

Eugenio Garin



La città ideale

In: “Scienza e Vita nel Rinascimento Italiano”, Bari, 1965 pp. 33-56

LA CITTÀ IDEALE

1. Nel manoscritto *B* dell'Istituto di Francia il lettore s'imbatte, a un certo punto (16 r - 15 v), in uno schizzo elegante di edifici e di strade fiancheggiate da portici; sotto si legge, delineata in rapidi tratti, nello stile lapidario di Leonardo, l'immagine della città ideale: costruita presso il mare o lungo un fiume, perché sia sana e pulita, verrà edificata su due piani fra loro comunicanti per mezzo di scalinate. Chi voglia, può percorrere tutto il piano superiore senza mai discendere, e viceversa; il traffico di carri e di bestie da soma si muoverà sul piano basso, dove si apriranno le botteghe e si svolgeranno i traffici. «E sappi che chi volesse andare per tutta la terra per le strade alte, potrà a suo acconcio usarle, e chi volesse andare per le basse, ancora il simile. Per le strade alte non deve andare carri, né altre simili cose, anzi sia solamente per li gentili uomini. Per le basse devono andare i carri e altre some, a l'uso e comodità del popolo. L'una casa deve volgere la schiena all'altra lasciando la strada bassa in mezzo»¹.

I particolari minuti a cui Leonardo discende definiscono con precisione l'ufficiò dei due piani della città e sottolineano una distinzione di classi: in alto «li gentili homini»; sotto, secondo l'espressione usata nel *Codice Atlantico* (65vb), «la poveraglia». In genere, a proposito di questo famoso progetto, si sottolineano le preoccupazioni estetiche; esse tuttavia non sono disgiunte da una concezione politica della città, anzi fanno corpo con essa. Nel *Codice Atlantico* Leonardo offre consigli a Ludovico il Moro per rendere «bella» Milano: ma anche qui si tratta di una bellezza legata ad una più adeguata funzionalità; dominano, come in tutti questi progetti di città, preoccupazioni igieniche, dell'approvvigionamento idrico, di una equa distribuzione delle persone nelle case e nei quartieri, in modo da evitare ogni sovraffollamento, pericoloso per la salute pubblica e, insieme minaccioso per l'ordine: «e disgregherai tanta congregazione di popolo, che, a similitudine di capre, l'uno addosso all'altro stanno, [e], empiendo ogni parte di fetore, si fanno semenze di pestilente morte».

Alla città medievale, cresciuta disordinatamente su se stessa, con gli edifici ammassati lungo le strade strette e tortuose, si vuole sostituire la nuova città pianificata secondo un disegno razionale. Contemporaneamente, ordinamenti complessi e contraddittori si vogliono trasformare in ordini organicamente articolati. È il punto in cui una società, fatta matura, si ripiega su se stessa, riflette sulle proprie strutture e cerca nella lezione del passato un suggerimento per il futuro, commisurando all'insegnamento della storia esperienza e ragione.

Non è difficile trovare in testi classici, letti negli originali, o variamente filtrati, le ispirazioni liberamente rielaborate dai politici e dagli architetti che vanno disegnando la città ideale della Rinascenza. Solo che si rifletta sulla raffigurazione di Leonardo, sulla luminosità del piano alto della sua città, e

¹ LÉONARD DE VINCI, *Manuscrit B de l'Institut de France*, Grenoble, 1960, pp. 47-9

sull'operosità del piano basso, ove si concentrano i servizi, e tutto ciò che soddisfa i bisogni dell'uomo, anche i più vili; solo che si tenga presente tutto questo, verrà fatto di guardare oltre Vitruvio, alle corrispondenze platoniche fra stato e uomo, fra le parti del corpo umano e le 'anime' e le classi: alla gerarchizzazione di reggitori e lavoratori. Questo non significa, si badi, voler ricondurre Leonardo nell'ambito del platonismo, se non per quanto la *Repubblica*, tante volte tradotta nel Quattrocento, fra Firenze e Milano, doveva incidere un po'dappertutto e perfino nella bottega di un artista geniale. Del platonismo di Leonardo si dovrà certamente parlare, ma in altro modo e su altro piano. Qui si vuole richiamare l'attenzione sulla stretta connessione nei progetti di città ideali, fra struttura politica e struttura architettonica; sulla saldatura fra il corpo e l'anima della nuova *polis*, nel cui sfondo non è difficile intravedere spesso il profilo dell'antica *polis*. E lo stato ideale di cui si parla è poi sempre lo stato-città, ossia la *res publica* che nelle forme architettoniche oggettiva una struttura economico-politica adeguata a quell'immagine dell'uomo che si è venuta definendo nella cultura dell'Umanesimo. Il progetto fissa in linee razionali quello che un'esperienza storica particolare sembra rivelare come corrispondente alla vera natura dell'uomo.

Si è parlato spesso, a proposito degli urbanisti del Rinascimento, dall'Alberti a Leonardo, di un predominio di preoccupazioni estetiche di un divorzio fra bellezza e funzionalità, ossia di una supremazia dell'ornato, di una sorta di prepotenza retorica su concrete esigenze economiche, politiche e sociali. In realtà si tratta piuttosto di un modo di intendere e tradurre la funzionalità. La bellezza a cui Leonardo si riferisce esplicitamente nel suo progetto per Milano, e che è una preoccupazione chiara nel suo disegno di città ideale, coincide con la funzionalità pienamente raggiunta di una forma razionale. Proprio perché la città deve essere di misura umana, e l'uomo nella sua più alta attività, il «gentile uomo», vive nella luce e nell'armonia, proprio per questo gli edifici, le strade, i luoghi dovranno adeguarsi a tale natura. Il disegno di Leonardo, ben lungi dal rappresentare una delineazione fantastica, si connette a reali aspirazioni delle città-stato italiane; e vuole ricondurre una di esse — Milano — a un tipo che risponda a quelle «ragioni» che infusamente vivono in seno a tutta la Natura, e la dirigono, la guidano, la costringono nella loro «necessità». Chi, infatti, al di là dell'urbanistica e dell'architettura in genere, andasse esaminando la concezione filosofica della natura presente in un Alberti come in un Leonardo, troverebbe non poche analogie fra i due artisti proprio nell'idea comune di *λογος*, di «ragioni seminali», di leggi matematiche immanenti, che l'uomo scopre nel fondo dell'essere, onde innestare fra le cose naturali le proprie opere, nuove sì ed originali, ma che devono trovare un aggancio nelle «necessità» naturali, e obbedire alla rete razionale del tutto, esprimendola e potenziandola. La regione umana, in altri termini non è chiamata a lottare contro forze naturali ostili; deve piuttosto coordinarle attraverso una legislazione che esprime ed integra la legislazione universale entro la quale e non contro la quale si esplica la stessa libera attività umana. Uomo e natura, ragione umana e legge naturale, si integrano

reciprocamente; e la città ideale è, a un tempo, la città naturale e la città razionale: la città costruita secondo ragione a misura umana, ma anche la città perfettamente rispondente alla natura dell'uomo.

2. La determinazione di tale atteggiamento era cominciata molto tempo prima, quando nell'evoluzione delle città stato italiane si era manifestato il bisogno di una organizzazione politica e, insieme, di una ricostruzione architettonica meglio adeguata a una situazione mutata, travagliata dall'urto di forze in contrasto, ma anche dalle esigenze consapevoli di gruppi dirigenti che avevano recato a perfezione una cultura raffinata. Che problemi di natura politica — costituzione dello stato, ordinamento delle magistrature, tassazione — vadano continuamente connessi con questioni di urbanistica, e viceversa, non può essere trascurato, come non può dimenticarsi l'attività «muraria» eccezionale che vediamo scoppiare a un certo momento in non poche città italiane. Risolvere il problema di certi agglomerati popolari, ridistribuendoli in forme più razionali, viene costantemente connesso con tre preoccupazioni fondamentali: igiene pubblica, sicurezza interna, difesa da attacchi esterni (e quindi approvvigionamenti in caso di guerra e di assedio). In trasparenza, oltre i disegni delle città murate, oltre le discussioni sulla opportunità di edificarle lungo corsi d'acqua o sul mare, in pianura o sui monti, noi vediamo le epidemie ricorrenti, i tumulti popolari, le lotte per il predominio, gli assedi, i saccheggi, la fame. Così i trattati di urbanistica diventano trattati di politica, e accentuano la richiesta di una razionalizzazione della città sia sul piano legislativo che su quello architettonico: fatta per le comunità umane, la città deve essere a loro misura. D'altra parte questa razionalizzazione è a un tempo armonizzazione: ricerca di un equilibrio che risponda a una concezione della vita più libera e più bella, anche se è inesatto dire che il movente primo di questi disegni e di questi sforzi sia di natura estetica, soprattutto se diamo al termine 'estetica' il significato assunto nelle discussioni a noi contemporanee.

Quel che resta degno di nota è la convergenza, comune a scrittori di vario tipo e livello, di considerazioni urbanistiche e politico-sociali. Non è difficile, in testi fiorentini dell'ultimo Trecento o del primo Quattrocento, imbattersi in un paragone fra le istituzioni della *res publica* e i suoi edifici, e questo proprio là dove si indica in Firenze una sorta di tipo ideale di città. Il Palazzo dei Signori o il Duomo diventano, più che simboli, espressioni tangibili di rapporti di potere, D'altra parte non è meno importante che queste scritture dell'età diciamo così umanistica indichino la forma ideale dell'organizzazione politica nella città, nella città-stato, in dichiarata opposizione con i grandi organismi unitari del mondo antico e dell'età medievale: Impero romano, Impero germanico, Regno italico, mentre la polemica colpisce perfino le pretese della Chiesa di Roma. È chiaro che sulla difesa della «città» come ideale di organizzazione politica pesa la storia delle lotte per la conquista delle autonomie, e per l'indipendenza da troppo gravi intromissioni così imperiali come papali. È tuttavia altrettanto chiaro che fu facile nell'età dell'Umanesimo ritrovare nella trattatistica greca una felice convergenza.

Proprio nella *Politica* d'Aristotele il Cancelliere fiorentino Leonardo Bruni, che la ritradusse nel primo Quattrocento, leggeva il ben noto passo (1326b) in cui si dichiara necessario — per avere magistrature efficienti e buoni ordini — «che i cittadini si conoscano l'un l'altro nelle loro qualità, poiché, quando queste condizioni non si avverino, si farà necessariamente male la scelta delle magistrature e si pronunceranno sentenze irragionevoli». *Ex nimium multis* — traduceva il Bruni — *non est civitas*; o, almeno, una *civitas* adatta *ad bene vivendum in civili societate*². Né diversa si profilava ai suoi occhi la *res publica* di Platone. Le maggiori unità non potevano costituirsi che attraverso leghe fra città, e non nella soffocazione da parte di organismi di gran mole. Così anche quando si utilizzerà l'esperienza romana si guarderà, almeno nel Quattrocento, più spesso all'età repubblicana che a quella imperiale, e non solo ponendo mente alle magistrature interne, ma nella convinzione che durante l'età repubblicana le città avevano mantenuto la loro autonomia sviluppandosi senza troppi ostacoli.

Leonardo Bruni, cancelliere e storico di Firenze, studioso della costituzione fiorentina, e tra i primi traduttori umanisti di Platone e di Aristotele, nelle sue belle *Historiae florentini populi* sostiene contro ogni esaltazione di Roma imperiale che il predominio romano e lo stato accentratore furono funesti al fiorire delle città e al rigoglio dei traffici e della cultura. La polemica contro il grande stato, contro l'impero, non si arresta di fronte al nome di Roma; Roma diventa la piovra che soffoca ogni altro centro: «ibi frequentia hominum et venundandi facultas, eorum portus, eorum insulae; eorum portoria; ibi gratia; ibi publicanorum favor; alibi neque gratia, neque potentia par. Itaque sicubi quisquam per propinqua loca nascebatur ingenio validus, is, quia domi has sibi difficultates obstare videbat, Romam continuo demigrabat: quod antecedentia simul et sequuta tempora manifestissime ostendunt. Etenim priusquam Romani rerum potirentur, multas per Italiam civitates gentesque magnifice floruisse, easdem omnes stante romano imperio exinamitas constat. Rursus vero posteris temporibus, ut dominatio romana cessavit, confestim reliquae civitates efferre capita et florere coeperunt, adeo quod incrementum abstulerat, piminutio reddidit».³

Probabilmente nessun autore del sec. XV ha esaltato con l'eloquenza del Bruni il piccolo stato, *der Kleinstaat* come ideale della borghesia cittadina. Werner Kaegi, nelle sue pagine così felici appunto sul piccolo stato, fa spesso riferimento alle città italiane della Rinascenza, ma non sembra ricordarsi del Cancelliere fiorentino, anche se gli avviene di adoperare quasi le sue stesse parole allorché dipinge la segreta gioia delle popolazioni di fronte all'arresto della macchina amministrativa romana: «e si sentì — esclama — come un alleggerimento, quando ci si liberò dalla gloria schiacciante del nome romano, e si poté tornare in un'orbita di vita più primitiva, ma più sana, quella della propria città e della propria provincia».⁴

² ARISTOTELIS Opera, III, Venetiis apud Iunctas, 1574, 293 L.

³ L. BRUNI, *Historiae* a cura di E. Santini. «< Rerum It. Scriptores», XIX, 3), Città di Castello, 1914, p. 7.

⁴ W. KAEGI, *Meditazioni storiche* a cura di D. Cantimori, Bari, 1960, p. 7.

Il Bruni, tuttavia, che nel Quattrocento fu forse il teorico più acuto e lo storico più elegante dello stato cittadino, non esitò a un certo momento, contro il mito di Roma, a rovesciare la storia in propaganda e la riflessione teorica in progetto: Firenze e il suo ordinamento diventano il tipo ideale della città giusta, bene ordinata, armoniosa, bella, ove regnano *taxis* e *kosmos*. La *Laudatio florentinae urbis*, che fu composta proprio al principio del secolo sul modello del *Παναθηναϊκός* di Elio Aristide, ma non senza immagini che rinviano alle *Leggi* di Platone, se è un frutto notevole dell'imitazione dei modelli classici, è anche scrittura politica singolare. Al centro c'è il tema che la libertà è possibile solo nella salvaguardia delle autonomie cittadine: del piccolo stato. Leonardo Bruni, è noto, scrive subito dopo il conflitto con Gian Galeazzo Visconti che aspirava a costruire un grande dominio unitario d'Italia sotto l'egemonia milanese. Contro una unificazione che avrebbe asservito al 'tiranno' le città italiane, Firenze insorse a difesa delle libertà repubblicane, sostenendo il pluralismo contro l'unità. D'altra parte, riprendendo un tema antico, Bruni ricordava che la città per essere libera deve essere giusta: «con ogni diligenza è provveduto che la santissima giustizia vi regni, senza la quale nessuna città può essere». Il profilo dello stato libero e giusto — i due aspetti sono complementari — è il profilo dello stato razionale, ove ordini, funzioni, magistrati, poteri, gruppi, sono distinti e coordinati. «Nulla cosa è in essa [Firenze] disordinata, niuna inconveniente, niuna senza ragione, niuna senza fondamento; tutte cose hanno suo luogo, e non solamente certo, ma conveniente e debito. Distinti sono gli uffici, distinti i giudizi, distinti gli ordini». Il massimo potere assegnato a nove cittadini cambiati ogni due mesi, i molteplici organi di esecuzione e di controllo, la divisione dei poteri, assicurano la repubblica dalla tirannide; d'altra parte lo stato così nelle pene come nelle «gravezze», ossia così nella giustizia penale come nell'imposizione delle tasse cerca di attuare una giustizia distributiva, correggendo le leggi di natura e intervenendo in misura diversa verso i potenti e verso i deboli, nei confronti dei poveri e in quelli dei ricchi, assumendosi la tutela dei poveri e dei miseri. «Il perché da diversi ordini — conclude Leonardo — è fatta una certa equalità, cioè che i maggiori dalla loro possanza, e i minori dalla repubblica sono... difesi».⁵

In tutto questo il Bruni intendeva riferirsi, idealizzandole, alle vicende interne della repubblica fiorentina che dagli Ordinamenti di giustizia al Tumulto dei Ciompi avevano visto i popolani alla conquista del potere, mentre si consolidavano le nuove forze della borghesia cittadina. Ai suoi occhi il diverso trattamento penale che gli Ordinamenti riservavano ai «popolani» e agli «equites», con pene aggravate per i cavalieri che offendessero i popolani, o attentassero alla sicurezza della *res publica*, si configurava come una sorta di riparazione che la giustizia della città attuava nei confronti di ingiustizie e disuguaglianze originarie. «*Quisquis es, quia dives es et plurimum lucraris, non es amicus pauperum tametsi*

⁵ LEONARDO BRUNI, *Le vere lode de la inclita et gloriosa città di Firenze* (tradotte in volgare da Frate Lazzaro da Padova), Firenze, 1899, passim.

simulas amicissimum" — sono parole di un notaio, ser Piero Cennini, preparatorie a una tassazione progressiva del 1480, in cui, e sia pure in forma ormai meramente retorica, si faceva appello ai vecchi criteri di una giustizia distributiva. E a proposito dell'imposta progressiva del 1494, che veniva a colpire duramente i grandi proprietari, Guicciardini osserverà con amarezza: «questo modo così proposto benché fusse ingiustissimo e di danno al pubblico, perché gli è utilità della città mantenere le ricchezze, pure pensando ognuno alle comodità sue; aveva favore assai; principalmente tutti i poveri, avendo ad avere una gravezza, volevano piuttosto quella che un'altra, perché la gli offendeva poco». ⁶ Siamo ormai nella Firenze savonaroliana, traversata da annunci profetici di rinnovamento radicale politico-religioso. E tuttavia il piano su cui ci si muove è ancora quello di una piccola città giusta, che provvede alle disuguaglianze sociali attuando con leggi razionali una equa misura nella comunità.

Alla struttura politico-sociale corrisponde anche secondo il Bruni la struttura architettonica; lungo le rive di un fiume, secondo un modulo costante dell'urbanistica rinascimentale, con al centro — come nella nave il nocchiero — il Palazzo dei Signori e il tempio, la città è spartita razionalmente, con le case orientate in modo da avere stanze d'estate e d'inverno («le stanzie della state spartite da quelle del verno»), e tutte «belle e nette», su strade che si perdono verso le colline e i borghi, ove viene gradualmente sfumando la città vera e propria, come attraverso dei cerchi concentrici sempre più ampi. Il disegno è netto e preciso: «quemadmodum in clipeo circulis sese ad invicem includentibus, ultimus in umbelicum desinit qui medius est totius clipei locus; eodem hic itidem modo videmus regiones quasi circulos quosdam ad invicem inclusas ac circumfusas, quarum urbs prima quidem est quasi umbelicus quidam totius ambitus media; haec autem moenibus cingitur atque suburbiis; suburbia rursus villae circumdant, villas autem oppida». L'immagine è di Elio Aristide; ma più alta si intravede quella, sostanzialmente identica, delineata nel libro sesto delle *Leggi* di Platone; anch'essa a cerchi concentrici intorno *all'agorà* e ai pubblici edifici. ⁷

Ora l'opera di Leonardo Bruni è importante proprio perché la sua città ideale; così piena di echi platonici, non è una fantasia nata al di fuori di ogni realtà, ma tende a identificarsi con una città esistente, di cui non fa che esaltare, e correggere secondo una maggiore razionalità, i tratti: è Firenze che, vista nella cornice della sua storia, sembra volta ad attuare lo stato razionale, inteso come lo stato naturale dell'uomo. Leonardo Bruni non è certo Gian Giacomo; ma nelle scritture storico politiche del Bruni Firenze è un poco quello che nelle pagine di Rousseau fu Ginevra. Rousseau delinea il *suo* stato pensando a Ginevra, e vede Ginevra attraverso il suo ideale politico («heureux, toutes les fois que je médite sur les gouvernements, de trouver toujours dans mes recherches de nouvelles

6 G. CANESTRINI, La scienza e l'arte di stato desunta dagli atti ufficiali della Repubblica fiorentina e dei Medici, I. L'imposta nella ricchezza mobile è immobile, Firenze, 1862, p. 265.

7 *Leggi*, 778 c.

raisons d'aimer celui de mon pays»). Leonardo Bruni legge i suoi Greci pensando a Firenze, e guarda a Firenze attraverso le pagine politiche di Platone e Aristotele. Della *Laudatio* come delle *Historiae* si è detto spesso che sono scritture retoriche, facendo uso di un termine ambiguo; in realtà sono scritture politiche in cui una determinata città-stato è presentata come l'ideale della coesistenza umana, l'attuazione di una convivenza impiantata su basi razionali. La città perfetta, la città tipo, così nei suoi edifici come nelle sue istituzioni, non è fuori del mondo, in cielo o nel paese di Utopia: è presente, anche se non compiuta, in una città esemplare. E chi confronti la letteratura quattrocentesca con quella del secolo successivo non potrà non rilevare che al posto di utopie si incontrano *laudationes* di città (Firenze, Venezia, Milano) e storie, o descrizioni di reggimenti specifici proposti all'imitazione; meditazioni su costituzioni da riprodurre. E non solo non si vagheggiano città immaginarie, o città celesti, ma neppure si pone a fondamento della *civitas* la soluzione di un problema religioso, attraverso una riforma quale quella attuata nel culto solare del Platone, per fare solo il nome di un pensatore cui non fu ignota l'opera del cancelliere fiorentino.

3. Se ora, per un momento, confrontiamo la posizione di Leonardo Bruni con quella di un autore a lui caro, tanto che ne scrisse la vita e lo propose a modello del cittadino, e si vuol dire di Dante Alighieri, vediamo bene la distanza dei due pensatori e il mutamento radicale di prospettive avvenuto in circa un secolo. La Firenze ideale di Dante è la città di Cacciaguada, ossia la lontana visione di un passato patriarcale: chiusa dentro le vecchie mura, regolata da una disciplina austera., indica un rigido moralismo, il rifiuto del presente, la delineazione di un mito arcaico in contrasto con i contemporanei, con i loro traffici, le loro ricchezze, le loro attività, il loro adoperarsi. In simmetrica rispondenza con questo borgo murato sta la *Monarchia*, col suo impero universale che riprende l'impero d'Augusto, ed esalta il mito di Roma, mentre il difficile rapporto con la Chiesa sembra riportare i problemi al di qua della rinascita delle nazioni, nel vicolo cieco di conflitti non risolti fra spirituale e temporale, in un sogno che elude le situazioni storiche, in un clima ancora una volta singolarmente lontano. Impegnato a rispondere a una sola questione, a quella delle relazioni fra Chiesa e Impero, Dante appare chiuso ad ogni istanza che non sia quella di una potestà imperiale unica, vaghissima nelle sue caratteristiche, e collocata nell'impossibile incontro fra il potere d'Augusto e quello degli imperatori di casa Sveva. Il libro di Dante, dominato dal conflitto fra universalismo imperiale e universalismo cattolico romano, ignora, anzi avversa il rigoglio degli stati cittadini, la potenza delle nuove forze borghesi, l'avanzata dei «popolani», e attribuisce ogni male al disordine creato dalle pretese temporali della Chiesa, ossia del potere spirituale. Per questo la *Monarchia* esaurisce la sua carica nei limiti della sua polemica antiecclesiastica, ossia nella sua *pars destruens*. E una *pars instruens* non c'è. «Perfetta come il disegno di un architetto — ha scritto il Gilson ne *Les métamorphoses de la cité de Dieu* — la soluzione proposta da Dante rimane altrettanto indefinita... quando si passa al problema dei mezzi per attuarla»; e tuttavia, soggiunge il Gilson, «non facciamogliene una colpa; egli ci

risponderebbe, infatti, senza alcun dubbio, che, filosofo impegnato a risolvere una questione filosofica, non era responsabile delle condizioni pratiche necessarie per realizzarne la soluzione. È l'Imperatore che ha il compito di organizzare l'impero».

Purtroppo è proprio il Gilson a dirci che in Dante anche il filosofo è nell'errore: «ancorché si rifaccia alla Roma d'Augusto, la monarchia di Dante è un'immagine temporale di quella società spirituale che è la Chiesa». Senonché Dante ha poi il torto di credere «che la ragione naturale sia capace, da sola, con le sole sue forze, di realizzare l'accordo degli uomini sulla verità di una sola filosofia»; Gilson insiste sulla china pericolosa per cui era destinata ad avviarsi la ragione: il pluralismo caratteristico del pensiero moderno, ossia «il peggior caos filosofico che il mondo abbia mai conosciuto». D'altra parte Dante, sempre secondo il Gilson, si sarebbe sbagliato anche nel delineare il rapporto fra temporale e spirituale: «l'ordine temporale e politico è più felice e più saggio proprio quando accetta la giurisdizione spirituale e religiosa della Chiesa. Per diretta infatti che sia, per quanto si estenda al campo politico, l'autorità pontificia in sede temporale non è in sé né temporale né politica nell'accezione temporale del termine». Con tutto questo, anzi proprio per questo, ossia per aver delineato una monarchia universale laica, «dove non si tratta più né di Chiesa, né di Cristianità, né di Città di Dio, la monarchia romana di Dante» sarebbe «la prima formula moderna di una società temporale unica dell'intero genere umano».⁸

Ora, lasciando da parte la questione della modernità di questo ideale, è certo che Dante si muove su un piano opposto alle concezioni, e alle realtà politiche che fioriranno fra XIV e XV secolo. La sua *monarchia*, che è la trasfigurazione del suo sogno imperiale e della sua polemica antipapale, proprio nel suo universalismo e nella sua unità è agli antipodi di quegli stati-città che si affermano e si strutturano al di fuori di tutte le sue preoccupazioni. Né deve trarre in inganno qualche spunto della polemica antipapale; la *polis* che nasce, non solo è la rottura della monarchia universale di tipo dantesco, ma è ormai estranea anche al tipo di lotte religiose a cui Dante guarda. Lo stato-città borghese, che vive nella pluralità e attraverso la pluralità, che colloca la ragione nel coordinamento delle ragioni; che vede nell'equilibrio delle autonomie il segreto della libertà e della pace, colloca entro la cerchia cittadina la Cattedrale accanto al Palazzo dei Signori, allo Studio e alle Banche, cercando di definire dei rapporti di convivenza sul terreno mondano, che è l'unico di cui s'impacci. I problemi della laicizzazione, senza colorarsi né di eresia né di empietà, sono problemi di coordinazione e di collaborazione nelle cose temporali. Per questo lo stato-città italiano del Quattrocento non persegue programmi religiosi radicali, né pone al proprio centro la religione, anche se, secondo i casi, cerca di appoggiare alcune concezioni in confronto di altre; per questo i suoi teorici non vagheggiano né culti solari al modo di Pletone, né città solari al modo di Campanella. Nel cercare la forma

⁸ E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952, p. 150 sgg.

migliore di costituzioni si propongono problemi politici, sociali, economici molto precisi, in opposizione ai miti del passato e ai sogni del «secolo nuovo». Quando si respinge perfino la discendenza di Firenze da Roma, e se ne ricercano le origini in Etruria, e qualcosa di simile si fa per le varie città italiane, e si indica nell'unificazione di Roma un fatto transitorio e non felice, si intende abbattere gli ultimi residui di un mito. Al Bruni che esalta i traffici, le ricchezze, l'attività, l'espandersi delle città, il loro respirare libere fuori delle vecchie mura e degli imperi rovinati; a lui, e a quanti si muovevano sul suo piano, la monarchia dantesca non poteva non apparire alienissima e lontanissima. I «moderni», vedono la loro nascita nelle autonomie dei piccoli stati, nel coordinamento dei vari ordini, così come sul piano teorico difendono la molteplicità delle dottrine e dei punti di vista. La caduta di vecchi ordini politici si accompagna alla crisi di vecchie concezioni del mondo: e il momento della rottura non può non sottolineare il valore della molteplicità. Anche mentalmente ci troviamo di fronte a dei repubblicani; e se nel loro orizzonte sopravvive qualche autorità monarchica, si tratta sempre di sovrani costituzionali che regnano ma non governano.

4. In verità nel XV secolo il processo di dissoluzione di antiche strutture è ormai giunto al suo limite; ci troviamo di fronte a prese di consapevolezza sempre più chiare, e a soluzioni nuove di situazioni mutate. In molte città italiane i nuovi gruppi di cittadini che hanno raggiunto il potere cercano di consolidarlo in forme adeguate, mentre riorganizzano le città secondo piani rispondenti ai traffici, alle industrie, alle attività bancarie, ai nuovi modi di amministrare. Non a caso vecchie città comunali vedono il loro centro spostarsi verso i palazzi dei grandi banchieri, che ospitano i veri capi politici: a Firenze, dal merlato Palazzo dei Signori, alla splendida Casa Medici, in cui una nuova impostazione architettonica traduce nuovi rapporti funzionali.

In questa situazione si svuota di senso ogni discorso che configuri il ritorno al passato come il vagheggiamento di un mito, o il riferimento al futuro come la prefigurazione fantastica di una perfezione non temporale. L'impegno razionale — ché di questo si tratta — intende valersi delle teorie classiche come di sussidi utili, e di suggerimenti realizzabili, in una condizione che ha visto il consumarsi di sistemazioni insufficienti. In altri termini, nel secolo XV il cosiddetto mito dell'antico non è un mito, né la Repubblica platonica un'utopia. Come in fisica Archimede è più attuale e moderno di Buridano, così Vitruvio o Platone appaiono più vivi e più utili dei teorici medievali. Imitare le città antiche, nelle costruzioni come negli ordinamenti, significa obbedire alla ragione e alla natura. *Nell'Arte della guerra* Machiavelli dice chiaro come sia opera vitale quello che sembra un dedicarsi alle «cose morte». In una città moderna — esclama Fabrizio Colonna — «dove fusse qualcosa ancora del buono» la vita e l'ordine della repubblica romana sarebbero sempre validi. La città ideale nelle pietre e negli istituti è la città razionale, quale i Greci delinearono e attuarono, secondo un tipo che le città-stato italiane si avviano a riprodurre. Quando a metà del secolo XV un dotto bizantino offre a un senatore veneto la versione delle *Leggi* di Platone, osserva che Venezia realizza già i piani dei filosofi antichi. Gli elogi di Firenze e Venezia sottolineano

il rinnovarsi della perfezione reale delle *poleis* antiche: città esistite che potevano tornare ad esistere. Al posto di modelli collocati in un passato favoloso o in un futuro fuori della storia; al posto di miti, di utopie e di apocalissi, nel Quattrocento troviamo ancora una grande fiducia nella virtù dell'uomo; e il dominio della fortuna è ancora piccolo, e può vincersi con l'accortezza e il calcolo prudente. E si può forse dire di più: che in questa fiducia che l'uomo ha di costruire secondo ragione la città, come già fecero gli antichi, il problema non è di scoprire il modo della edificazione, ma di coglierei il motivo della decadenza. Perché un edificio a regola d'arte crolla? Come mai, si chiedeva già Coluccio Salutati, Palazzo della Signoria a Firenze, così razionalmente perfetto, si spezzerà?

Comunque, e importa sottolinearlo, questo clima in cui uno dei libri antichi più diffusi è la *Repubblica* di Platone, non è clima di evasioni fantastiche, ma di piani da attuare: non disegni di città immaginarie, ma costruzioni di città reali. Certo, uno dei motivi dell'interesse per Platone è da cercarsi probabilmente nell'idea di uno stato gerarchizzato, strutturato in classi definite; e il parallelo con Venezia era anche troppo facile. Eppure ciò che più colpiva era la razionalità dello stato giusto, la possibilità di raggiungere la concordia attraverso un ordine capace di superare i contrasti. Si ripete che al centro delle nuove città sta come un simbolo la *Justitia*. «Essa era presente dovunque — ricorda Werner Kaegi — in cento immagini, sulle fontane e sulle porte, nell'affresco della sala del consiglio e sul portale del duomo, nella *Praefatio* del diritto cittadino o nel *Proemium* degli atti pubblici; essa era realmente lo spirito vitale e il senso della città»⁹. A Firenze, I ricordava Giannozzo Manetti, il Gonfaloniere nell'assumere la carica doveva pubblicamente celebrare la giustizia, ragionarne l'essenza e chiarirne l'interpretazione.

Ma in quella ripresa della *Repubblica* platonica c'è qualcosa di più: c'è l'idea di una giustizia che è capace di inserire l'ordine umano nell'ordine naturale, di rimandare la legge umana alla legge di natura. L'età medievale fino a tutto il Trecento aveva letto il *Timeo*, il libro della *naturalis justitia*, della legge che regola la natura e i regge il mondo. Quando all'alba del XV secolo Emanuele Crisolora apre ai latini la *Repubblica* platonica, è la *civilis justitia* che indica la possibile estensione alle comunità umane di un ordine geometrico. Nel punto in cui sta per affermarsi la nuova scienza della natura — si pensi a Leonardo — si vagheggia una costruzione scientifica anche della città, secondo matematica, ossia secondo ragione.

«Il sapiente dominerà le stelle»: il famoso motto dell'astrologia ritorna spesso nelle scritture del Quattrocento intese a esaltare l'uomo; e vuol dire che l'uomo, calcolando, può sottrarsi anche al fato stellare. Ma vuol dire anche che solo gli 'scientifici', come li chiama l'architetto Francesco di Giorgio Martini, possono insignorirsi delle cose e organizzare la loro comunità. Lo stacco platonico fra savio e sovrano deve cadere. Il motto caro ai signori della Rinascenza — «un

⁹ W. KAEGI, *op. cit.*, p. 20.

re non letterato è un asino coronato” — è un omaggio reso al sapere attivo, alla necessità della scienza per ogni opera. In certo senso la saldatura fra la città fisica, ossia fra l’architettura della città, e la città morale e civile, traduce in forma tangibile il nodo e la continuità fra natura del mondo e *civitas* secondo natura, fra leggi naturali e leggi civili, mentre certi temi di Cicerone da una parte e di Vitruvio dall’altra si caricano di una forza nuova.

Uno studio comparato di una parte della letteratura politica e delle opere dei tecnici dell’architettura e degli urbanisti del Quattrocento può dare non pochi frutti. Uberto Decembrio, traduttore della *Repubblica* insieme al Crisolora, nei suoi dialoghi politici ripercorre le vicende dello stato visconteo attraverso il capolavoro platonico. D’altro canto il Filarete, fiorentino trapiantato in Lombardia e architetto dell’ospedale di Milano, trasfigura nella sua fantastica Sforzinda il progetto della città perfetta¹⁰.

La stessa città dell’Alberti, più ancora che medievale o preromantica — come è stata detta — è piena delle preoccupazioni di una giustizia platonica, con le sue nette divisioni di classi, solidificate in mura che chiudono «un circuito dentro un altro», una città dentro un’altra, e sempre secondo lo schema dei cerchi concentrici. In Leonardo da Vinci saranno piani: su, alla luce del sole e del vero, i gentili uomini, i reggitori; giù i lavoratori, «la poveraglia”. Nell’Alberti dentro un muro «gagliardissimo e altissimo» con torri e merlature e fossato a guisa di fortezza, «fino a tanto che sopravanzano a tutti i tetti degli edifici privati», stanno i mercanti e quanti provvedono ai bisogni del ventre: «i pizzicagnoli, beccai e cuochi e simili»¹¹.

L’Alberti, a dire il vero, distingue i principati nuovi e i regni dalle libere repubbliche. I principati nuovi devono arroccarsi sulle montagne, e stare sulla difensiva, in sospetto e timore; laddove i popoli liberi possono abitare le comode città della pianura. Ma a parte questo cenno, la città albertiana è costruita per scandire le differenze di classe, per adeguare nelle mura, e negli edifici una struttura politica precisa. Architetto diventa così sinonimo di regolatore e coordinatore di tutte le attività cittadine; liberamente riprendendo l’espressione aristotelica, l’Alberti presenta l’architettura come arte delle arti, unificatrice e regina di tutte le altre. L’urbanistica, più che essere connessa con la politica, fa corpo con essa e quasi l’esprime esemplarmente. «Architetto chiamerò io colui, il quale saprà con certa, e meravigliosa ragione e regola, sì con la mente e con l’animo divisare; sì con l’opera recare a fine tutte quelle cose, le quali mediante movimenti di pesi, congiungimenti ed ammassamenti di corpi, si possono con gran dignità accomodare benissimo all’uso degli uomini. E a potere far questo, bisogna che egli abbia cognizione di cose ottime ed eccellentissime, e che egli le possedga”.

¹⁰ U. DECEMBRIO, *De re publica* (Milano, Bibl. Ambros., B 123 sup., f. 80 e sgg.); A. AVERLINO FILARETE, *Tractat über die Baukunst* (ed. parziale a cura di W. von Oettingen), Wien, 1896.

¹¹ L. B. ALBERTI, *Della architettura libri dieci* (trad. Cosimo Bartoli), Milano 1833, pp. 135-6.

Chi ponga mente, più di quanto non si faccia, alla trattatistica degli urbanisti, dei tecnici militari, degli artisti in genere, troverà negli «scientifici» l'idea di una conoscenza operativa volta alle costruzioni per la comune utilità e la convivenza civile, universale e capace di assommare in sé tutto il corpo delle scienze e delle arti. Come nella città si riuniscono e si attuano tutte le opere dell'uomo in società, così chi edifica e struttura la città incarna la totalità delle funzioni umane. Così il Ghiberti chiede per l'artefice una conoscenza di tutto; così Leonardo vuole per il suo pittore una scienza universale. Leon Battista Alberti, anzi, arriva a dire che l'uomo è per natura costruttore; che è uomo proprio in quanto architetto. «Quanto il pensiero e il discorso dello edificare diletta, e sia fitto dentro negli animi degli uomini, si vede da molte cose e da questa ancora, che tu non troverai nessuno, purché egli abbia il modo, che non abbia dentro una certa inclinazione di edificare qualche cosa; e se egli avrà col pensiero trovato cosa alcuna appartenente allo edificare, volentieri da se stesso non la dica, e non la manifesti all'uso degli uomini, quasi che sforzato da natura.»¹².

Senza dubbio per l'Alberti edificare ha significato larghissimo: edifica chi fa chiese e fortezze, chi regola fiumi e costruisce dighe o porti, chi bonifica e argina le acque, ma anche chi fabbrica navi e macchine da guerra. Per l'Alberti non v'è separazione fra circolazione di merci e di idee, fra «le vettovaglie, le spezierie, le gioie, e le notizie e cognizioni delle cose e tutto quello che è utile alla salute e al modo della vita». Ed è la città nella sua consistenza fisica, negli edifici, che fa reale e concreta la *polis*, e le permette di attuarsi in pieno. Per questo l'architetto è uomo universale, o, se si preferisce, il reggitore si fa architetto, e il politico teorico dell'architettura, nel punto stesso in cui la scienza si fa pratica e si connette con la sapienza politica. Per questo non si possono comprendere le concezioni politiche del Quattrocento prescindendo dai costruttori delle città: da quel «murare» di Cosimo che pare una frenesia, da quell'edificare di Niccolò V, da quel mutar volto alle città perché erano mutate le attività, e se ne era spostato il centro, erano cambiati i rapporti sociali e il modo della vita. E gli urbanisti, e i loro committenti, più ancora che rispondere a delle richieste, venivano imponendo i loro piani, «secondo le ragioni dell'architettura» — come diceva Francesco di Giorgio. Le quali ragioni erano poi queste: che si devono costruire «proporzionate abitazioni e dilettevoli... con dilettabile apparenza e amena esistenza», intorno alla piazza e al mercato, che è «come il bellico dell'uomo». E tutta la città ha da essere a misura d'uomo; infatti «essendo il corpo dell'uomo meglio organizzato che alcun altro, come più perfetto, è cosa conveniente che qualunque edificio ad esso si può assimigliare»¹³. Che in questa atmosfera l'immagine più impressionante della città ideale sia stata delineata proprio da un architetto, non è cosa che meraviglia. Tale, appunto, il caso del Filarete, ossia di Antonio Averlino, nato a Firenze proprio nel 1400, e che tra il '60 e il '64 completò i venticinque libri del suo *Trattato d'Architettura*, dedicato allo Sforza, e donato poi a Piero dei Medici

¹² L. B. ALBERTI, *Della architettura*, p. XXI.

¹³ FRANCESCO DI GIORGIO MARTINI, *Trattato d'architettura civile e militare* (ed. Cesare Saluzzo), Torino, 1841, pp. 156-7, 191, 193.

in una splendida copia illustrata, conservata oggi alla Biblioteca Nazionale di Firenze¹⁴.

Anche per il Filarete l'uomo è portato per natura a edificare; costruire è come generare: «non è altro lo edificare, se non un piacere voluptuario, come quando l'uomo è innamorato». L'uomo *artifex* esprime a pieno la sua attività primaria nella città; e la costruzione riproduce l'immagine del costruttore, e come lui è sempre individuata. «Così ti do l'edificio sotto forma e similitudine umana esser fatto... Tu non vedesti mai niuno edificio, o vuoi dire casa, o abitazione, che totalmente fusse l'una come l'altra, né in similitudine, né in forma, né in bellezza: chi è grande, chi è piccolo, chi è mezzano, chi è bello e chi è men bello, chi è brutto e chi è bruttissimo come nel uomo proprio. Sì che credo che Idio, come che mostrò nella generazione umana e anche nelli animali bruti questa varietà e dissimiglianza per dimostrare la sua grande potenza e sapienza et anche, come io ho detto, per più bellezza, e così ha concesso all'ingegno umano, messo che l'uomo non sa da che si venga che non sia fatto ancora un'edificio che totalmente sia fatto proprio come un altro».

E tuttavia la ragione pianifica i vari edifici, e Sforzinda, la *ville radieuse* della Rinascenza, è «bella e buona e perfetta secondo il corso naturale». Le costruzioni rispondono organicamente ai bisogni dei cittadini, al loro governo, alla giustizia, all'educazione, alla formazione degli artigiani, alle esigenze della difesa, alla cura delle malattie, agli esercizi ginnastici. Ogni edificio di Sforzinda traduce in pietra un capitolo dell'ordinamento economico e politico della città. Ne viene fuori quella selva di costruzioni secondo ragione, ma anche rispondenti a una fiammeggiante fantasia, che il Filarete esprime in disegni singolari ove il grandioso si affianca al particolare minuto e quasi pedante: il collegio con le sue camerate, la prigione con i suoi tormenti; e questo mentre si definiscono le istituzioni, si abolisce la pena di morte, e le leggi suntuarie attuano una sorta di equilibrio sociale.

Uno storico recente ha osservato che l'Averlino è stato il primo a elaborare il piano organico di una città intera, ma ha soggiunto che, se dagli edifici singoli passiamo alla nozione del tutto, dal campo del possibile entriamo in quello dell'utopia. Così, se consideriamo la struttura politica di Sforzinda, troveremo «un organismo di stampo comunale, con le sue bonarie magistrature civiche, le rigide corporazioni di mestiere, una semplicità patriarcale, costumi severi, profondo senso degli interessi collettivi», e su tutto, contraddittorio e inutile, un principe della Rinascenza¹⁵. Tutto vero: ma questa, spesso fu la situazione reale delle città: strutture repubblicane in crisi, principi che fondano stati nuovi, e nascita di nazioni al di là degli stati cittadini, mentre lo stato-città, che doveva essere il capolavoro di un'organizzazione razionale, si consuma all'interno ed è soffocato all'esterno. I progetti razionali della *polis* si infrangono entro processi storici che li superano; tra delusioni e sconfitte nascono profezie, previsioni apocalittiche,

¹⁴ Ms. Naz. II, I, 40.

¹⁵ L. FIRPO, *La città ideale del Filarete*, in «Studi in memoria di Gioele Solari», Torino, p. 56.

evocazioni di paradisi originari e sogni di soluzioni al di fuori di ogni realtà. Non più Sforzinda, ma città solari e repubbliche immaginarie.

5. La città ideale di tante scritture del secolo XV è una città razionale; è una città reale portata a compimento, svolta secondo la sua natura; è un piano o un progetto attuabile; è Firenze, è Venezia, è Milano, quando siano perfezionate le loro leggi e finite le loro «fabbriche». Ed è la città naturale, che osserva le leggi immanenti alle cose. Senza estremismi, la giustizia è fatta di coordinamenti e di organizzazione; è un problema risolubile con deliberazioni sagge e volontà concordi, con eque tassazioni. Di Platone si ammira la razionalità, l'architettura, la distribuzione in classi, piuttosto che la comunione dei beni e delle donne. Così nelle strutture fisiche come negli istituti la città ideale è un disegno in via d'attuazione, nella fiducia che l'uomo ha di sé, confermata dalle antiche storie di città ideali che si realizzarono; Atene e Sparta, come Firenze e Venezia. I problemi sono tutti di politica e di urbanistica, di saggezza e di giustizia. Ed è importante che in queste scritture, dialoghi, storie, elogi, scarso o nessun posto abbiano i grandi temi religiosi. La città ideale del Quattrocento è in terra, e non si confonde né si confronta con la città celeste. Bene individuata, colloca la propria condizione di vita nelle autonomie, nell'armonia dei molti, nella molteplicità coordinata. Seguendo le metamorfosi della città di Dio Gilson nel Quattrocento non ha trovato che un testo da esaminare, il *De pace fidei* del Cusano; ed ha concluso che il filosofo non si pose un problema religioso, ma il problema della pace in terra, riconoscendo l'esistenza di fatto di una molteplicità di credenze fino a legittimarla. Non più «l'unità di una sola e identica saggezza», ma «la coesistenza di religioni differenti in seno a una pace comune». In Terra la «saggezza» deve accogliere i molti e coordinarli¹⁶. Ancora una volta pluralità e armonia, e, in primo piano un problema di coesistenza umana, terrena.

In tutto questo era dominante la fiducia umanistica nell'uomo, nella sua ragione, nella sua capacità di edificare: *l'homo faber* artefice di sé e della sua fortuna. E tuttavia, chi segua le scritture del Quattrocento è colpito proprio dal variare del tema della fortuna, dall'ampliarsi del suo regno, da una crescente sfiducia nelle forze dell'uomo, dal senso che anche quelle città perfette dell'antichità furono disfatte alla fine dalla fortuna. Ed è la $\tau\nu\chi\eta$ che distrugge anche la repubblica di Platone; al saggio non resta che riflettere sulle cause della decadenza di Roma. Così sul cadere del secolo scoppiano le profezie, di sventura e di palingenesi, di catastrofi e di riscatti. La Firenze di Savonarola, la mistica erede di Gerusalemme, la nuova città santa, è molto lontana dalla Firenze di Leonardo Bruni. E se è vero che Savonarola, nel concreto dell'opera politica, continuava a credere nella perfezione degli ordinamenti veneti, è pur vero che al di sopra del tempo vedeva incombere la giustizia divina, implacabile nel colpire il peccato. Il trionfo della giustizia nella città non è soltanto opera di saggi reggitori; è legato al ritmo di peccato e redenzione, e all'intervento divino. L'avvento della

¹⁶ E. GILSON, *op. cit.*, pp. 180-1.

città ideale si lega alla profezia del «secolo nuovo», del rinnovamento umano, della pace universale, dell'unificazione del gregge umano sotto un solo pastore. A un rigoroso ragionare, a un discorso di magistrature e di imposte, di rapporti fra larghezza di strade e altezza di edifici, di piani regolatori e di tribunali, sottentra una visione di nuove Gerusalemme, di città solari, di monarchie universali. Un empito religioso, e l'eco delle profezie dell'abate Giovacchino sostituiscono un misurato discorso umano.

E se la riflessione di Machiavelli, legata all'esperienza e alla lettura delle antiche storie, è compagna dei pensieri di Leonardo, il Cinquecento vede, con le esercitazioni platoniche di Francesco Patrizi e le bizzarrie di Anton Francesco Doni, le «repubbliche immaginarie» che vogliono salvare anacronisticamente, fra invasioni e guerre di imperi, l'illusione del piccolo stato-città¹⁷. La realtà effettuale è un'ansia religiosa, fra sconfitte e speranze, per un secolo nuovo che liberi l'umanità da ogni servitù, portandola oltre quegli ordini e quelle gerarchie di classi, che la repubblica platonica e lo stato aristotelico non facevano che ribadire, e che la giustizia dei Comuni come quella delle città rinascimentali consideravano fondate su natura e ragione. Nello sconforto savonaroliano come nell'amarezza di Machiavelli si esprimeva la catastrofe di una civiltà. Il Quattrocento svelava la sua ambiguità: oltre l'annuncio di un rinnovamento, la tristezza di un tramonto: e mentre le splendide città cadevano, in un clima religioso di attesa si chiedeva a un rinnovamento totale una condizione diversa dell'uomo, e la sua liberazione dalla schiavitù alla natura e alle sue leggi. Ed è a queste richieste che risponderanno ormai, anche se in modo tanto diverso, la Città solare di fra' Tommaso Campanella e la *Nuova Atlantide* del Cancelliere Francesco Bacone: una riforma religiosa da una parte, la scienza moderna dall'altra, svincolata ormai da ogni nostalgia del passato.

¹⁷ L. FIRPO, *Lo stato ideale della Controriforma*, Bari, 1957, p. 241 sgg. (cfr. *Utopisti e riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Bologna, 1941; *Utopisti italiani del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Roma, 1944).