

I lager dell'utopia

Marco Romano
Estetica della città

ABSTRACT

The Mille communities will arise following the two principles of unity and equality - unity however will soon be shattered by factional infighting and equality by those all too obvious inequalities that are still much lamented. We seek to remedy the most extreme material inequalities by assisting the poorest with public and private charities - today as then making recourse to citizens' income and thousands of voluntary initiatives. Apart from Thomas More's Utopia this programme involves defining once and for all appropriate behaviour for all citizens - behaviour that a group of experts pretend to understand and implement for their happiness. This attitude involves perceiving the whole of society as a true lager where all behaviour is codified, limitations to freedom that continue to suggest that they be regulated by the governments of contemporary society.

Prologo

Nella seconda metà del XII secolo incomincia a circolare in Europa la fantasticheria di un paese immaginario - l'Etiopia della *Lettera del Prete Gianni* - dove il monarca è mite e tollerante e dove alla fede religiosa corrisponde davvero la condotta di vita, un paese al cui orizzonte c'è addirittura la mancanza di un governo, dove non esiste la proprietà privata né il denaro, dove ciascuno preleva dai magazzini comuni quanto gli occorre, dove non si indossano vestiti e dove vige il libero amore.

1

Simili fantasticherie non erano ignote al mondo antico, dove qualche volta ai popolani piaceva antropomorfizzare i Campi Elisi - così del resto furono poi i paradisi di Allah, se i corpi dovevano resuscitare - con fiumi di farinata e montagne di salsiccia, e nella letteratura colta si tramandava il mito di un'antica età dell'oro, quando terre fertilissime offrivano spontaneamente i loro frutti a uomini pacifici, o di lontane isole - la sprofondata Atlantide platonica o le Isole fortunate di Diodoro Siculo - dove questa felicità materiale esisteva davvero.

Nulla di radicalmente nuovo, dunque, nell'idea di una umanità che vive pacificata nell'abbondanza alimentare e nella libertà sessuale; molto di diverso è invece nei motivi per i quali questa idea riemerge nel Duecento alla consapevolezza europea: spesso cose o idee che sembrano a prima vista eguali assumono in contesti diversi significati differenti.

A partire dal Mille in Europa gli uomini avevano cercato, sotto la protezione della *pax christiana* imposta dalla Chiesa che ne disegna il confine morale e materiale, la strada della loro progressiva libertà nella emancipazione della loro città (del nucleo abitato nel quale abitavano, villaggio o capitale che fosse) dai vincoli cui la irretiva l'organizzazione feudale, rendendola un soggetto politico autonomo e in quanto tale possessore - proprio come tutti gli altri soggetti politici, i conti o i marchesi, avevano possesso e giurisdizione sul feudo e sul castello - del suo proprio territorio, nelle mura e nel contado.

Questa autonomia giurisdizionale fondata sul possesso territoriale era materialmente condivisa dai cittadini medesimi in quanto possessori delle loro case, sicché la proprietà immobiliare degli individui era sì la condizione della loro libertà - una casa inviolabile ed ereditaria - ma in quanto esse costituivano nel loro insieme proprio codesto possesso della città sul quale si fondeva la sua stessa legittimità di soggetto politico.

La vivace sete di libertà che percorre quei primi secoli del Mille si manifesta proprio in un incessante trasmigrare da una città a un'altra alla ricerca di quella più consona alle aspirazioni di ciascuno, in un disordinato moto browniano - dice Bloch - che riempie le strade di viandanti irrequieti.

Ma col diffondersi in tutta Europa di un qualche grado di autonomia per tutte le città - maggiore nelle grandi che nelle piccole, maggiore in quelle che si irradiano dalla spina renana verso la Spagna e l'Italia e verso l'Ile de France e la Hansa - il sogno che codesta autonomia e codesta libertà del cittadino nel Comune implicassero di per se stesse una certezza di felicità era destinato a svanire: e questo lento svanire di un sogno possiamo capirlo benissimo, perché poi quella società urbana che si andava formando intorno al Mille era questa stessa nella quale viviamo.

Quella proprietà - della casa, della terra - che inizialmente rende liberi gli individui incomincia ora ad apparire un vincolo la cui immobilità frena proprio quella facilità di spostarsi, di sfuggire, sulla quale si era radicata dapprincipio la libertà, costringendo a subire le imposizioni fiscali del Comune - in genere proprio imposte fondiari - e tutte quelle vessazioni che la certezza del recapito induce. Quell'eguaglianza teorica del punto di partenza si confonde ormai quotidianamente, proprio come oggi, in una vistosa diseguaglianza delle condizioni di vita. Quella stessa originaria identità morale di appartenenti alla cristianità che aveva reso omogenea l'Europa appare inframmentata: poiché le leggi civili reprimono, spesso con inaudita severità, ogni pretesa devianza, la morale sessuale è diventata lo strumento oppressivo di un gruppo, i religiosi, che ne sembra poi, paradossalmente, svincolato.

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

In questo disagio prolifera una estesa letteratura sul buongoverno, nella forma di suggerimenti intorno alla politica comunale (come il *Tesoro* di Brunetto Latini), di ricettari ai monarchi (i numerosissimi *Speculum principis*) sul modo appropriato di procurare il benessere dei sudditi, di teorie generali sull'ottimo assetto delle istituzioni - come quelli di Dante e del Colonna - e di proposte di riforme politiche radicali, espresse nella cauta forma letteraria di sogni: perché in quella democrazia imperfetta, nel lavoro istituzionale che da allora la accompagna, è anche implicita la speranza di un assetto che produca finalmente una città pacificata, i cui cittadini siano realmente liberi nelle opinioni ed eguali nelle condizioni di vita.

Su questo sfondo di contraddittoria irrequietezza la società felice dell'abbondanza si profila infatti come *l'esito di una forma di governo* - concettualmente possibile - finalmente tesa a realizzare i valori impliciti della democrazia comunale: ciò che da allora sembra necessario conseguire non è tanto il principio della libertà e della autonomia comunali e al suo interno dei singoli cittadini nelle loro case, ma piuttosto un governo che assicuri la rappresentatività democratica e insieme persegua interessi indiscutibilmente generali.

Vivida figura di codesta pervasiva ansia sociale, accanto alla sterminata letteratura, la pretesa dei Nove a Siena di costituire essi medesimi precisamente quel buongoverno da due secoli annunciato, avanzata raffigurandone appunto gli esiti felici nell'affresco famoso di Ambrogio Lorenzetti.

La società felice dell'anarchia e dell'abbondanza costituisce da allora, nell'Occidente, un *topos* letterario costante, la cui diffusione e la cui popolarità dipende dal suo costituirsi come orizzonte della politica anche quando alle sue forme di governo si accenni appena o non si accenni affatto: ma quale altro scopo potrebbe avere la democrazia dei cittadini – e lo stesso governo di un principe la cui legittimità poggia, come la letteratura politica riconosce, anche sull'esprimere la loro volontà - se non quello di aiutare tutti a conseguire la felicità laica e terrena delle cose materiali? che fondamento può avere il discorso tra i cittadini nel Consiglio comunale intorno alle decisioni migliori da prendersi, se non si confrontano tra loro i diversi obiettivi individuali della felicità? non certo quello teocratico di Sant'Agostino o di al-Farabi che, collocando la felicità oltre la vita terrena, appiattisce la varietà individuale dei desideri mondani sullo sfogorio di una identica beatitudine eterna.

I termini descrittivi di questo *topos* letterario sono restati da allora i medesimi, quelli stessi trecenteschi dei paesi di Coquaigne o di Bengodi e delle isole descritte - in un libro di viaggi immaginari per due secoli popolarissimo - da John Mandeville, o del mondo nuovo riaffiorato sull'onda della scoperta americana nel Cinquecento: dove, scomparsa la proprietà privata ed il denaro, uomini e donne nudi si accoppiano liberamente tra montagne di ravioli e fiumi di vernaccia, dove i figli sono allevati in comune e non esiste un governo oppressivo.

Qui trionfano epiche le cose della sensualità - i mangiari portentosi, il bere smisurato, i genitali corposi, i giganteschi torrenti escrementizi, le strade fragorose di voci - che costituiscono quell'esuberante mondo del riso popolare, delle feste dominate dal piacere sensibile che culmina come un fuoco d'artificio nella gloria di Rabelais.

Di questo mondo della felicità sensibile sono consapevolmente partecipi tutti i ceti sociali - Giovanni Boccaccio, Geoffrey Chaucer, Margherita di Navarra vi tessono intorno novelle strepitose - perché la regolazione dei propri piaceri è una faccenda che riguarda soltanto la morale di ogni individuo (religiosa o laica che sia) piuttosto che essere motivo importante, come nella *polis* greca, della credibilità sociale di un cittadino: purché rispettosi di certe larghe regole di convenienza, ai mercanti fiorentini nessuno chiede di rinunciare a quei piaceri sensibili della vita ch'erano, dopotutto, il fondamento della nozione di felicità mondana contestuale alla società libera ed egualitaria dei Comuni, ma semmai di saper contrapporre un gusto intellettuale di élite al gusto immediatamente sensuale del popolo - nella tavola e nel letto, nella pittura e nella letteratura - per disegnare i confini apparenti del gruppo dominante.

Le cose non sono in seguito cambiate, *non possono cambiare*, perché il condividere un principio comune di felicità materiale è il motivo coagulante della società democratica: non è il *topos* stesso di Fourier che instaura - nel clima positivista del primo Ottocento - una minuziosa macchina organizzativa, ritmo di spazi e di tempi, per mettere gli uomini in condizione di coltivare con la massima libertà le loro passioni, in un falanstero dove gli 844 gusti erotici che il suo paziente lavoro di ricercatore sociale gli ha consentito di classificare sono rappresentati da almeno un amatore di entrambi i sessi, dove la superiorità della cucina comune sta nella incredibile varietà delle portate e la guerra di Babilonia viene combattuta a colpi di tartine e di bignè? e non è quello stesso di Marx, della società comunista alla fine della storia dove - abolita anche qui la proprietà privata dei mezzi di produzione - vige il libero amore e gli uomini soddisfano i bisogni ricchi della loro personalità? e il mondo vittoriano non conobbe il brivido del sogno, quando Melville descriverà Taipi, le isole dell'eterna primavera dove all'ombra dell'albero del pane indigeni dolcissimi vivono cantando ed amando? vi è forse altro al nostro orizzonte di *cittadini*, che fare all'amore, che mangiare e bere, nella nostra casa?

L'ombra della paura

Nel 1516 Tommaso Moro pubblica *Utopia*, evocazione di un regno fantastico al di là del mare, dove l'universo dei sogni serpeggianti in Europa almeno da quindici generazioni viene d'improvviso imbrigliato in un reticolo selettivo che ammette l'abolizione della proprietà privata e del denaro ma cancella tutte quelle altre sregolatezze, tutto quel clima di sterminata allegria carnale, disegnando all'orizzonte della speranza il regime di un severo e parco convento.

Una volta in campo la città ideale che dal Moro prende appunto il nome di Utopia, diventa un tema ricorrente nel corso dei successivi quattrocento anni, sul quale si affacciano via via personalità e punti di vista diversissimi variamente dislocati nel contesto culturale di ogni secolo, nella comune fatica di dar corpo alla speranza umana in città perfette, accomunate dal voler sempre raddrizzare qualche comportamento umano: epica ma astiosa ortopedia sociale che radica la sua legittimazione, il suo stesso poter essere pensata, nel principio olistico aleggiante sulla città occidentale, materialmente incarnato nella magica figura del suo monarca, che sembra risolvere nell'unità della sua persona l'irrimediabile conflitto delle fazioni.

Ma perché d'improvviso, e poi per quattrocento anni, uno stuolo di intellettuali ha perso il proprio tempo non tanto per proporre istituzioni di governo perfette – ché qui la percezione del divario tra la domanda di libertà intrinseca alla società occidentale e la concreta organizzazione della politica è stata sempre così viva da doversi esprimere nei modi più diversi - quanto per prescrivere i comportamenti appropriati di ciascuno, sostituendo alla censura individuale della Chiesa il reticolo costrittivo di una regola monastica laica?

Non muove Moro lo spirito della Riforma, ché ancora le tesi di Lutero non erano state appese alla cattedrale di Wittemberg; né un banale spirito di sopraffazione, ché anzi lui stesso ed Erasmo, con il quale forse la stessa *Utopia* fu delineata, erano considerati allora gli esponenti della tolleranza europea; e neppure un vistoso decadere dei costumi, ché semmai il lavoro umanistico ha già sottratto alla chiesa la competenza esclusiva sui comportamenti umani e gli uomini hanno liberamente ricostruito uno schema di controllo laico della morale.

È per i vagabondi messi sulla strada dalla dissennata recinzione delle terre, costretti a mendicare o a rubare, che dobbiamo preoccuparci - sostiene il Moro - riedificando i villaggi e le fattorie dai quali furono ingiustamente cacciati: ma perché preoccuparsi dei vagabondi? e perché voler trasformare i loro villaggi eventualmente ricostruiti, a quanto sembrerebbe, in città conformate secondo regole nuove della *civitas* e dell'*urbs*? e perché, comunque, questo suggerimento tematico ha poi così grande fortuna letteraria nei paesi del continente, che mai hanno conosciuto le forme feroci delle recinzioni quattrocentesche inglesi?

Di vagabondi, dopotutto, l'Europa occidentale era piena fin dall'XI secolo. Lasciavano il tetto i poveruomini delle campagne, sfuggendo la miseria di una emancipazione dalla servitù appena formale per respirare finalmente altrove, sotto la protezione di un nuovo signore, di un arcivescovo, di una città, nei villaggi appena abbandonati da altri o nelle nuove terre che ancora si aprivano al dissodamento, il vento nuovo della libertà; e poiché questa trasmigrazione incessante era l'unica strada per risalire una scala sociale segnata dall'appartenenza fisica ad un qualche dominio territoriale, tutti immaginavano o sperimentavano la vita dei pellegrini e dei vagabondi, sicché a tutti il vivere mendicando appariva condizione soggettiva ed oggettiva plausibile, e il precetto evangelico della carità la regola naturale della vita quotidiana in campagna. D'altronde se, finché il cibo non scarseggiava, sembrava naturale dividerlo, quando la carestia incalzava molti lasciavano le case per ingrossare le file dei viandanti a cercar di sopravvivere altrove dove il raccolto fosse stato più abbondante o, spesso, a morire per via inseguendo l'impossibile paese della Cuccagna.

La marea dei vagabondi ristagnava sulle soglie caritatevoli dei monasteri contadini e alle porte della città dove i gabellieri di norma respingevano chi non fosse protetto da un potente, da un partito, da una corporazione, o semplicemente accolto nella propria casa da un parente. Ma di fatto dai borghi fuori dalle porte molti filtravano lentamente dentro dove li chiamava qualche lavoro occasionale e dove rimanevano poi ad ingrossare le fila dei poveri generati dalla città medesima, sia di quelli decaduti senza colpa di condizione sociale - i vecchi e gli infermi, i falliti, le vedove e gli orfani - sia di quelli disoccupati per l'incerta domanda del lavoro artigiano: per poi, quando la carestia incombeva venirne ricacciati nella campagna come stranieri.

Ché la carità cristiana - e non più soltanto la convenienza politica del mondo greco-romano - imponeva di mantenere i poveri: ma qui, fin dalle leggi di Giustiniano, si profila la voglia di distinguere tra quelli per così dire legittimi e quelli che invece, pur essendo in grado di lavorare, han deciso di eleggere la questua a loro professione, affollando le strade e le chiese o profittando nelle piazze della consapevole e gioiosa credulità popolare per lo spettacolo mirabolante. Distinzione difficile, e piuttosto giudizio morale sulla falsità individuale di chi riceve che norma di comportamento per chi dà: non sarà forse Gesù medesimo a metterci alla prova nei sembianti di un povero? non è di questo popolo sofferente e laborioso il Regno dei cieli? non è difficile a un ricco entrarvi come infilare una corda nella cruna di un ago?

La carità è diffusa, ma - di nuovo così diversa dal mondo islamico dove l'elemosina legale viene distribuita solo alle persone - si manifesta soprattutto in istituzioni stabili e murate. Nell'ora della morte i nobili e i mercanti - le cui ricchezze, talvolta enormi e per noi inimmaginabili, hanno il sospetto dell'usura e del peccato mortale - restituiscono a Dio disponendo la fondazione di ospedali, di ricoveri per i pellegrini, di orfanotrofi, dotando i monasteri e la propria stessa casa perché vi distribuiscono il cibo dei poveri; mentre i Consigli municipali fanno costruire lebbrosari e manicomi, ospedali e ricoveri, i cui consigli di amministrazione sono affidati - come oggi - agli uomini politici di secondo piano.

La specializzazione dei luoghi profila le categorie che hanno diritto alla carità e discrimina più facilmente gli individui: i cittadini bisognosi vengono assegnati all'orfanotrofio o al gerontocomio o gli si distribuiscono tessere che danno accesso alla mensa delle fondazioni, ai cinque o dieci letti di un ospedale, all'assistenza familiare diretta (ed a quella domiciliare per i "poveri vergognosi") di pane, di vino, di carne o anche - nelle Fiandre - di scarpe e di lino, tessere reversibili o talvolta addirittura commerciate come vitalizi; più lontano, ai margini o fuori della città, nei grandi ospedali pubblici vengono ricoverati e rifocillati per qualche giorno pellegrini e viandanti.

Gli altri, i falsi mendicanti in grado di lavorare, devono uscire dalla città e dalle case: *"Che nessuno nella città e nei borghi o entro quinquaginta pertiche dalle mura tenga o ospiti nella sua casa orbi o ciechi o altri che fingono d'esserlo"* recita uno statuto bolognese del 1288. Ma né l'ordinata strategia edilizia delle opere pie né le minuziose classificazioni dei poveri "veri" degli editti né i tentativi di espellere i mendicanti sani hanno successi duraturi, ché il rifiuto individuale della carità non ha ancora il timbro di una avveduta parsimonia cumulativa del capitale (solo nell'Ottocento il *surplus* annuo potrà essere reinvestito in capitale produttivo) ma piuttosto il marchio dell'avarizia, la passione devastatrice del denaro che dannava il cristiano: le grandi fortune si accumulano con il lavoro e con la grazia di Dio, sono un Suo prestito da restituire in vita - l'elemosina si insinua persino nella partita doppia dei mercanti fiorentini, con una scheda intestata ai poveri di messer Domineddio - e soprattutto al momento della morte.

Questo popolo fluttuante e vasto di poveri segnati sui registri dell'assistenza, di mendicanti ospitati a centinaia ed a migliaia nei ricoveri e negli ospedali, di vagabondi accampati nelle strade e nelle osterie, è per molti secoli del tutto trasparente allo sguardo, quasi fosse solo l'indistinto fondale della leggenda agiografica sulla quale gli altri ricamano con la carità il tema del proprio riscatto eterno, piuttosto che un insieme di persone autentiche con una propria vita individuale ed una propria storia collettiva.

Ma nella prima metà del Trecento nelle campagne, che lentamente passano di mano, i nuovi proprietari borghesi evocano la tangibile immagine della vita urbana, della sua avventura e della sua speranza, diffondendone il modello per ogni dove; i contadini incominciano - in Provenza, in Umbria - ad abbandonare i villaggi meno ospitali per aggregarsi a centri più consistenti dove dar senso alla speranza; una ventata di malthusianesimo volontario - praticato sia elevando l'età del matrimonio e rendendone più difficili le condizioni, sia affidando alle incaute cure dei brefotrofi i bimbi innominati e delle balie quelli conosciuti - accompagna il disegnersi di ambizioni sociali ora più consapevolmente tese verso la mobilità urbana - seppure accompagnata da salari di fame - che verso una libertà comunque conseguita in campagne lontane.

Lo shock della grande peste, che nel 1348 uccide tra un terzo e la metà della popolazione europea, precipita questa nuova sete di mobilità e di ricchezza marcando con nettezza quasi tangibile l'inizio di una nuova lunghissima ondata nello sviluppo delle città.

La popolazione europea, ch'era forse di 85 milioni di persone prima della grande peste, ritornerà a quel livello solo intorno al 1600, ma con una distribuzione territoriale profondamente diversa: in quel medesimo periodo Londra sarà passata da 80.000 abitanti a 200.000, Parigi dai 90.000 ai 250.000, Amsterdam da 30.000 a 115.000, andamenti analoghi avranno avuto le altre grandi città europee, sicché nel complesso - per quanto le città italiane, più numerose e già relativamente grandi, siano rimaste quasi stazionarie - tra il 10 e il 15% della popolazione abiterà nelle grandi città, crescendo ancora pian piano fino al 20% alla fine dell'Ottocento.

La pressione migratoria verso le grandi città è il sintomo quattrocentesco di quella ricerca della libertà che muove gli uomini dell'occidente fino dal Mille. Non che vi si trovino maggiori occasioni di lavoro - le terre tornate incolte avrebbero potuto benissimo offrirne a quelli immigrati, in assoluto e in percentuale ben pochi, a sufficienza - ma l'addensarsi fisico perpetua l'orizzonte della grande occasione anche in un clima reale di mobilità politica e sociale più nebuloso di un tempo. Quando Cantillon, dal punto di vista fisiocratico, dirà: *"Se un Principe stabilisce la sua dimora in qualche luogo gradevole e se molti altri Signori vi si stabiliranno per vedersi spesso e godere di piacevole compagnia, ecco una città: vi si costruiranno grandi palazzi per i Signori in questione, e per un'infinità d'altri - mercanti, artigiani ed altre professioni - ivi attirati dalla residenza del Signore, per servire i quali occorreranno poi fornai e macellai, birrai e vinai, ed altri mestieri, che costruiranno le proprie case - o le affitteranno - piccole case dipendenti tutte dalle grandi dei Signori"*, non evoca per nessun ceto sociale la prospettiva della necessità, ma piuttosto quella del piacere, un piacere tangibile materializzato nella varietà delle cose, nella possibilità di soddisfare reciprocamente bisogni crescenti, ma anche nel sentimento di partecipare in qualche maniera al levitare della società in un suo nodo importante: i mendicanti e i vagabondi che popolano le strade delle grandi città non sono gli abitanti più poveri dei villaggi, ma quelli tra loro più irrequieti e fantasticanti.

La crescente pressione di nuovi immigrati sempre più numerosi e ansiosi di ascesa sociale, si scontra con la scarsità relativa delle posizioni egemoni non moltiplicabili: accade così da un lato che i gruppi dominanti - il ceto politico dei nobili, i professori universitari, le corporazioni, i banchieri - incapaci di applicare a così tanti aspiranti e con così pochi posti regole di accesso esplicite senza scontri feroci e soprattutto irresolubili, dichiarino chiuse le caste ed ereditarie le cariche; e dall'altro che sia comunque avvertibile negli esclusi un così cospicuo scarto tra le posizioni di potere disponibili e il numero degli aspiranti, che il lavoro sistematico di una intera vita non può sperare di colmarlo senza un colpo di fortuna. Grandi ricchezze si formano infatti ancora, con le quali si possono acquistare i titoli nobiliari indispensabili per accedere alle cariche pubbliche, ma non nell'ambito di una gestione consapevole della propria prospettiva di vita da qualsiasi livello di partenza: l'orizzonte dell'eguaglianza e della libertà è per ora offuscato, il lavoro non apre più a tutti una mobilità sociale illimitata, all'emarginazione molti non possono neppure sperare di sfuggire.

Ma quando si intacca il principio che la divisione del lavoro sociale costituisca il fondamento etico che attribuisce senso alla vita di ciascuno, attraverso il riconoscimento pubblico che il lavoro in ogni campo possa condurre al vertice sociale - perché le posizioni di vertice vengono chiuse - si alza una barriera tra l'alto e il basso sociale, proprio come nella città ideale di Leonardo: ma la poveraglia, sequestrata nel piano inferiore a servire anonimamente i gentiluomini, è anche un fermento minaccioso sempre pronto a trabordare.

Le corde si tendono e saltano. In tutta l'Europa scandalizzati datori di lavoro si sentono chiedere, nel 1350, salari tre o quattro volte superiori a quelli antepeste e, nonostante editti - inoperanti - che impongono dovunque agli operai gli orari di lavoro e le mercedi di vent'anni prima, li debbono accettare. Ma non c'è modo di integrare ordinatamente questa nuova ricchezza nel sistema della mobilità sociale, e una generazione dopo dilagheranno - conosciamo bene quelle italiane - grandi rivolte di popolani esclusi più dalla dignità politica che dalla sopravvivenza materiale, e un trattatista politico come il senese Francesco Patrizi sa bene che, desiderando ogni uomo di accedere agli onori, rendere impensabile la propria promozione sociale è la fonte più sicura della sedizione.

Perso il senso che la società cristiana attribuiva al lavoro, di muta e quotidiana preghiera a Dio nella forma di accettazione dello status assegnato a ciascuno nella tripartizione degli ordini dalla Sua volontà; perso il senso che la libertà e l'uguaglianza accreditano nella città all'etica borghese del lavoro attraverso la concreta speranza di una mobilità sociale illimitata, i nuovi arrivati collettivamente tumultuano e soggettivamente decidono di lavorare meno: come ancora oggi si pretende facciano gli abitanti del mezzogiorno europeo e certamente quelli del sud planetario, gli operai inglesi ai tempi di Giovanni il Buono "*si danno all'ozio girando per le taverne e vantandosi che con salari così alti è sufficiente lavorare due giorni alla settimana*"; mentre i vagabondi riempiono le strade di giochi e di furfanterie, questuano nelle chiese e sui sagrati, forse rubano nelle case.

Lamenta nel 1397 il *prevot des marchand* che "*plusieurs gens du mestier et du petit peuple quittent leur ouvrage et leur famille pendant les jours ouvrables, pour aller jouer à la Paume, à la Boule, aux Dez, aux Cartes, aux Quilles, et à d'autres jeux en divers cabarets et autres lieux publics: que plusieurs d'entr'eux apres avoir perdu tout leur bien s'adonne à voler, a tuer, et à mener une tres mauvaise vie*". Per l'intanto si proibisce il gioco nei giorni feriali e all'ora della messa, ma dalla metà del Cinquecento in tutti i locali pubblici sarà comunque vietato ospitare giocatori - "per non offrire riparo ai vagabondi" - e poi per tutto il Seicento si vieteranno specificamente, uno per uno, i dadi e il tric-trac, la bassetta e il lanzicheneco, le carte e il gioco dell'oca, lasciando accessibili soltanto le lotterie pubbliche autorizzate dallo stato a persone di qualità. Un'ossessione: la nuova cinta muraria di Parigi nel 1549 serviva - dirà Delamare - a facilitare il controllo di polizia sugli artigiani che esercitano il mestiere senza la patente della corporazione, ma soprattutto sulle taverne, dove il gioco e l'ubriachezza partecipano ora della riprovazione morale per la bestemmia e per la prostituzione.

Le rivolte sociali urbane che ovunque dal Duecento esprimono una domanda cui i gruppi dominanti sanno benissimo quali risposte politiche sia possibile dare e quale ne sia il rischio: ma i comportamenti individuali trasgressivi e diffusi rappresentano una minaccia cui neppure si immagina come rispondere.

Rifluiti dall'etica borghese del lavoro, mendicanti e vagabondi vivono nobilmente nella miseria con il gusto aristocratico dello spreco: anche se vestiamo di stracci ed abitiamo in tuguri - fa dire Erasmo ad uno di loro - neppure un monarca gode quanto noi di quella libertà di fare quel che vogliamo, in cui consiste la vera felicità. Una risposta come questa apre un abisso di inquietudine: perché appunto c'è una millenaria tradizione della politica a gestire bene o male - con la farina, le feste e la forza - poveri tumultuanti, ma la domanda di libertà delinea una società parallela nella quale sembrano in vigore valori diversi, gerarchie

diverse delle quali neppure i re sono al vertice, e che sembrano premere inquietanti a ribaltare gli assetti noti verso orizzonti sconosciuti. Nel 1395 un ennesimo editto reale francese non cerca soltanto, ancora una volta, di obbligare i muratori a presentarsi finalmente nei cantieri alle ore stabilite ma vieta ora soprattutto che si associno in *cabale* segrete - scavalcando le ordinate corporazioni di un tempo - per spuntare salari più alti, per rubare sui cantieri, per aiutarsi reciprocamente a mettersi in proprio, e per chissà quali altri scopi occulti e misteriosi.

Nella seconda metà del Quattrocento, quando il sentimento etico della borghesia pretende di intaccare la radice signorile della tradizione cattolica, il corpo sociale dei mendicanti e dei vagabondi, con il suo gusto aristocratico per la libertà morale dello spreco, acquista in qualche decennio l'opacità e lo spessore di un nemico imprevisto, che minaccia di schierare il brulichio anonimo della folla accanto al fascino fastoso della chiesa, in un'alleanza indecifrabile - ma non nuova nella storia - tra il popolo minuto e il potere legittimato dal tempo.

Allora quel popolo invisibile dei mendicanti e dei poveri che da sempre ingombra le strade perde la sua trasparenza e diventa, quasi d'improvviso, il tema di un discorso, l'oggetto di una ansiosa interrogazione. Dapprima sono i suoi singoli individui, vuoi nel divertito apprezzamento per la vita libera ed avventurosa del vagabondo intessuta dall'Alberti in una paginetta del *Momus* attraverso l'occhio scanzonato dei classici - di Luciano, di Apuleio -, vuoi nel doloroso riconoscimento di una interna soglia di alterità sociale oltre la quale si profilano inevitabili le forche oscillanti di Villon e di Pisanello; ma qualche decennio dopo è la sua massa oscura a costituirsi in oggetto di indagine: chi sono costoro? quale è la loro forma di organizzazione collettiva e quali le sue regole e i suoi linguaggi?

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

Una incontenibile paura, una sindrome - dice Delumeau - di città assediata, fa fremere l'Europa e vi anima una secolare ventata di irrazionalismo, espressa in testimonianze innumerevoli, che vi legge - questo è il tema affrontato dal vescovo di Parigi nel 1363 - una recrudescenza demoniaca. Limitati fino alla metà del Trecento al campo circoscritto della lotta contro l'eresia (catara nel tolosano, valdese nelle Alpi svizzere e francesi), i roghi aumentano lentamente nel corso del Quattrocento: dodici processi tra il 1320 e il 1420, trentaquattro dal 1420 al 1484, quando Innocenzo VIII emana una famosa bolla che esorta a rafforzare la repressione della stregoneria, e li fa crescere rapidamente fino a raggiungere il parossismo tra il 1560 e il 1630, quando se ne accendono mediamente duecento all'anno.

Tra il 1513 e il 1521 Giulio II e Leone X - i mecenati del Rinascimento italiano - e poi ancora Adriano VI e Clemente VII esortano alla sorveglianza contro il demonio, alla repressione della stregoneria, mentre lontano, oltre le Alpi, giudici secolari e inquisitori confessionali - parimenti severi tra i protestanti e i cattolici - interrogano, torturano, uccidono soprattutto (ma, beninteso, non solo) donne dei ceti più modesti, apparendoci oggi essi medesimi - e non certo le loro misere vittime, trascinate a confessare seriamente d'aver cavalcato scope e fornicato col diavolo - esponenti di un ceto nevrotizzato dalla paura di un mondo popolare ormai oscuro, che tentano di esorcizzare dandogli nomi, elencando fatti, inchiodando opinioni, quasi che scriverli nero su bianco nei verbali degli interrogatori potesse dargli finalmente un senso.

Fino ad allora della folla avevano avuto paura soprattutto i governanti, perché proprio nell'incarnare il desiderio di identità delle folle stava la radice della loro legittimità. Quando nel 1042 Michele Calafato esilia l'imperatrice Zoe, della quale intendeva ereditare il trono dopo averla sposata, il popolo di Bisanzio insorge rabbiosamente, colpito al cuore: *"Era come se le masse fossero collettivamente invase da un alito sovrumano - osserva sbigottito Psello - nessuno appariva più nelle condizioni psichiche normali; le corse erano frenetiche, le mani avevano strette convulse, gli sguardi dardeggiavano infuocati ed ossessi, la tensione dei corpi era allo spasimo"*. Un usurpatore ha sempre paura: Buonaparte che si proclama imperatore, Hitler o Mussolini eversori di un ordinamento democratico, hanno paura della folla - che forse percepisce la loro illegittimità - e si circondano di leggi inquisitorie e di polizie segrete.

Ma qui è ora tutto il ceto superiore della società ad avere paura, perché ha tessuto una oligarchia - politica, economica, intellettuale - in contrasto con l'orizzonte di libertà e di eguaglianza sul quale si era fondata nel Mille la città europea. È una paura endemica, peraltro radicata nelle cose: forse Taine per primo ha rilevato come alle radici della rivoluzione francese serpeggiasse il desiderio di esprimere una dignità collettiva frustrato dall'inaccessibile olimpo di Versailles. È una paura così forte da impregnare poi tutta la società, se è plausibile quanto sostiene Delumeau che le stesse masse del 1789, nell'incognita violenza della rivolta, si specchiassero in se stesse e di se stesse avessero paura. È il percepire questo informe desiderio delle masse nel corso dell'Ottocento a costruire la dialettica marxiana delle classi; è questo il tema angoscioso del positivismo sociale ottocentesco di Tarde, di Le Bon, di Sighele.

Ma potevano forse le parole dei libri quattrocenteschi sui vagabondi, intrecciate a quelle dei verbali inquisitori, scavare e illuminare il nodo oscuro all'origine della paura? quella medesima paura, del resto, che angoschia un poco anche i cittadini di oggi di fronte alla marea delle persone illeggibili, delle divise e dei gerghi incomprensibili che popolano le strade, da cui sembrano poter in ogni momento irrompere - senza un quando o un perché - sommosse, violenze, ruberie, vandalismi.

Allora come oggi, che fare?

Rinchiudere i vagabondi

L'antico rimedio di espellere mendicanti e vagabondi, da sempre poco efficace, diventa nel Quattrocento impraticabile nel momento in cui la campagna non è più il luogo soltanto oscuro e uniforme dei villani nel quale riversare la immondezza della città, ma sono i campi nitidi della borghesia, la villa magnificata dall'Alberti a complemento ideale del palazzo patrizio, lo sfondo per il ritiro e per la contemplazione degli umanisti, il teatro bucolico dell'arcadia.

Solennemente, beninteso, il parlamento di Parigi continua a proporsi, nel 1493, di arrestare e di espellere i vagabondi, ma per il Parlamento inglese, trent'anni dopo, il problema è già di dove mandarli: nella risposta - "dove hanno già abitato almeno tre mesi" - si intravede una nuova e più promettente strategia articolata lungo il doppio binario da un lato di obbligare i vagabondi al lavoro internandoli in appositi stabilimenti, e dall'altro di sgombrare le strade dalle attività che fin'allora ogni mendicante e ciarlatano era stato libero di svolgervi: una strategia di intervento sulle persone, di ridisegno della *civitas*, che ancora una volta muove da un ridisegno fisico dell'*urbs*. Una strategia, d'altra parte, che si iscrive nella tendenza generale dei governi oligarchici, dopo l'avvento delle Signorie e degli Stati territoriali, a legittimare la propria pretesa di stabilità politica e di egemonia sociale proprio con l'evidente efficacia dei suoi esiti: il buongoverno è un governo forte che, a prescindere dalle procedure istituzionali del suo formarsi, è capace di assumersi quei compiti da tutti riconosciuti necessari, e lastrica finalmente le strade, netta l'acqua delle fontane, riapre i cantieri delle cattedrali, riorganizza l'assistenza e promuove la polizia urbana.

L'internamento in stabilimenti di lavoro comporta la preventiva riorganizzazione degli ospedali, messi ora in grado di selezionare gli infermi autentici, con riforme radicali che ne affidano la gestione ad un consiglio cittadino - di laici e di religiosi - sulla base di una specializzazione funzionale e di una efficienza medica prima impensabili (bagno preventivo, lavaggio degli indumenti, letto singolo, camicia da notte e lenzuola pulite, subito un brodo caldo e visita medica immediata) invidiabili in assoluto e attenti a circoscrivere i pericoli di contagio, che di per sé discrimina gli infermi veri dai finti malati mendicanti.

Per costoro e per tutti gli indigenti gli umanisti nordeuropei tracciano le linee di una nuova strategia cittadina, annunciata nel 1526 dal manifesto di Lodovico Vives sul nostro dovere *sociale* di assistere i poveri, fondata sul principio che *tutti* debbano avere un lavoro, segno insieme della appartenenza sociale e terapia dell'inquieto desiderio di libertà dei vagabondi, pensato piuttosto come una terapia morale, un freno alla disintegrazione sociale, che come un obbligo assoluto all'autosostentamento.

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

La competenza sui poveri viene sottratta alla carità delle fondazioni private, laiche o religiose ed affidata agli amministratori politici delle singole città, che vi provvederanno coordinando istituzioni e strumenti già in atto ad esclusivo vantaggio dei propri cittadini - distinti dalla residenza stabile per un certo numero di anni - intendendo che mendicanti e vagabondi debbano venire espulsi in quanto pertinenti alla amministrazione della loro città di origine (o, come nel ricordato decreto inglese del 1531, dove abbiano risieduto tre mesi); concessa appena - ma per pochi giorni - l'ospitalità tradizionale a viandanti e pellegrini protetti da fogli di via.

Centralizzare da un lato la gestione di tutte le fondazioni pie e di tutti gli ospedali (e più tardi, nelle città protestanti, dei patrimoni conventuali), e dall'altro la raccolta dei fondi imponendo tasse, o rivendicando donazioni ed elemosine alla sola cassa pubblica (e vietando contemporaneamente anche le forme spicciole della quotidiana carità individuale), consente finalmente di censire con cognizione certa, tra i cittadini bisognosi, non solo i poveri autentici ma, tra questi, quei disoccupati sui quali esercitare la conversione al lavoro attraverso provvedimenti coattivi.

Che l'etica borghese del lavoro, emersa lentamente alla consapevolezza con la comparsa sulla scena urbana dei vagabondi oziosi, potesse venire imposta con la forza dalle città ai propri cittadini è, ancora una volta, concreto manifestarsi di quella radicata contraddizione, così propria e costitutiva della società occidentale del Mille, tra la nozione olistica della collettività e l'autonomia morale degli individui. Un'idea del genere è del tutto estranea al mondo classico: le moltitudini romane del periodo imperiale non lavorano - né ci si aspetta che lavorino - e vengono assistite dalle elargizioni dello Stato o degli evergeti, sicché la pigrizia è una degenerazione pertinente ai soli membri del patriziato, che nella mollezza perdono la loro forza di carattere e non oppongono più resistenza malattie dell'anima.

I governi municipali nordeuropei conformano a questi principi la riorganizzazione dell'assistenza pubblica, e alla metà del Cinquecento almeno sessanta - in Germania e nei Paesi Bassi - avranno in varia misura fatto passi in questa direzione, mentre nella stessa Roma verrà fondata nel 1563 un'immensa casa di lavoro per mendicanti e Sisto V progetterà di trasformare il Colosseo in una filanda. Molti governi nazionali, dal canto loro, sosterranno la politica assistenziale delle città emanando prescrizioni generali: in Inghilterra nel 1531 le parrocchie sono obbligate a costituire *workhouses*, suggerimenti analoghi sono contenuti nelle contemporanee leggi olandesi e francesi; il secolo successivo registra un ulteriore dilagare - per dirla con

Foucault - della "grande reclusione" in tutta l'Europa; agli inizi del Settecento, mentre si moltiplicano dovunque case di lavoro, una parte del trattato di Delamare codifica l'insieme delle misure che assicurano ai cittadini il diritto dell'assistenza pubblica che rendono possibile e i poveri disoccupati. Ai quei tempi, nel 1690, la teoria dei poveri è da tempo consolidata: alla tradizionale classificazione in "poveri vergognosi" e "poveri mendicanti", poi di questi in malati (da ospedalizzare) e sani, e poi di questi ancora in inabili (bambini, vecchi, invalidi) e validi si aggiungerà - solo per questi ultimi, ma è qui appunto la chiave della nuova strategia - il lavoro obbligatorio nelle campagne, o nella reclusione delle fabbriche in città, nella filanda di Sisto V o nelle manifatture dei Gobelins, in uno sfondo nevrotizzato che fa dire a Campanella e a Patte che esistono comunque lavori per i quali "basta avere solo le mani, o solo i piedi, o solo gli occhi!".

La città fisica diventa la macchina per la rigenerazione morale della *civitas*: il popolo dei bisognosi è ospitato negli ospedali e nei ricoveri, è internato nei reclusori del lavoro coatto, è assistito nella sua casa cui proprietà dev'essere messo in grado - secondo un rapporto inglese del 1607 citato da Polanyi - di accedere, sicché le strade potranno essere davvero nettate dai mendicanti e dai vagabondi.

Le vistose opere murarie, gli Hotel Dieu francesi del Seicento e, alla metà del Settecento, quell'immenso Albergo dei poveri di Napoli dove si intendevano rinchiudere tutti i diecimila indigenti del regno, e quegli altri grandiosi di Palermo e di Genova staranno lì a dimostrare se non altro la continuità secolare di una strategia che vede nel lavoro il rimedio alla indocilità degli individui, e nella sua reclusione fisica nei muri dell'*urbs* lo strumento per la sua costrizione.

Quando si diffonderà la produzione industriale, il pregiudizio che la reclusione fisica sia indispensabile per coartare al lavoro modellerà la grande fabbrica prima - e gli uffici dopo - come un reclusorio panottico dove sorvegliare un popolo incostante prima di donne e bambini, e in seguito di adulti riottosi.

L'edificio visibile del reclusorio esorcizza la paura dell'ignoto - come la chiesa è un tramite fisico che riduce l'angoscia del destino ultramondano - riducendolo alla nozione di non recluso: i vagabondi non sono l'anima inquieta di tutta una società anelante a diventare veramente libera, ma sono soltanto individui pigri che non vogliono lavorare.

Ma il successo pratico dei programmi d'internamento sarà di fatto modestissimo e le loro grandi fabbriche resteranno spesso vuote.

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

Liberare le strade

Fin'allora sulla strada - dopo il Mille sgombrata, lastricata, e pulita - avveniva praticamente di tutto. Nelle case, tagliate verticalmente su due o tre piani, abitavano sia le ampie famiglie degli artigiani e dei mercanti, con i loro servi e i garzoni e gli apprendisti, sia le famiglie operaie aperte ai celibi in una malcerta promiscuità; la loro schiera continua era interrotta dai palazzi signorili nei cui cortili vivevano gli artigiani di casa e gli uomini d'arme, sotto gli occhi vigili del piano nobile: ma quasi nessuno aveva una stanza propria e, se tutt'al più i padroni potevano ripararsi nei cortinaggi d'un letto, subito fuori dormivano, su effimeri pagliericci, domestici e parenti. All'alba tutti sciamavano nelle strade: gli artigiani ed i mercanti riaprivano la bottega al piano terreno, trabordando le merci sui selciati, mentre passavano i muli da carico, le carrette degli ambulanti, le portantine dei magistrati, i cavalli degli ufficiali.

Non che tutti costoro fossero troppo operosi. Nel lungo arco della giornata, con il conforto delle frequenti osterie (una ogni 60-70 abitanti, ogni decina di passi) si giocava ai dadi e alle carte, si correva a un combattimento di galli, si spettegolava intorno al vestito di una donna o alla portantina di un cardinale. Anche le feste frequenti scompigliavano le strade: passavano attesi e spettacolari cortei di regine in trasferta o di ambasciatori in arrivo, ci si specchiava nelle processioni dei santi della città e del rione, si rischiava la vita in eccitate corride, nei tiri con l'arco e in violenti pugilati, fin quando non c'era qualcuno da vedere arso o impiccato o non fossero arrivate compagnie di cerretani a recitare commedie e a vendere unguenti.

Teatro degli spettacoli, la strada era anche il palcoscenico della vita, dove il riso e il pianto acquistavano attraverso il contatto fisico dei corpi - dei richiami e delle grida, degli odori e dei fetori, degli escrementi e dei rifiuti - lo spessore di sentimenti vissuti collettivamente, sia che vi si manifestassero le gioie dei matrimoni o le mestizie dei funerali, e che vi dilagassero l'allegria natalizia o la tristezza quaresimale. Lì correvano le ingiurie, le liti, le botte, gli scontri, gli assassini, gli agguati, le vendette, e ciascuno sapeva tutto degli altri; lì anche correvano le feste dei folli, il rovesciamento carnascialesco, la confusione delle fiere e - finite le processioni e le rappresentazioni devote - straripava la parodia di ogni particolare del sacro, dalla liturgia dei riti ecclesiali agli inni e alle litanie delle bolle pontificie e alle ordinanze conciliari.

Nel fluttuare di questo teatro, dove chiunque era dovunque da mattina a sera e dove l'intimità era piuttosto un sentimento individuale che un luogo collettivo o un momento circoscritto - come oggi il mangiare o il dormire - si tessevano lunghe questioni di denaro e si concludevano rapidi affari di cuore.

Liberare la strada e, di pari passo, trasferirne l'esuberanza in spazi *ad hoc*: il commercio ambulante, i giocolieri, i ciarlatani sono confinati dapprima nelle piazze, poi recinti gli uni nei mercati - subito coperti - e gli altri nei *music-hall* e nei teatri (ricchi e poveri) che proliferano in tutta Europa dalla metà del Cinquecento; il mercato del lavoro dalle piazze e dai sagrati - dove sopravviveva in parte ancora qualche decennio fa - viene respinto nelle taverne, mentre la discussione politica slitta, dal Settecento, nei nuovi ed esclusivi caffè dove si forma l'opinione pubblica qualificata o in quel famoso angolo di Hyde Park; i combattimenti dei galli e le lotte dei tori con i mastini o con gli uomini, quando la nuova sensibilità protezionista - la prima legge è del 1835 - non sia riuscita ad abolirle, vengono confinate nelle arene; i giochi con la palla - la pallamaglio, la pallacorda - finiscono negli sferisteri e nei prati ai margini della città insieme con le corse degli uomini e dei cavalli; per i tiri al bersaglio con la balestra o l'archibugio si fabbricano poligoni, poi sale per la pallacorda, campi da tennis, terreni speciali per le bocce, e addirittura per i fuochi d'artificio.

Nell'Ottocento si aprono - sono idee nuove - biblioteche, musei, zoo, circoli ricreativi, club della temperanza, case del popolo, sale di musica e di conferenze, palestre sportive; si moltiplicano i teatri, le chiese e - beninteso - le scuole; si inventano infine i nuovi onesti divertimenti della civiltà di massa: il palazzo di

Cristallo, dove nel 1851 folle immense visitarono la prima grande esposizione internazionale e in seguito verranno apparecchiati i pranzi sociali per migliaia di commensali che - dai tempi delle gilde fino ai primi anni del nostro secolo - sono stati il fulcro delle più svariate associazioni e persino il veicolo per esprimere una contestazione politica; le sale di spettacolo e da ballo che ci circondano, gli stadi, gli ippodromi, il circo, i fuochi d'artificio e, dopotutto, anche i casinò.

Moltissimo viene trasferito in grandi spazi all'aperto: si aprono a Londra nel Seicento parecchi parchi - tra i quali Hyde Park - dove vengono impiantate le grandi feste collettive, i balli, i concerti, le esibizioni, il tradizionale football, poi i nuovi rugby e sullo scorcio del Novecento il cricket e il golf, le società corali, le bande musicali operaie.

Da tutto questo, si intende, i ceti più elevati prendevano le distanze per disegnare un gusto più raffinato, ma nell'intimo delle serate al pianoforte, della letteratura sofisticata, dei ricevimenti selettivi: fuori rifluiscono nelle passeggiate secentesche, nei giardini pubblici - in realtà riservati a loro - nei *salones*, nei campi sportivi (a Londra esistevano nel 1902 377 campi di cricket, 177 campi di football, e qualche migliaio di campi da tennis).

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

La disponibilità della strada sembra quasi spalancare negli uomini la voglia di sperimentarvi nuove contese, di esibire nuovi segni di rango. Le strade della città - non più, nel suo insieme quel monumento sacro ch'era presso i romani antichi, nelle cui strade circolare a cavallo o in carrozza avrebbe fatto il medesimo effetto di circolare nel Mille dentro una cattedrale - sono il posto delle esibizioni individuali, e tolte di forza le corse dei mulattieri e dei carrettieri che vi avevano fatto irruzione dopo la risagomatura del Duecento, accanto ai cavalli dei nobili irrompono nel Seicento le carrozze vistose dei ricchi, i cocchieri strafottenti, i calessini dei play-boy, un traffico crescente vi si riversa, di persone che corrono da un capo all'altro della città per stringere affari sempre più dispersi, dalla casa al lavoro, dalla scuola alla palestra, dalla chiesa allo stadio, frammezzo al pullulare di carrette e di portantine, di enormi carrozze e di svelti cab, e poi di diligenze e di omnibus, di vagoni ferroviari e di automobili. Il traffico automobilistico può legittimamente non piacere, ma nell'animo del cittadino occidentale sembra esserci, da mille anni, un irrefrenabile desiderio di esibire materialmente sulla strada, complemento della propria cittadinanza, il proprio rango: che si vada a cavallo o in automobile, le strade sono quasi sempre insufficienti a contenere garbatamente quanti vogliono irrompervi, né una così radicata tradizione può venire oggi invertita - se non nel centro storico, reso sacro dalla sua tematizzazione - con una ordinanza del sindaco.

Controllare i desideri

Mentre, con Erasmo e con Vives, contribuisce a definire il programma amministrativo di internamento e di coartazione fisica al lavoro, Moro scava in una direzione diversa, disegnando un tessuto concettuale nel quale impigliare in altro modo la paura nuova dei vagabondi.

In questa sua diversa prospettiva il problema non si pone nei termini di una strategia amministrativa - come intervenire per ripulire la città dagli oziosi - ma nel domandarsi quale potrebbe essere, di fatto, la società

all'orizzonte dei vagabondi. Se la comunicazione sociale non è più assicurata dall'aver tutti gli uomini i medesimi desideri di felicità materiale, e il conflitto politico non si sviluppa più, di conseguenza, sulla giustizia distributiva, sul maggiore o minore accesso dei diversi ceti ai medesimi bisogni, sembra a Moro sia il caso di capire meglio quale possa essere l'esito concreto del desiderio di libertà che anima e giustifica la vita del vagabondo: se questa società emarginata, che dichiara tuttavia, nel dialogo erasmiano, come valore/obiettivo quello medesimo - la libertà - sul quale si fonda la città occidentale, riuscisse a rovesciare l'ordine costituito come lo sostituirebbe? i ceti privilegiati non hanno difficoltà ad immaginare se stessi ridotti negli strati inferiori di quella medesima scala sociale della quale occupano al momento il vertice, sicché delle rivolte endemiche dei diseredati tutti credono di saper benissimo che mirano a redistribuire i beni materiali o il potere politico - prospettiva che genera non paura bensì ragionevole valutazione di un rischio noto - ma di questa rivoluzione libertaria e anarchica nessuno sa immaginare quali potrebbero essere gli esiti, e proprio di questo mondo ignoto, non immaginabile, le élite hanno paura.

Moro è immerso nel clima del razionalismo naturalista messo in campo dall'umanesimo, da quello stesso umanesimo fiorentino che con Alberti aveva ricostruito un'etica laica indipendente da quella religiosa, alla quale egli dà tuttavia il significato non di un comportamento ristretto ad una élite colta che ne ritrova le raffinate radici in una ragione alimentata dall'eredità classica, ma - come nella repubblica del Bruni - di un atteggiamento spirituale proprio a tutti i cittadini.

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

L'atteggiamento di Moro si iscrive, beninteso, nella prospettiva comune all'umanesimo razionalista in quei primi decenni del Cinquecento, di un secolo che vedrà invece emergere l'intolleranza religiosa dei riformati e dei cattolici, e le loro guerre insanguinare l'Europa per quattro generazioni: ma, per intanto, circola l'idea che - ragionando limpidamente intorno alle buone regole del vivere civile - tutti arriverebbero alle medesime conclusioni.

Il progetto di Moro e lo spirito dei tempi si riflettono del resto benissimo in un'altra impresa degli umanisti nordeuropei, nel trattatello sull'educazione dei fanciulli che Erasmo scrive una quindicina d'anni dopo la pubblicazione di *Utopia*. La libertà di ciascuno, che non ha da essere soffocata, deve tuttavia esercitarsi nella ragionevolezza del consorzio umano, sicché Erasmo spiega a un fanciullo che le norme di buona creanza - quelle stesse, si intende, allora usate in società - non sono automatismi, ma guide razionali per non risultare fastidiosi agli altri, guide soltanto culturali - non materia dunque di morale - ma per questo loro rispondere ad una esigenza naturale di *civilitas* comuni a tutti, e non appannaggio dei singoli gruppi o ceti: è la ragione a costruire la natura, ma a sua volta il costruito razionale non è puro artificio in quanto, instaurato dalla ragione, diventa a sua volta "naturale".

Scrivendo *Utopia* Moro ha sul tavolo l'esempio classico delle isole felici degli antipodi, scoperte da Giambulo e raccontate in quattro paginette da Diodoro, dove - al riparo dalla proprietà privata della terra - il clima dolcissimo e il giorno perenne, gli animali abbondanti e l'albero del pane, la comunanza delle donne e dei bambini, l'inversione periodica dei ruoli sociali e degli incarichi onorifici, evocano - sullo sfondo di comunità rurali formate da quattrocento abitanti - il quadro consueto dell'età dell'oro e del mondo rovesciato: ma di questi esempi Moro si distingue non tanto per l'aver cristianamente ristretto i liberi costumi sessuali attribuiti a quei buoni selvaggi, quanto perché il suo ordinamento politico immaginario è realizzato, è addirittura realizzabile, soltanto nell'ambito di una vera, grande città di 90.000 abitanti, e del suo contado,

in un'isola-stato che, per quanto fondamentalemente dedita all'agricoltura, è una federazione di cinquantaquattro città.

Ha sul tavolo, naturalmente, la *polis* di Platone, dalla quale lo separa tuttavia la frattura del Mille. La repubblica platonica non è soltanto - con quella sua tripartizione di saggi, guerrieri e cittadini comuni, così simile all'ordinamento teocratico teorizzato da Aimone di Auxerre nel nono secolo - la negazione della mobilità sociale dell'Europa, ma si costituisce come agnizione, attraverso la spietata dialettica della maieutica socratica, del modello antico e perduto di una società umana perfetta, l'età dell'oro, che i filosofi hanno riportato alla luce e del quale essi medesimi sono i custodi contro un popolo di cittadini consenzienti ma ignoranti e svogliati, da correggere di continuo ma impossibili da convincere perché disadatti al sapere. La città di Utopia è invece il modello coagulato alla fine della storia, il traguardo razionale del laborioso travaglio istituzionale e politico all'orizzonte della città europea - qui rappresentato magicamente dalla decisione di un principe saggio - e pienamente condiviso da cittadini tutti rigorosamente eguali tra loro, liberi nelle loro credenze individuali e nella loro *civitas*.

Ha sul tavolo, anche, i numerosi libri di buoni consigli ai monarchi, *specula principis*, compilati nel clima enciclopedico dei secoli precedenti, ed ha anche la ripresa quattrocentesca del tema della buona repubblica proposta dal senese Francesco Patrizi, dove già si profila tuttavia il clamoroso esempio di Venezia - un'oligarchia stabile dalla quale sono esclusi contadini artigiani e mercanti - a sostituire quella *polis* limpida e perfettamente di tutti i cittadini disegnata a Firenze dal Bruni agli inizi di quel medesimo secolo, e alla quale invece *Utopia* si riaccosta idealmente.

Il successo duraturo e straordinario del Moro, del nome stesso di "utopia", rispecchia questo suo aver colto, per primo, essere in Europa la città - e non la campagna dell'età aurea o la monarchia di Dante Alighieri e di Egidio Colonna - con le sue istituzioni elettive e decisionali il luogo privilegiato per progettare un futuro di uguaglianza e libertà.

Come al suo fanciullo Erasmo insegna le norme della buona creanza concretamente vigenti così il cittadino di Utopia è, prima di tutto, il cittadino della città europea nel pieno dei suoi riconosciuti diritti di cittadinanza: abita in una casa sulla quale ha un diritto di possesso irrevocabile - non una proprietà giuridica, ché le famiglie utopiane ruotano nelle case ogni dieci anni - in una strada larga sei metri, ben pavimentata e pulita, in una città rettangolare, con le sue mura forti ritmate dalle torri, con i quattro quartieri, con le loro chiese e la cattedrale, con le quattro piazze del mercato più quelle dei vini, delle erbe e del pane, con i granai e con le macellerie e le pescherie vicine a un canale, con i quattro ospedali esterni sottovento.

Questa è precisamente quella stessa città - stretto connubio di una *civitas* e di una *urbs* - dell'esperienza occidentale dopo il Mille, prodotta dalla molteplicità istituzionale dei borgomastri londinesi e dei *prevot des marchands* parigini, sorvegliati dal re, o della limpida Firenze del Bruni e dei liberi comuni delle Fiandre, è precisamente quella stessa città descritta centotrent'anni prima da Eiximenis, immagine viva e concreta del principio olistico che i cittadini portano contraddittoriamente nell'animo e senza la quale il discorso del Moro non riguarderebbe loro bensì i loro ectoplasmici: e che importa poi se la religione nell'etica laica di Utopia è fatto marginale, se nei mercati non corre moneta e le famiglie sono quasi per ogni cosa autosufficienti, se le mura sono soltanto belle in un'isola di comprovati pacifisti? poiché lo scenario della fantasticheria politica è la città, dev'essere quella città che tutti i cittadini riconoscono.

Ma, se la città collettiva è proprio quella dei diritti di cittadinanza, Moro scherma invece quel riconoscimento aperto dei desideri umani del quale s'erano nutriti, cinquant'anni prima, i programmi ambiziosi di Alberti e di Filarete, che avevano elencato tra le cose alle quali trovare il giusto posto nei programmi dell'architetto tutte le cose *particolari*, finanche le taverne ed il bordello: queste sono per l'appunto i piaceri che tutti gli uomini

possono desiderare, ma all'orizzonte della libertà razionale non c'è proprio, non può esserci, lo sterminato paese di Cuccagna.

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

Qui, in Utopia, hanno dunque avuto successo tutti i decreti che tentavano di circoscrivere il tempo dell'ozio impedendo di praticare nei locali pubblici quei giochi e quelle feste dei quali si tentava di ripulire le strade, anche se il regime di un severo e parco convento non sarebbe precisamente l'orizzonte privilegiato per quelle medesime persone perbene che han tanta paura dei vagabondi. Ma a stretto rigore, quantunque nel ridisegnare i bisogni si esprima spesso una certa qual propensione moralista a contenerli, questo regime non sarebbe necessario: vi si avverte soprattutto l'impronta di uno stile di vita - il ritorno alla semplicità - che s'era variamente affermato durante il Quattrocento nei più svariati campi, imponendo alla cucina di tornare dalle salse pesanti e dai colori preziosi del Trecento alle carni semplicemente arrostate, alle mode di lasciar via gli elaboratissimi costumi che l'avevan resa quasi comica, stile poi di nuovo lentamente rivalutato nel Seicento quando per esempio Francesco Bacone vestirà gli abitanti di *New Atlantis* con abiti ricchi e colorati.

Ma, per quanto tranquillizzante, la prospettiva moreana introduce e rinforza una pretesa di asimmetria sociale che costituisce da allora un vigoroso motivo di iniquità e di inquietudine: la pretesa di *alcuni* ad aver voce privilegiata per normare i bisogni di *tutti*.

Che non esistano bisogni naturali e che la civiltà umana consista appunto nel definire e ridefinire i bisogni, stilizzando i comportamenti, è consapevolezza emersa nell'umanesimo e ben radicata, appunto, nella medesima tradizione inglese.

"Non parlarmi di bisogni, Regana - esclamerà re Lear - anche le più povere cose dei mendicanti più miserabili sono superflue: di naturali ci sono solo i bisogni animaleschi delle bestie - la vita umana non costerebbe un soldo di più - ma tu sei una signora, il tuo bisogno di caldo è un manto lussuoso"; e due secoli dopo Mandeville, aprendo con la sua *Favola delle api* un dibattito sul lusso durato quasi per tutto il Settecento, osserverà che *"se si dovesse considerare un lusso ogni cosa non immediatamente necessaria a far sopravvivere l'uomo come creatura vivente, non si troverebbe nemmeno tra i nudi selvaggi chi non abbia aggiunto qualcosa alla pura sufficienza"*.

La cultura consiste appunto nell'oscurare, ridisegnandone continuamente i confini, ogni traccia di animalità pura: e se è vero che all'orizzonte del paese di Cuccagna c'è proprio una festa immensa nella quale ogni limite sociale al comportamento verrebbe abolito, sappiamo bene che non vi si esprime la libertà dell'uomo in generale - che nel negare i limiti della, società nega quella sua peculiare caratteristica di essere sociale - ma la libertà dall'oppressione di singoli uomini da parte di altri uomini.

Ma fin'allora, s'era sempre ritenuto che il tessuto delle consuetudini potesse formarsi soltanto attraverso una interazione umana di direzione e di senso imprevedibili, essendo a tutti chiaro che nessuno avrebbe potuto da un lato prevedere l'evolversi, per esempio, dell'apparecchiatura da tavola e dall'altro includere le possibili alternative sull'uso della forchetta e del coltello in un giudizio morale di ordine assoluto. La volontà di

autostilizzazione non è un prodotto delle istituzioni - che semmai ne sono un riflesso - ma il gioco di un gruppo al vertice sociale, esibito in un galateo del gusto (quello stesso che delinea il successo di Giotto e di un'estetica colta nel Trecento) le cui forme, prive della volontà di autostilizzazione cui si devono ed affidate alla razionalità istituzionale, perdono di senso: a che sarebbe mai servito codificarlo?

La tesi di *Utopia* - gli uomini hanno bisogni uguali che è possibile riconoscere - risulta, rispetto a questo punto di vista, singolarmente azzardata: poiché in effetti i desideri e gli obiettivi degli uomini sono così irragionevoli e contraddittori - a Moro l'amico Erasmo aveva dedicato qualche anno prima l'*Elogio della Follia* - che dai loro comportamenti non potremmo discernere alcunché di universale, la ragione naturale non sta nelle azioni umane ma nello sguardo distaccato del filosofo, capace di sceverare, nel mare delle passioni, i bisogni veri dai falsi. *“Occorre rispettare anche le leggi pubbliche sulla distribuzione dei beni della vita, cioè sulla materia del piacere - sentenza Moro - essendo il vero piacere ogni moto o stato del corpo o dell'anima in cui, guidati dalla natura e moderati dalla ragione, sentiamo diletto”*: e poiché la ragione è competenza dei soli savi, spetta loro di far leggi distributive buone per tutti.

Al livello concettuale, e non più a quello delle cose, affiora anche qui la nostra endemica contraddizione individuale/collettivo: perché la città ideale regge in quanto esito di un concorde procedimento democratico di istituzionalizzazione, ma i singoli individui esprimono poi, in questo procedimento, intenzioni perverse e discordi sicché -paradossalmente - la città ideale del popolo può consistere solo in un universo correzionale.

È la pretesa che la ragione limpida segua la natura e che nella natura si esprima Dio stesso - nel confuso panteismo di *Utopia* - a dare alle conclusioni del filosofo sociale una legittimazione senza limiti (quella stessa del giusnaturalismo, messo però in campo da Bodin un secolo dopo), perché la verità ch'egli raggiunge con l'introspezione è quella stessa cui perverrebbero tutti gli uomini se potessero togliersi il velo dell'ignoranza, del pregiudizio, della superstizione, e riconoscere in sé la forma del Dio/natura.

Al campo della morale, nel quale ciascuno giudica il proprio comportamento e quello altrui in base al proprio discernimento del bene e del male - nel quadro di rapporti umani e sociali che ne mutano di continuo i riferimenti - si sovrappone il campo della verità accertata indiscutibilmente dai filosofi. L'instaurazione di un'etica scientifica legittima da un lato gli intellettuali a chiedere per sé non il governo delle cose, come nella *Repubblica* di Platone, ma piuttosto il potere di giudicare quale sia il "vero" bene dei propri concittadini fondato sui propri indiscutibili enunciati; dall'altro - tema caro a Popper - le élite politiche a governare in modo autoritario per il solo fatto di perseguire gli enunciati degli esperti, come se esistesse un "vero" bene dei cittadini indipendente dai loro concreti desideri di uomini.

Quale fascino esercita, soprattutto sui più innocenti, immaginarsi di poter ridisegnare il destino degli altri uomini! Generazioni di intellettuali si sono applicati a precisare il loro punto di vista sulle sregolatezze che allontanano dal lavoro e, simmetricamente, sui "veri" bisogni umani, naturali ed eterni, sugli onesti piaceri che un governo illuminato deve tenere sotto controllo per offrire a tutti una limpida ed eguale felicità.

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

vagheggiata nel Settecento dagli illuministi francesi; quanto ai più recenti romanzi fantastici ottocenteschi - di Cabet, del Costa, di Morris, di Zola - eran poi testi di propaganda popolare per far presa su militanti forse poco esaltati dal socialismo scientifico di Marx.

Vi si distinguono, certo, temi più o meno ricorrenti: la riforma radicale della proprietà della terra (poi della fabbrica), la riforma politica, la sanitarizzazione della città - che compare vigorosamente nell'Agostini trecent'anni prima del Richardson - le sorti magnifiche e progressive della scienza e della tecnica, messe in campo da Bacone e poi, meno pedantemente, da Giulio Verne.

Dove s'accordano tutti, ma proprio tutti, è nel ritenere che la validità di un programma sociale si misuri nel suo esito anche sotto quell'altro di vista, di coartare ciascuno al lavoro. La principale funzione del governo di *Utopia* è quello di prevenire l'ozio rendendo il lavoro un obbligo generalizzato: "il vivere sotto gli occhi di tutti rende necessario o il consueto lavoro o un riposo onesto", conclude Moro; nella Città del Sole "tutti lavorano e nessuno considera avvilente il lavoro, nessun difetto fisico fa l'uomo ozioso se non l'età decrepita...: non come oggi a Napoli dove, su 300.000 persone, lavorano sì e no 50.000!" sentenza Campanella; "si può insegnare ai membri di qualsiasi comunità a vivere senza pigrizia, senza povertà, senza crimini e senza punizioni", promette Owen.

D'altra parte la divina tentazione moreana di precisare minutamente i bisogni ammessi, soprattutto ponendo dei limiti, non si esprimerà soltanto entro il genere letterario inventato dal Moro: ché anzi - dopo la sua ripresa da parte del Doni, di Campanella, di Andreae nel secolo successivo - la sua pretesa assumerà, col *Codice della Natura* di Morelly, quella forma più generale che ne farà il programma del movimento illuminista e il progetto di un'epoca non ancora tramontata.

La città e i suoi muri diventano un campo privilegiato di questo esercizio di un ridisegno fantastico, dove molti sperano di imporre agli uomini ignari la forma appropriata della loro felicità: perché se esistono bisogni naturali riconoscibili e immaginiamo che l'inevitabile progresso dell'umanità consista nell'assicurare a tutti il loro omogeneo soddisfacimento, allora cercar di imporli non lede la libertà ma aiuta tutti - vagabondi o no - a precorrerne i tempi.

Ma se abbiamo chiaro che la città europea riduce *alcuni* specifici desideri individuali ad *alcuni* precisi bisogni collettivamente e indiscutibilmente riconosciuti - i diritti della cittadinanza - e che questa circoscritta riduzione è sempre prevedibile con certezza perché in essa appunto consiste l'essere cittadini, allora si distinguono meglio tutti quegli altri desideri, quegli altri bisogni individuali che ciascuno è libero poi di perseguire, anche in concorrenza con altri, perché non incompatibili con la cittadinanza e dunque legittimamente imprevedibili.

Mentre cioè tutti i cittadini europei si riconoscono incontrovertibilmente in una città fantastica con quei noti diritti della cittadinanza, la forma della propria casa e tutti gli oggetti della bellezza - pur anch'essi prodotti dalla società - sono campi di controversa opinione, sicché la pretesa di invaderli (avanzata nelle prospettive di Le Corbusier ma anche nei regolamenti urbanistici) appare come una macchina mentale con la quale un ceto di intellettuali tenta di opprimere gli altri ceti sociali.

Perché mai tutte le case di *Utopia* dovrebbero essere alte tre piani? perché gli appartamenti delle famiglie nucleari di *Christianopolis* devono avere tutti tre locali, soggiorno letto e cucina, per tre persone?

A guardarle più da vicino, queste città ideali non sono sempre attraenti: le strade di *Utopia*, coi loro giardinetti fioriti, sembrano quelle di oggi a Stratford-on-Avon; la città del Doni - come probabilmente la si vede nella prospettiva stellare di fra Giocondo - è un insieme di cento villaggi rurali ciascuno affacciato su

una estenuante *main street* lunga un miglio; e se la città del Campanella, con quei suoi cortili ad anello sovrapposti, da paradiso dantesco, e circondati da portici affrescati e aerei loggiati sembra, a leggere la descrizione, di gran leggiadria, quando poi si veda la prospettiva di un marchingegno simile, ma in quadro, disegnato orgogliosamente da Valentino Andreae per illustrare la sua *Christianopolis* - ben suddivisa per attività "come una sola casa e un'unica officina" - la fantasia ricorre subito a un altro lager, a quel lager di Auschwitz sul cui cancello era appunto scritto che "il lavoro rende liberi", manifesto e temibile segno di quanto possano essere ciechi alla bellezza gli architetti delle nuove società.

Molti scrittori, come Bloch, rivendicano il ruolo fondamentale dell'utopia come speranza umana, ma questa acuta e diffusa percezione che la speranza è il fondamento della città europea va bene distinta da quella letteratura intorno a progetti di nuove società urbane che esorcizzano la paura per i disordinati desideri della folla, nei quali appunto si manifesta la speranza nella sua piena vitalità ma nei quali, anche, si annida il germe di un futuro la cui festosa imprevedibilità disorienta i più prudenti.

Lo sguardo ravvicinato

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

Agli inizi dell'Ottocento la percezione di questi successi materiali è vivissima, ma è anche viva la sensazione che poco più in là, nei bassifondi, le cose non siano così diverse da prima. Certo, da quando - come sostiene Polanyi - è diventato moralmente ammissibile lasciar davvero morir di fame chi non lavora, il popolo dei vagabondi è stato finalmente internato nella grande fabbrica industriale, ma non per questo - ignorando se alla costrizione fisica sia seguita la conversione morale - lo si conosce meglio. Quella folla brulicante si è ora trasformata nella massa oscura degli operai, della quale i borghesi non riescono a penetrare la densità, a leggere i segni, quasi un "altro" da secoli nel ventre della città, la "cosa" sconosciuta della paura che muove i massacri nevrotici di folle inermi a St. Peterloo nel 1820 o a Milano nel 1898. E se l'occhio attento dello scrittore esplora questa folla oscura per mettere a fuoco un individuo di nuovo - in celebri racconti di Poe di Melville - emerge lo stesso mistero, la stessa inconoscibilità di un tempo.

Che cosa vuole l'uomo della folla? che cosa realmente vuole lo scrivano *Bartleby*? Come tra il Cinquecento ed il Seicento, di nuovo dall'Ottocento percorre l'Europa il rude programma del romanzo sui bassifondi, inalberato in libri famosi da scrittori eccellenti: da Dickens a Zola; nel tentativo di assimilare al mondo nominabile e conosciuto dei bisogni consolidati della nuova borghesia l'inquietudine della folla operaia.

L'aspetto visibile più vistoso sul quale esercitarsi è, ben inteso, la casa, la condizione della residenza popolare che già alla metà del Settecento la teoria miasmatica del contagio aveva d'improvviso portato alla ribalta, in decine di articoli, di opuscoli, di descrizioni che han forse l'esempio più vigoroso nel *Tableau de Paris* di Mercier e, sessant'anni dopo, nella Manchester di Engels.

L'orizzonte del miasma e dello sporco aleggiava in verità da qualche secolo sull'Europa - già nella cinquecentesca repubblica immaginaria di Ludovico Agostini le case han da avere un pieno riscontro d'aria e le loro cantine esser voltate di pietra per difenderle dall'umido, come le case della conferenza di Richardson sulla città di *Hygieia* - ma una concreta paura del contagio miasmatico si diffonde solo nei periodi e nei luoghi della peste, come quando in Italia i provveditori alla sanità serrano nelle case gli ammalati e i loro parenti: il timore ossessivo di un contagio miasmatico globale esplode tuttavia solo nel secondo Settecento, col venire a galla del nuovo sentimento per la morte illuminista.

Che può volere, dunque, questo popolo rivoltante se non gli ambienti ora nitidi della borghesia? La città igienista, è l'obiettivo ricorrente delle politiche urbane dopo il colera del 1830; le case famigliari nel villaggio modello, con i loro giardini fioriti, sono la rete in cui gli industriali dell'acciaio e del carbone cercano di imbrigliare una manodopera inguaribilmente fluttuante e vagabonda: perché, appunto, la sensibilità agli odori ed allo sporco è tutta dalla parte dei ceti egemoni, che concludono nel puntiglioso igienismo vittoriano la marcia trionfale delle buone maniere, ma non degli strati sociali inferiori del West-End, forse consapevoli soprattutto della propria sofferenza sul lavoro.

La felicità è immobiliare, si sa bene, ma in quanto sia attraversata dalla speranza della mobilità: altrimenti, ancora alla fine del secolo XIX, gli operai sogneranno di mandare in pezzi i villaggi modello - come quelli di Pullmann - ai quali i padroni vogliono applicare la gerarchia irreversibile della loro fabbrica.

Dalla grande paura, sostiene Ferrero, solo il suffragio universale, dopo la metà dell'Ottocento - attribuendo alla oscurità operaia il nome e il programma dei partiti socialisti - consentirà lentamente di uscire: da quegli ultimi decenni del secolo si incomincia a sapere o a poter immaginare ragionevolmente di sapere, che cosa voglia quella folla oscura e vagabonda.

Ma, nel frattempo, come possiamo sostenere che la città e la casa siano il "vero" bisogno del popolo? Come possiamo legittimare la pretesa di sapere che all'orizzonte del desiderio popolare c'è la città nitida di Utopia se, non credendo più in Dio, non possiamo più essere certi che una ragione ragionante per via deduttiva arrivi, in quanto essa stessa appartenente ad una natura divina, a conoscere la verità?

Il positivismo scientifico, in quanto metodo per cercare la verità, coinvolge il discorso del Moro, imponendo di ridisegnare l'utopia dei bisogni autentici all'orizzonte della libertà attraverso il nuovo percorso induttivo: ch'era stato, si intende, già evocato a suo tempo come principio ordinatore della nuova Atlantide, ma lasciandone poi evanescenti gli esiti concreti nei termini dei modi di vivere.

Sono da poco usciti i fondamentali lavori di Quételet sul trattamento statistico delle popolazioni umane e, soprattutto, sul poterne dedurre non solo le caratteristiche fisiche dell'"uomo medio" di una nazione ma anche - per quanto riconducibili a fenomeni misurabili - intellettuali e morali, che a Barcellona Idelfonso Cerdà, alla metà del XIX secolo mette in cantiere un ampio trattato di teoria urbanistica e la più esaustiva ricognizione statistica forse mai compiuta, neppure in seguito, per fondare scientificamente il piano regolatore di una grande città: opera monumentale, per cent'anni misconosciuta o tacciata - come il suo piano - di meccanico ingegnerismo, ma dove invece emerge nitidamente dalla tradizione sansimoniana e dal contesto culturale contemporaneo la trama già intravvisibile del terreno sul quale si muoverà dal nuovo secolo l'impianto concettuale di quella parte della teoria urbanistica odierna che si fonda su riscontri statistici e quantitativi.

Non è forse questo l'impianto metodologico della disciplina urbanistica contemporanea? Il laboratorio positivista non solo ha stretto ogni muro con una regolamentazione ferrea, che pretende di dare alle cose un minuzioso ordine riduzionista, ricomponendo l'insieme come una giustapposizione di ottimi parziali

(dimensioni minime degli alloggi, delle stanze, delle finestre, delle scale) ma ha anche legittimato la certezza di poter conoscere il futuro della città: fondandoci sulle costanti statistiche ricavate dai trend osservati pretendiamo di prevedere la sua popolazione, di quante stanze per abitare e di quante superfici per lavorare avrà bisogno, di quanti negozi e di quanti parcheggi, e - nella legge italiana- sapere che a ciascuno occorreranno 18 metri quadrati di attrezzature e di verde, nei quali ciascuno sarà libero di compiere gli esercizi fisici raccomandati dal Campanella, restando ufficialmente respinti nell'ombra innominata di *Utopia* il ballo e il gioco d'azzardo, le corride e gli amori sregolati.

Quand'anche queste previsioni induttive dei piani risultassero veritiere e confermate sistematicamente dai fatti, perché mai dovremmo fondarvi l'obbligo di un comportamento per le persone? Se lo standard, in quanto comportamento dei cittadini, riflette la loro libera volontà, essi medesimi devono trovarsi in ogni momento nella condizione di modificarlo non essere obbligati a mantenerlo: perché mai dovremmo istituzionalizzare nelle nostre leggi di oggi le propensioni dei nostri genitori? perché la felicità immobiliare dovrebbe consistere nel conformarsi? perché l'essere dovrebbe avere a che vedere con il dover essere?

Già allora c'era chi aveva nella libertà umana quella corposa fiducia che mancava all'entusiasmo vigile di Moro e di Erasmo. Venticinque anni dopo l'*Utopia*, Francesco Rabelais ne criticava garbatamente il punto di vista mettendo in campo la celebre abbazia di Thelème, città/castello esagonale presidiata da severissime torri e abbellita di aerei loggiati. Lì, liberi di restare o di uscire, di seguire i loro desideri - "fa quel che vuoi" ne è la regola - fanciulle e giovani dai dieci ai diciott'anni si corteggiano dolcemente, vestiti d'abiti colorati e preziosi, coricati in letti ricamati e profumati, in sale stanze e stanzini splendidamente ovattati di rivestimenti e tappeti, intenti a giostrare, a cavalcare, a tirar d'archibugio e di balestra, a cacciare, a bagnarsi, ma anche a leggere, a scrivere, a cantare, a suonare, a recitare, a comporre versi e a scriver prose in cinque o sei lingue diverse: qui imparano da sé soli a lavorare con piacere, e soprattutto imparano ad amarsi, sicché poi le coppie formatesi nell'abbazia continuano a vivere insieme anche fuori, in un amore terreno e fedele fino alla fine dei loro giorni.

Gli utopiani che si trasferiscono nel felice regno di Pantagruelle non hanno rimpianti: il convento all'orizzonte della più completa libertà, la città che gli uomini veramente liberi costruiranno, non ha nulla del severo lager moreano, ma completa splendidamente in ogni dominio il sogno popolare della Cuccagna.

I desideri che le folle incognite ed oscure hanno finalmente espresso nella loro città non fanno più paura, perché i ricchi e i poveri, gli intellettuali e i sempliciotti sembrano avere oggi gli stessi bisogni, le medesime maniere sociali, e i lager dell'utopia moderna, i quartieri modello degli architetti razionalisti, sembrano avere oggi gli stessi bisogni, le medesime maniere sociali, sembrano oggi le griglie malsane dell'*Utopia* e i conventi bigotti dei teologi sorbonaiani coi quali se la prendeva tanto Rabelais.

Bibliografia

Studi

- M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1987 (1978)
- C. Lis, H. Soly, *Povert  e capitalismo nell'Europa preindustriale*, Bologna, Il Mulino, 1986 (1979)
- B. Geremek, *La piet  e la forza. Storia della miseria e della carit  in Europa*, Bari, Laterza, 1986
- B. Geremek, *La stirpe di Caino*, Milano, Il Saggiatore, 1988 (1980)
- M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi, 1979 (1975)
- G. Cocchiara, *Il paese di Cuccagna*, Torino, Einaudi, 1956
- G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Torino, Boringhieri, 1963
- J. Boswell, *L'abbandono dei bambini nell'Europa occidentale*, Rizzoli, Milano, 1991 (1988)
- J. Delumeau, *La paura in Occidente Sec. XIV-XVIII*, Torino, SEI, 1979 (1978)
- R. Balbi, *Madre paura*, Milano, Mondadori, 1984
- G. Rud , *La folla nella storia*, Roma, Editori Riuniti, 1984 (1964)
- G. Ferrero, *Potere. I geni invisibili della citt *, Milano, Sugarco, 1981 (1942)
- G. Tarde, "Le leggi dell'imitazione", in *Scritti sociologici*, Torino, Utet, 1976 (1890)
- G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Milano, Longanesi, 1980 (1891)
- S. Sighele, *La folla delinquente*, Venezia, Marsilio, 1985 (1891)
- J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Bologna, Il Mulino, 1962 (1930)
- E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981 (1960)
- A. Mucchi Fama, *L'abbraccio della folla. Cento anni di psicologia collettiva*, Bologna, Il Mulino, 1983 [con bibl.]
- N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, 2 voll. *La civilt  delle buone maniere, Potere e civilt *, Bologna, Il Mulino, 1983 (1969)
- N. Elias, *La societ  di corte*, Bologna, Il Mulino, 1980 (1969)
- M. Foucault, *Storia della follia*, Milano, Rizzoli, 1963 (1963)
- K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974 (1944)
- L. Murard, P. Zylberman, *Le petit travailleur infatigable*, Paris, Recherches, 1976
- F. Finotto, *Ortopedia sociale*, in "Bollettino del Dipartimento di Urbanistica", vol.V, Venezia, 1987
- B. Baczkowski, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'et  dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979 (1978)
- K. Popper, *La societ  aperta e i suoi nemici. Platone totalitario*, Roma, Armando, 1973 (1943)
- E. Bloch, *Spirito dell'Utopia*, La Nuova Italia, 1980 (1923)
- K. Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Bologna, Il Mulino, 1957 (1936)
- A. Nesti (a cura di), *Utopia e societ *, Roma, IANUA, 1979
- N. Matteucci (a cura di), *L'utopia e le sue forme*, Bologna, Il Mulino, 1982
- A. Heller, *Sociologia della vita quotidiana*, Roma, Editori Riuniti, 1975 (1970)
- D. Harvey, *Giustizia sociale e citt *, 2 voll., Milano, Feltrinelli, 1978 (1973)
- I. Illich, *La convivialit *, Milano, Mondadori, 1974 (1973)
- J. Dreyfus, *La citt  disciplinare*, Milano, Feltrinelli, 1978 (1976)
- I. Illich, *Per una storia dei bisogni*, Milano, Mondadori, 1981 (1977)
- J. Stuart Mil , *Saggio sulla libert *, Milano, Mondadori, 1981 (1858)
- Z. Bauman, *Fiducia e paura nella citt *, Milano, Bruno Mondadori, 2005 (2005)
- G. Amendola, *La citt  postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1997, 2003
- G. Amendola (a cura di), *Paure in citt , Strategie ed illusioni delle npolitiche per la sicurezza urbana*, Napoli, Liguori, 2003
- R. Pavia, *Le paure dell'urbanistica*, Roma, Meltemi, 2005

Testi

- L.B. Alberti, *Momus o del Principe*, Bologna, Zanichelli, 1942 (1451)
- F. Villon. *Poesie*, Milano, Feltrinelli, 1966
- P. Camporesi (a cura di), *Il libro dei vagabondi*, (T. Pini, *Speculum cerretanorum*, 1485; R. Frianoro, *Il vagabondo*, 1621; vocabolari del gergo furbesco), Torino, Einaudi, 1973
- F. De Rojas, *La Celestina*, Milano, Rizzoli, 1958
- F. Capecchi (a cura di), *Romanzi picareschi*, (Anonimo, *Lazzarino del Tormes*, 1554; M. Aleman, *Guzman de Alfarache*, 1599; M. Cervantes, *Rinconete e Cortadillo*, 1613; F. Quevedo, *Il Buscon*, 1626), Firenze, Sansoni, 1953
- Erasmus di Rotterdam, *I dialoghi*, Milano, Feltrinelli, 1963 (1526)
- Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica Libri I-IV*, Palermo, Sellerio, 1986 (50 a.C.)
- J. Mandeville. *Viaggi*, Milano, Il Saggiatore, 1982 (1357)
- F. Patrizi, *De Rei publicae institutione libri IX*, Venezia, Manuzio, 1547 (1470)
- T. Moro, *Utopia, o la migliore forma di repubblica*, Bari, Laterza, 1963 (1516)
- F. Rabelais. *Gargantua e Pantagruel*, Torino, Einaudi, 1953 (1542)
- C. Curcio, *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, (A.F. Doni, *Il mondo savio e pezzo*, 1550; F. Patrizi da Cherso, *La città felice*, 1553; L. Agostini, *La repubblica immaginaria*, 1580), Bologna, Zanichelli, 1941
- T. Campanella, *La città del Sole*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1956 (1602)
- J.V. Andreae, *Descrizione della Repubblica di Cristianopoli*, Napoli, Guida, 1983 (1619)
- F. Bacone, *La Nuova Atlantide*, Roma, Colombo, 1944 (1627)
- J. Harrington, *La repubblica di Oceana*, Milano, Angeli, 1985 (1652)
- G. Winstanley, *Il piano della legge della libertà*, in *Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, Studio introduttivo, versione e note di V. Gabrieli, Torino, Einaudi, 1956 (1657)
- F. Fenelon, *Le avventure di Telemaco*, Napoli, Guida, 1983 (1699)
- B. Mandeville, *La favola delle api*, Torino, Boringhieri, 1961 (1714)
- Morelly, *Codice della natura*, Torino, Einaudi, 1975 (1755)
- J. Bentham, *Panopticon*, Venezia, Marsilio, 1983 (1787)
- L. S. Mercier, *L'an 2440*, Londra, 1771
- R. Owen, *Per una nuova concezione della società*, Bari, Laterza, 1971 (1820)
- Ch. Fourier, *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mondo amoroso*, Torino, Einaudi, 1971 (1808-1829)
- E. Cabet, *Viaggio in Icaria*, Napoli, Guida, 1983 (1840)
- B.W. Richardson, *Hygeia, a City of Health*, Londra, Macmillan, 1876
- J. Verne, *I cinquecento milioni della Begum*, Milano, Mondadori, 1970
- J. Verne, *Les Indes noires*, Paris, 1878
- E. Bellamy, *Looking backward*, 2000-1887 (1888)
- W. Morris, *La terra promessa*, Milano, 1922 (1892)
- A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Milano, Mondadori, 1971 (1932)
- J. Graunt, *Osservazioni naturali e politiche fatte sui bollettini di mortalità*, (Londra, 1662), Firenze, La Nuova Italia, 1987
- I. Cerdà, *Teoria general de la urbanizacion*, 3 voll., Barcelona, riprod. anastatica, 1968 (1856)
- T. Veblen, *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1971 (1899).