo pensiero fontale si deve orientare continuamente l'animo dei cittadini.

L'ideale della vita urbana è un orizzonte che sta sempre oltre. Al di qua di esso v'è l'uomo che vive l'anticipazione di quella realtà agognata, la cui potenza formatrice lo porta a tentare nuove vie che corrispondano al bisogno primario di abitare umanamente lo spazio vitale.

# INDICE

<b>Prefazione</b> .....	5
<b>Premessa</b> .....	13
<b>1. La perfettibilità della vita urbana</b> .....	19
<i>Babele: prima tappa verso la città</i> .....	20
<i>La proiezione della città futura in Agostino</i> ...	25
<i>La città medioevale come spazio di coesione</i> ...	35
<b>2. Traiettorie urbane della modernità</b> .....	43
<i>La nascita degli spazi d'interazione</i> .....	45
<i>La città come scelta fondamentale di libertà</i> ...	48
<i>Il coraggio di ristrutturare la vita</i> .....	60
<b>3. Accelerazione del tempo urbano</b> .....	65
<i>Verso nuovi equilibri</i> .....	68
<i>Denaturalizzazione del tempo</i> .....	72
<b>4. L'urbanizzazione: da privilegio a compito</b>	87
<i>Racconto urbano: dalla paura alla speranza</i> ...	95
<i>Spazio condiviso</i> .....	98
<b>5. Orizzonte del sacro in architettura</b> .....	103
<i>Oltre un cristianesimo sedentario</i> .....	106
<i>La Chiesa tra «urbs» e «civitas»</i> .....	110

<i>La modernità come condizione dell'architettura sacra</i> . . . . .	113
<i>Emergenza abitativa di Dio</i> . . . . .	121
<b>6. La tecnica come sistema di pensiero unico</b>	129
<i>Diffidenza e apertura verso la tecnica</i> . . . . .	133
<i>Tecnica: un sistema incapace di verità!?</i> . . . . .	145
<i>Ritrovare l'immagine dell'uomo oltre la tecnica</i>	152
<b>7. L'etica dell'abitare</b> . . . . .	157
<i>Alla ricerca del centro</i> . . . . .	157
<i>La religione e la questione dei ruoli nella società postsecolare</i> . . . . .	164
<i>La forma urbana</i> . . . . .	169
<i>Oltre la rete: la città che comunica</i> . . . . .	171
<i>La «dream house» come fallimento del progetto urbano</i> . . . . .	175
<i>Urbano versus urbanità</i> . . . . .	178
<b>Conclusione</b> . . . . .	187
<b>Indice dei nomi</b> . . . . .	193

- A. MATTEO, *Il postmoderno spiegato ai cattolici e ai loro parroci. Prima lezione di teologia urbana*, 2018.
- D. CRAVERO - F. COSENTINO, *Lievito nella pasta. Evangelizzare la città postmoderna*, 2018.
- D. ALBARELLO, *A misura d'uomo. La salvezza per la città*, 2019.
- V. ROSITO, *Metamorfosi del centro. Cultura, fede e urbanizzazione*, 2019.
- G. ANCONA, *La fine del mondo sta per venire? Immaginari apocalittici per la città degli uomini*, 2019.
- A. NDRECA, *Filosofia dello spazio urbano*, 2020.

---

Finito di stampare nel mese di gennaio 2020  
Mediagraf S.p.A. - Noventa Padovana, Padova