

Università Iuav di Venezia
Department of Architecture and Arts

9 788822 922182
ISBN 978-88-229-2218-2
ISSN 2704-7598 € 18

Università Iuav di Venezia
Dipartimento di Culture del progetto

VESPER No. 10

VESPER No. 10

EDEN PROJECT

PROGETTO EDEN | EDEN PROJECT

VESPER No. 10

PROGETTO EDEN

Francesco Jodice, *Atlante*, film, HD,
9 minuti | minutes, 2015, 03:44

Spring | Summer 2024
Journal of Architecture, Arts & Theory

Quodlibet

Primavera | Estate 2024
Rivista di architettura, arti e teoria

Vesper è una rivista scientifica semestrale, multidisciplinare e bilingue, si occupa delle relazioni tra forme e processi del progetto e del pensiero. Ponendo lo sguardo al crepuscolo, quando la luce si confonde con il buio e l'oggetto illuminante non è più visibile, *Vesper* intende leggere l'atto progettuale seguendo e rendendo evidente il moto della trasformazione. Pitagora identificò nel pianeta Venere sia la stella della sera (*Hesperos*) che quella del mattino (*Phosphoros*), i due nomi si riferiscono allo stesso astro ma posto in condizioni temporali differenti. *Vesper* dichiara quindi una posizione più che un oggetto e privilegia il situarsi che ne profila lo statuto. Non è qui accesa la luce tagliente dell'alba, che promette giorni completamente nuovi e alti sol dell'avvenire, ma quella che fa intravedere nella penombra una possibilità nell'esistente.

Richiamando e rinnovando la tradizione delle riviste cartacee italiane, *Vesper* ospita un paesaggio articolato di modalità narrative, accoglie forme di scrittura e stili differenti, privilegia l'intelligenza visiva del progetto, dell'espressione grafica, dell'immagine e delle contaminazioni tra linguaggi. La rivista è pensata nella sua successione di numeri tematici come discorso sulla contemporaneità, nello spazio di ogni singolo numero è articolata in un insieme di rubriche che gettano luci differenti sul tema. Nel procedere delle diverse sezioni – editoriale, citazione, progetto, racconto, lezione, saggio, inserto, traduzione, archivio, viaggio, ring, tutorial, dizionario – mutano i riverberi tra idee e realtà, si accende l'intreccio tra evidenze concrete e loro potenzialità, potenziali trasformativi, immaginari. Le rubriche sono pensate non per aggiornare istantaneamente ma per indagare condizioni progettuali e per fornire strumenti e materiali dall'*ombra lunga*.

Vesper is a six-monthly, multidisciplinary and bilingual scientific journal which deals with the relationships between forms and processes of thought and of design. Gazing into the dusk, when light slowly merges with darkness and the illuminating object is no longer visible, *Vesper* aims to interpret the act of designing through tracing and revealing the movement of transformation. Pythagoras identified in the planet Venus both the evening star (*Hesperos*) and the morning star (*Phosphoros*), assigning the two names to the same star observed in different temporal conditions. *Vesper* thus states a perspective rather than an object, privileging the condition that defines its status. Rather than the sharp light of dawn, heralding a brand-new day and promising a brighter future, it is the twilight that allows you to have a glimpse at the potential of what is already there.

Following the tradition of Italian paper journals, *Vesper* revives it by hosting a wide spectrum of narratives, welcoming different writings and styles, privileging the visual intelligence of design, of graphic expression, of images and contaminations between different languages. The journal is conceived as a series of thematic issues that build a discourse on the contemporary. Each issue is divided into sections that offer a range of diverse perspectives on the theme analysed: editorial, quote, project, tale, lecture, essay, extra, translation, archive, journey, ring, tutorial, dictionary. Throughout the different sections, reverberations between ideas and reality change, connections emerge between tangible facts and their potentials, transformative prospects, collective perception. The principal aim of these sections is not to provide instant news, but to offer an in-depth investigation of different instances of design and to provide tools and materials that have a long-lasting effect.

VESPER No. 10

PROGETTO EDEN



Atlante, film, HD, 9 minuti | minutes, 2015, 03:06.

Editoriale | Editorial
10 – 17

Sara Marini
Progetto Eden
Eden Project

Citazione | Quote
18 – 20

Guido Morselli
Città d'oro

Breve estratto da un testo critico che definisce la rotta o le coordinate di attraversamento del tema. | Brief excerpt from a critical text concerning different perspectives on the topic.

Progetti | Projects
22 – 35

Asad Khan
Warren Cave. Dark Eden Under-Construction

Contributi che indagano le ragioni, le *mise-en-scène*, le risultanti di progetti attraverso le voci degli autori e/o di critici. | Contributions that investigate the reasons, the *mise-en-scènes*, and the results of projects throughout the voices of the authors and/or the critics.

36 – 53

Luigi Guzzardi
Un giardino dentro un grattaciolo. La via verso l'Eden di Carlo Scarpa in un appartamento a Udine
A Garden Inside a Skyscraper. Carlo Scarpa's Path to Eden in an Apartment in Udine

Building
54 – 64

Aurora Pizziolo, Marko Pogacnik
In procinto di salpare. Il Centro servizi sociali e residenziali Olivetti di Iginio Cappai e Pietro Mainardis a Ivrea
About to Set Sail. Iginio Cappai and Pietro Mainardis' Olivetti Social and Residential Services Centre in Ivrea

Contributo che indaga la costruzione di un progetto attraverso disegni tecnici di dettaglio e un testo critico. | Contribution that investigate the building process of a project through detailed technical drawings and a critical text.

Saggi | Essays
66 – 79

Andrea Tagliapietra
Costruire al tempo della fine. La *Dispositio novi ordinis* di Gioacchino da Fiore
Building at the End of Time. Joachim of Fiore's *Dispositio novi ordinis*

Saggi critici articolati in citazioni, note, iconografie e una bibliografia. | Essays including quotes, notes, iconography and bibliography.

80 – 91

Giovanni Careri
Twist again. L'Eden ritrovato nel *Giudizio universale* di Michelangelo
Twist Again. The Eden Re-Found in Michelangelo's *Giudizio universale*

92 – 109

Daniel Sherer
Trouble in Paradise. Bosch's *The Garden of Earthly Delights* and the Architecture of Sacred History, 1490-1510
Trouble in Paradise. Il giardino delle delizie di Bosch e l'architettura della storia sacra, 1490-1510

110 – 125	Alain Guiheux Forme-paradis		188 – 197	Juan Carlos Dall’Asta, John Latto Navigating the Mirage. Inside Shanghai Between Virtual and Tangible Navigare il miraggio. Esplorando Shanghai tra spazi virtuali e tangibili	
126 – 127	Bibliografie Bibliographies		Fundamentals 200 – 201 <i>An author</i>	Iacopo Prinetti Gardening Commons	Testi critici su autori, idee, libri, lavori, luoghi, periodi a fundamenta del tema. Critical texts on authors, ideas, books, works, places, periods on the basis of the theme.
Inserto Extra 128 – 137	Mario Lupano, testo di text by Chiara Valerio Eternità e veleno Eternity and Poison	Forma e modo d’espressione di questa rubrica sono a discrezione dell’autore. The section consists in the original contribution of an author.	202 – 203 <i>An author</i>	Marco Marino Carlo Scarpa. Towards a Climatic Architecture	
Ring 138 – 142	Camilla De Boni Meraviglioso urbano vs paradiso mediatico Urban Wonderland vs. Media Paradise	Fronteggiamento tra posizioni differenti poste sullo stesso “campo di gioco”. Different points of view facing each other on the same ‘playing field’.	204 – 205 <i>An idea</i>	Luca Ruali, Anna Cecchin A Nocturnal Garden	
Archivi Archives 144 – 151	Vincenzo Giofrè <i>Hortus e paradesios</i> , oggi <i>sylva</i> . L’opera di Pietro Porcinai per il villaggio turistico di Nicotera Marina <i>Hortus and Paradesios, Sylva Today</i> . Pietro Porcinai’s Design Work for the Nicotera Marina Village Resort	Testo critico che accompagna una selezione di materiali d’archivio presentati con le loro coordinate di provenienza. Critical text accompanying a selection of archival material presented with its source reference.	206 – 207 <i>A book</i>	Francisco Portugal e Gomes Whoever Draws Is Still in Paradise	
152 – 157	Federico Deambrosis, Caterina Franco Paradises for the Masses in “L’Architecture d’Aujourd’hui” in the 1930s Paradisi per le masse nelle pagine di “L’Architecture d’Aujourd’hui” negli anni Trenta		208 – 209 <i>A work</i>	Marco Cillis Building Around a Tree. The Leonardi-Stagi Alternative for the Extension of San Cataldo Cemetery in Modena	
158 – 164	Filippo De Dominicis, Benedetta Di Donato La genesi dei villaggi Valtur nella corrispondenza di Luisa Anversa, 1965-1971 The Genesis of the Valtur Villages in the Correspondence of Luisa Anversa, 1965-1971		210 – 211 <i>A work</i>	Nick Roseboro A Playground as a Site of Reality	
Racconti Tales 166 – 169	Zoë Cope 509 / Vixere	Narrazioni testuali o per immagini attraverso realtà note o ipotetiche. Textual or visual narratives exploring actual or hypothetical worlds.	212 – 213 <i>A place</i>	Niloofer Amini <i>Pairidaeza</i> . On the Concept of Paradise in Iranian Art and Architecture	
170 – 174	Cristina Díaz Moreno, Efrén García Grinda Aegean Paradise		214 – 215 <i>A period</i>	Claudia Oliva Saavedra Nocturnal Traces. A Journey to the Post-Dictatorial Clandestinity of Santiago de Chile	
Viaggi Journeys 176 – 187	Roberto Gigliotti, Eliana Saracino e and Walter Niedermayr L’ultima cima The Last Peak	Resoconto di un viaggio fisico o immaginario e delle sue evoluzioni temporali e spaziali. A physical or imaginary journey in its temporal and spatial development.			



Per la cultura cristiana la meta di tutte le mete è l'*éschaton*, la fine intesa come compimento della storia, dove il “buono” che pronuncia l’Altissimo sulla scena della creazione della Genesi diviene il “molto buono” dell’Apocalisse. Nell’orientamento finalizzato della storia non c’è quindi un semplice *ritorno* all’Eden, come avviene nelle mitologie *nostalgiche* dell’età dell’oro¹, ma un incremento, la realizzazione di un “progetto”, anticipato nelle “forme di vita” cristiana, perfezionato mediante l'*experimentum mundi*, ma sempre senza perdere mai di vista la fine. A differenza delle visioni cicliche della temporalità, che prevedono in genere una distruzione e una *tabula rasa* per giustificare l’assolutezza di un nuovo inizio mondano, la storia orientata dall'*éschaton* cristiano è azione dispositiva e costruttiva, che prevede una sua architettura simbolica, che indubbiamente si intreccia con l’architettura concreta delle chiese, dei monasteri e delle cattedrali, ma che ha come sfondo comune la concezione escatologica della *civitas Dei*.

Nel Medioevo, la cristianità elabora una sua “città ideale”, un corrispettivo di quell'*utopia* che, concepita nell’alveo della *pólis* greca da Platone, non a caso ricomparirà nell’orizzonte laico e immanente solo all’inizio dell’età moderna. Si tratta della *figura* della *Gerusalemme Celeste*. Nel *De civitate Dei* Agostino aveva formulato la teoria delle due città: la città degli uomini e la città di Dio. La seconda è trascendente, la prima è immanente. La *civitas hominum* è il potere politico, che il Vangelo, a differenza della teologia politica dell’impero antico che proiettava la dignità imperiale sul piano divino, separa nettamente: ciò che è di Cesare è la Città degli uomini, ciò che è di Dio è la Città di Dio. Nella storia, tuttavia, le due città si incrociano e si mescolano, benché Agostino sostenga, contro i millenaristi della sua epoca, che una realizzazione storica della Città di Dio non è possibile. La realizzazione della *civitas Dei* si avrà solo alla fine dei tempi, cioè nella trascendenza e al di fuori del corso della storia. Abbiamo così la concezione della linea maestra della teologia cristiana della storia, che consente la conciliazione relativa della Chiesa di Roma con l’idea imperiale, riconfigurata, con il Sacro Romano Impero Germanico, come ideale esclusivamente politico. Ecco allora che secondo la lettura agostiniana di Ap 21,1-2 la Gerusalemme Celeste scenderà dal cielo sulla terra solo al termine della storia. L’ideale cristiano di Agostino è al di fuori dello spazio e del tempo, non si secolarizza e, di conseguenza, neppure si territorializza in un progetto immanente.

Nel XII secolo Gioacchino da Fiore pensa invece che il terzo *status*, come tempo penultimo, ossia, benché in vista della fine, ancora interno all’economia di quella storia che vede il succedersi delle tre età del Padre, del Figlio e dello Spirito, debba affrontare l'*experimentum mundi* della territorializzazione dell’ideale cristiano, inteso nei termini di un’estensione dell’utopia monastica all’intera *societas christiana*. Ecco che le *figurae* gioachimite, di cui altrove abbiamo analizzato la traducibilità sul piano *musicale*², qui mostrano la loro leggibilità nella prospettiva dell’architettura.

È in questa prospettiva che ci accingiamo a interpretare la tavola XII del *Liber Figurarum* – la prodigiosa raccolta di immagini (*figurae*) tratte dalle opere di Gioacchino, probabilmente collazionate dai suoi allievi, e pervenuteci in soli tre codici miniati³ – raffigurante

In Christian culture, the goal of all goals is the *éschaton*, the end understood as the fulfillment of history. Here the ‘good’ pronounced by the Almighty in the Genesis creation narrative evolves into the ‘very good’ of the Apocalypse. The final course of history does not merely entail the *return* to Eden envisioned in the *nostalgic* mythologies of the golden age¹, but rather an expansion, the fulfilment of a ‘project’ anticipated in the Christian ‘forms of life’ and perfected through the *experimentum mundi*, albeit without ever losing sight of the end. Unlike cyclic views of time, which generally envisage destruction and a *tabula rasa* to rationalise the absoluteness of a new worldly beginning, history oriented by the Christian *éschaton* is a decisive and constructive act, which envisions its own symbolic architecture. This is undoubtedly intertwined with the tangible architecture of churches, monasteries and cathedrals, with which it shares the fundamental eschatological concept of the *civitas Dei*.

In the Middle Ages, Christianity developed its own ‘ideal city’, a counterpart to that *utopia* which, conceived in Plato’s Greek *pólis*, unsurprisingly resurfaced on the secular and immanent horizon only at the beginning of the modern age. This is the *figure* of the *Heavenly Jerusalem*. In *De civitate Dei*, Augustine formulated the theory of two cities: the city of men and the city of God. While the latter is transcendent, the former is immanent. The *civitas hominum* represents political authority, a concept clearly delineated in the Gospel as standing in contrast to the political theology of the ancient empire, which projected imperial dignity onto a divine plane: the City of men pertains to Caesar, while the city of God pertains to God. However, in the course of history the two cities intersect and blend. Augustine, against the millenarian movements of his time, maintains that a tangible, historical realisation of the City of God is not possible. The *civitas Dei* will

la *Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum*⁴, ossia come *utopia messianica* che combina in modo assolutamente originale le due categorie dell'*escatologia* e dell'*utopia* messe in relazione dialettica da Martin Buber nelle pagine di *Sentieri in utopia*:

La visione del giusto nella Rivelazione si compie nell’immagine di un *tempo* perfetto, come *escatologia messianica*, la visione del giusto nell’idea si compie nell’immagine di uno *spazio* perfetto, come *utopia*. La prima, per la sua stessa essenza, si porta al di là del dominio sociale, rasentando l’essere della creatura, fino all’ordine cosmico, la seconda si limita essenzialmente ad abitare la sfera sociale, anche se talvolta include nella sua immagine una mutazione interiore dell’uomo. L'*escatologia* significa un perfezionamento della creazione, l'*utopia* uno spiegamento delle possibilità di un ordine “giusto”, latente nella vita in comune degli uomini.⁵

Ecco allora che, per Buber, l’escatologia spinge l’utopia verso i suoi limiti storici: la prospettiva escatologica potenzia al massimo le capacità critiche dell’utopia, forzando l’orizzonte utopico ad andare oltre il condizionamento sociale della sua epoca. Del resto, l’utopia implica una pulsione verso l'*altrove* dello spazio che è, insieme, un’uscita dalla determinazione del *proprio* tempo. Le principali “utopie” moderne, la *Nuova Atlantide* (1627) di Francesco Bacone, l'*Utopia* (1516) di Tommaso Moro e la *Città del Sole* (1602) di Tommaso Campanella, sono opere scritte da *reclusi*. Bacone scrive la *New Atlantis* dopo la condanna per peculato, l’incarcerazione e il ritiro a vita privata a Gorhambury; Moro redige l'*Utopia* prima del suo conflitto con Enrico VIII, ma, com’è noto, finisce la sua vita incarcerato e sul patibolo; Campanella compone la *Città del Sole* in carcere, nel quadro di un’esistenza segnata da ventisette anni di prigionia, torture e processi. Se dovessimo poi dare uno sguardo anche all’archetipo platonico del genere, molto plausibilmente la stesura del frammento del *Crizia*, che Platone fa seguire al *Timeo*, viene collocata dagli studiosi del pensiero antico senza dubbio dopo il fallimento dei viaggi del filosofo a Siracusa e, quindi, dopo l’esperienza del carcere lì patita dall’autore dei *Dialoghi*. La spazialità del genere utopico proietta le condizioni di clausura dei suoi autori nell'*isolamento* topico e geografico del luogo dell’immaginazione, nell'*isola* in cui spesso la costruzione utopica si situa. Inoltre, il *luogo perfetto* di *utopia* si distingue, appunto, per la *completa rimozione dell’elemento storico e temporale*. L’utopia è *spazio assoluto, fuori dal tempo, prima o dopo la storia*. Essa realizza, quindi, anche sul piano dell’immaginazione politica e sociale, la perfetta *soppressione del tempo nello spazio*.

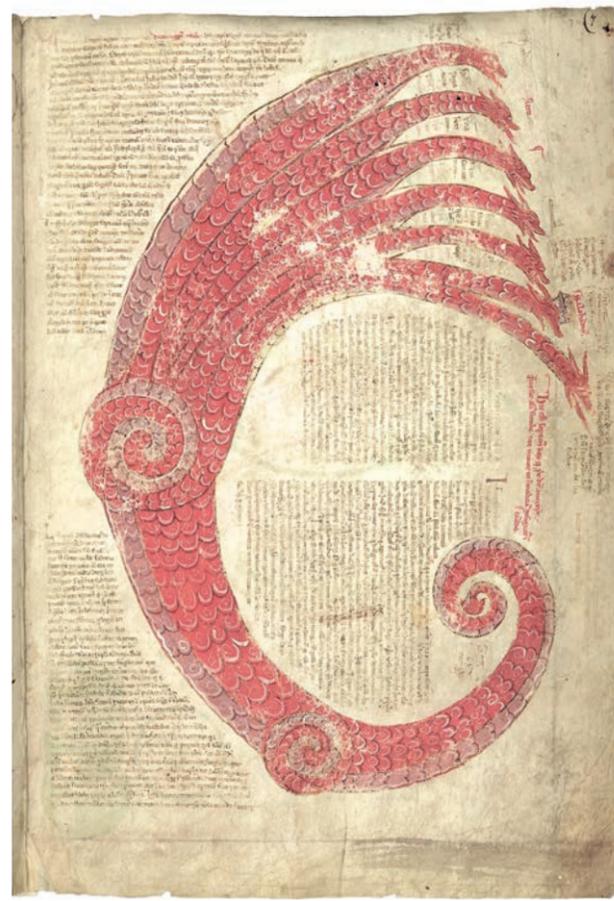
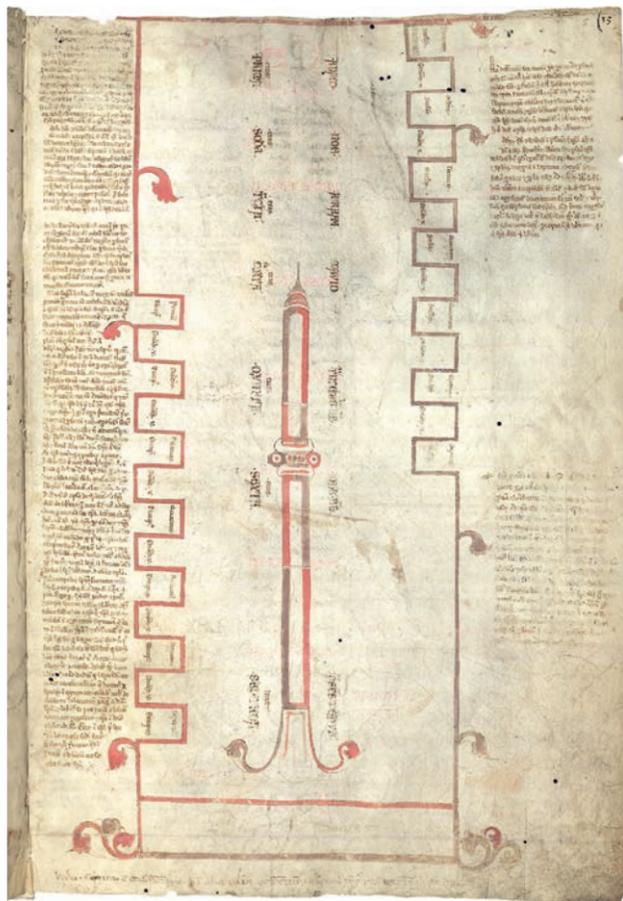
In questo senso l’utopia prevede un’architettura sociale e quindi, a suo modo, una forma ideologicamente “statica” di progetto, mentre il millenarismo non può strutturalmente arrestarsi alla fissità di un “quadro architettonico” – al modello *senza*

only be established at the end of time, that is, in transcendence and beyond the course of history. This lays the foundation for the central premise of Christian philosophy of history, enabling a certain harmony between the Church of Rome and the imperial idea, now redefined solely as a political ideal through the Holy Roman German Empire. Therefore, according to the Augustinian interpretation of Re 21,1-2, the New Jerusalem will descend from heaven to earth only at the end of history. Augustine’s Christian ideal is situated beyond the constraints of space and time; it is not secularised and, consequently, not bound within the confines of an immanent project.

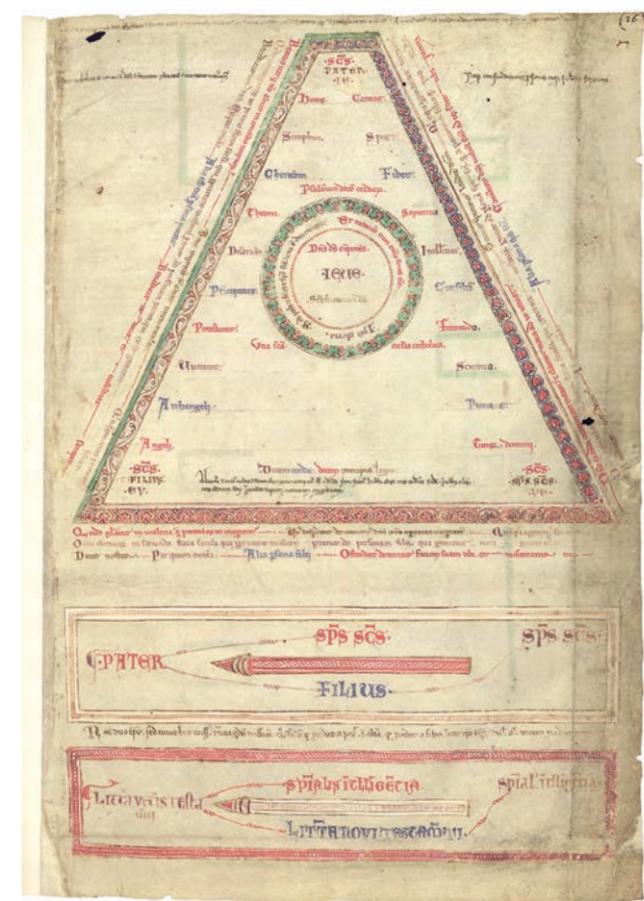
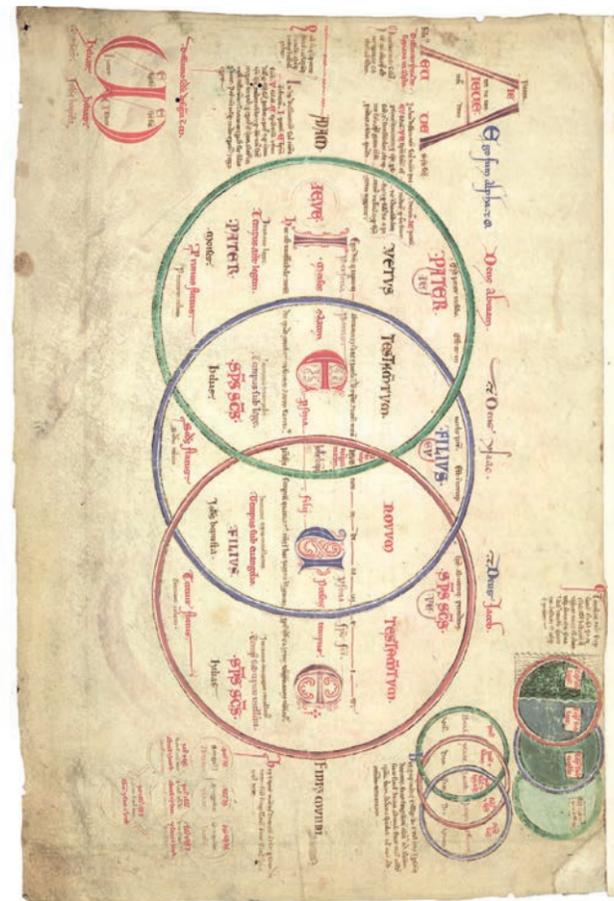
Conversely, in the 12th century Joachim of Fiore argued that the third *status*, in its being penultimate time – meaning a time still within the framework of the historical process involving the succession of the three ages of the Father, of the Son and of the Spirit, albeit encompassing the end – should engage in the *experimentum mundi*, involving the territorialisation of the Christian ideal. This is understood as an expansion of the monastic utopia to encompass the entire *societas christiana*. Joachim of Fiore’s *figurae*, which we analysed elsewhere on a musical level², can now be interpreted from an architectural perspective in this context.

It is from this angle that we will delve into the interpretation of plate XII of the *Liber Figurarum*. The extraordinary collection of images (*figurae*) contained in Joachim’s works and probably collated by his students, has come down to us in only three illuminated manuscripts³. The plate depicts the *Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum*⁴ as a *messianic utopia* that combines in a highly original way the two categories of *eschatology* and *utopia*, whose dialectical relationship is underscored in Martin Buber’s *Paths in Utopia*: The vision of rightness in Revelation is realized in the picture of a perfect time – as messianic eschatology; the vision of rightness in the Ideal is realized in the picture of a perfect space – as Utopia. The first necessarily goes beyond the social and borders on the creational, the cosmic; the second necessarily remains bounded by the circumference of society, even if the picture it presents sometimes implies an inner transformation of man. Eschatology means perfection of creation; Utopia the unfolding of the possibilities, latent in mankind’s communal life, of a ‘right’ order.⁵

For Buber, eschatology pushes utopia towards its historical limits: the eschatological perspective maximises the critical abilities of utopia, forcing the utopian horizon to go beyond the social



Gioacchino da Fiore, *Liber Figurarum*, Oxford, Corpus Christi College, ms. 255A, fol. 5r, 7r. Courtesy Centro Internazionale di Studi Gioachimiti.



Gioacchino da Fiore, *Liber Figurarum*, Oxford, Corpus Christi College, ms. 255A, fol. 7v, 8r. Courtesy Centro Internazionale di Studi Gioachimiti.

tempo della “città ideale” degli utopisti –, ma è plasticità, fluidificazione delle resistenze della storia in un imminente *altrimenti*, dinamica inesauribile del progetto nel suo stesso farsi. Di conseguenza, nell’utopia si può scorgere la prevalenza dell’elemento razionalistico-contemplativo e calcolante, mentre nell’escatologia millenaristica la componente negativa spinge a una più diretta connessione con la sfera pratica dell’agire. La separazione dei due elementi porta a quell’inevitabile *raffreddamento* dell’utopia,

Andrea Tagliapietra

70

Vesper|Eden Project

conditioning of its era. Moreover, utopia implies a yearning for a *different space* and simultaneously a distancing from the constraints of *one’s own time*. The foremost modern ‘utopias’, Francis Bacon’s *New Atlantis* (1627), Thomas More’s *Utopia* (1516) and Tommaso Campanella’s *Civitas Solis* (1602), were all written by *recluses*. Bacon wrote the *New Atlantis* after his conviction for embezzlement, leading to incarceration and ultimately to retirement to a quiet life in Gorhambury. More wrote *Utopia* prior to his falling out with Henry VIII, yet he ultimately suffered imprisonment and ended his life on the gallows. Campanella composed *Civitas Solis* in captivity, enduring 27 years of imprisonment, torture, and trials throughout his life. Scholars of ancient philosophy have pointed out how the Platonic archetype of the genre, the fragment *Critias* which Plato drafted after the *Timaeus*, was written following the philosopher’s doomed journeys to Syracuse; therefore, after the imprisonment suffered there by the author of the *Dialogues*. The spatiality of the utopian genre casts the reclusive conditions of its authors into the topical and geographical *isolation* of the site of imagination, the *island* on which the construct of utopia is often situated. Furthermore, the *perfect place of utopia* is characterised precisely by the *complete removal of historical and temporal elements*. Utopia is *absolute space, outside of time, before or after history*. It therefore achieves the complete *suppression of time in space* including on the level of political and social imagination.

In this sense, utopia implicates a social architecture and consequently a type of ideologically ‘static’ project. Millenarianism, on the other hand, cannot structurally stop at the fixity of an ‘architectural framework’ – the utopians *timeless* ‘ideal city’ model – but embodies plasticity, fluidification of the resistances of history in an imminent *otherwise*, the inexhaustible dynamic of the project in its very making. If in utopia we observe the prevalence of the rationalistic-contemplative and calculating element, in millenarian eschatology the negative component originates a more direct connection with the practical sphere of action. The separation of the two elements leads to that inevitable *cooling down* of utopia, to quote Bloch⁶, the political consequences of which are the focus of the concluding section of this essay. Joachim’s project instead points towards quite an opposite direction.

In Joachim’s system, the utopian element constitutes the model for the institutions and their intrinsic development, and merges with a notion of a radical caesura (the end of a world and the beginning of another world) that pertains to the most genuine messianic-apocalyptic tradition. Before ascending to the papal throne with the name of Benedict XVI, Joseph Ratzinger⁷ criticised from his conservative standpoint Joachimite interpretations as the ultimate consequence of the intersection between *monastic utopia* and *millenarian eschatology*. In the Joachimite description of the Age of the Spirit, the interplay of utopia and

per dirla con Bloch⁶, sulle cui conseguenze politiche si soffermano le conclusioni di questo saggio, dal momento che il progetto di Gioacchino indica invece una direzione ostinatamente contraria.

Nel sistema gioachimita, l’elemento utopico, che costituisce il modello delle istituzioni e la natura del loro sviluppo intrinseco, si fonde con l’idea di una cesura radicale (la fine di un mondo e l’inizio di un altro mondo), che appartiene alla più genuina tradizione messianico-apocalittica. Joseph Ratzinger⁷, quando non era ancora salito al soglio pontificio con il nome di Benedetto XVI, ha potuto definire criticamente il gioachimismo, dal suo punto di vista conservatore, come il frutto maturo dell’incrocio fra l’*utopia monastica* e l’*escatologia millenaristica*. Nella descrizione gioachimita dell’età dello Spirito

Saggi|Essays

71

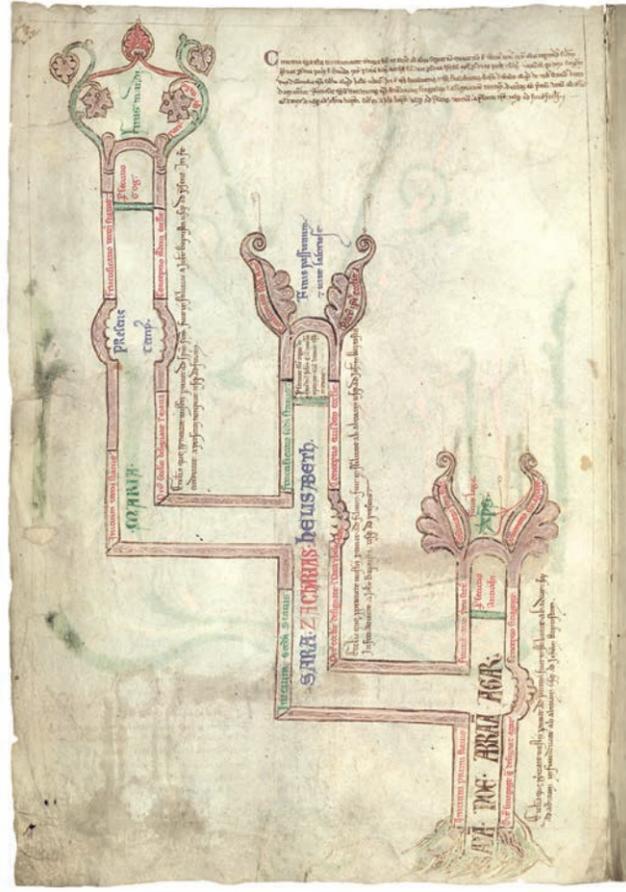
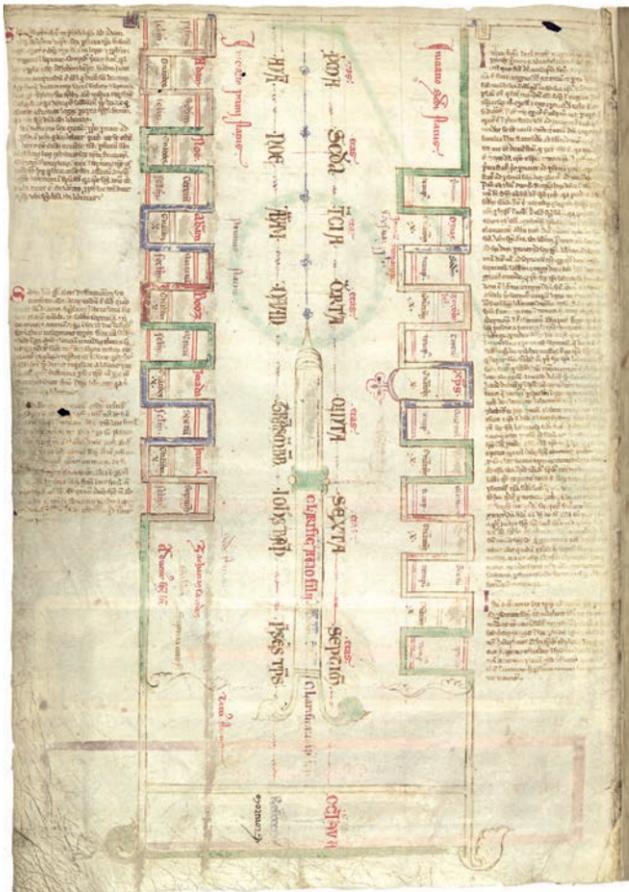
Vesper|Progetto Eden

messianism is perceived as a tension between the religious ideal of a universal monasticism – with the confessional corollary of the conversion of the Jews and the reunion of the Latin and the Greek Orthodox churches – and the extension to all men of that *intelligentia spiritualis* which, freeing them from the oppression of the letter and the dictates of the ecclesiastical magisterium as well as those of political power, makes historical and social institutions superfluous, emptying them from within.

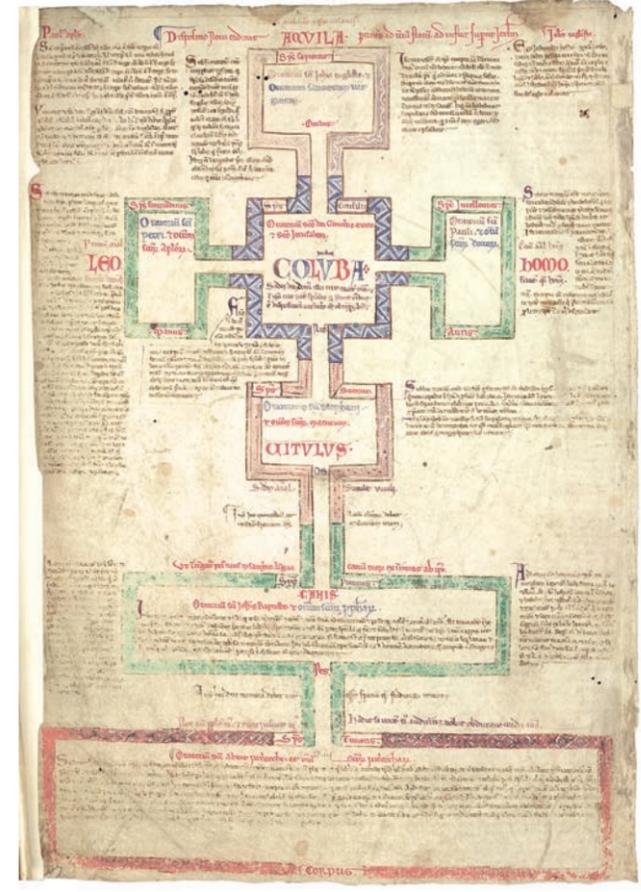
The utopian-institutional element of the Joachimite millennial kingdom clearly manifests itself in the *figura* of the *Dispositio novi ordinis*. As Ferdinand Seibt aptly explained it, within the history of utopias it represents a sort of medieval ‘bridge’ linking Plato to Thomas More⁸. Let us describe it briefly. It depicts a Greek cross structure, with a quadrangular body and T-shaped arms, on top of two rectangles, one smaller and one larger. The overall shape mimics that of a monstrance, with the two rectangles as a base, and with the cross rising above. Each arm of the cross, aligned with the horizontal line of the T-shape, has just as many

rectangles measuring about one-third the size of the smaller rectangle at the base. The seamless connection of the two rectangles and the body of the cross creates an unbroken contour. The image is empty and allows us to see, in the stylized form of the monstrance, the design of a ‘planimetric plan’, inspired by the apocalyptic description of the Heavenly Jerusalem (Re 21,10-27). Within the framework of Joachim’s system, it aims to symbolise the architectural project of an ideal monastery, built to house the ‘new order’ which, as the text of the miniature states, will live there ‘in the third age, modelled after the Heavenly Jerusalem (*ad tertium statum ad instar superne Jerusalem*)’.

If contemporary visionary monastic literature such as Hildegard of Bingen’s *Scivias* or Herrad of Hohenburg’s⁹ eschatological-encyclopedic work *Hortus deliciarum* clearly equated the ‘physical’ horizon of the royal monastery with the ‘transcendent’ horizon of the Heavenly Jerusalem, Joachim goes further: the ‘ideal monastery’ of the *Dispositio* is no longer a place of desire and anticipation for a celestial Holy City, but is itself a duplicate of



Gioacchino da Fiore, *Liber Figurarum*, Oxford, Corpus Christi College, ms. 255A, fol. 8v, 12r. Courtesy Centro Internazionale di Studi Gioachimiti.



Gioacchino da Fiore, *Liber Figurarum*, Oxford, Corpus Christi College, ms. 255A, fol. 16v, 17r. Courtesy Centro Internazionale di Studi Gioachimiti.

il gioco fra l'utopia e il messianismo si avverte come tensione fra l'ideale religioso di una monacazione universale – con il corollario confessionale della conversione degli ebrei e della riunificazione della Chiesa latina con quella greco-ortodossa – e l'estensione a tutti gli uomini di quell'*intelligentia spiritualis* che, liberandoli dalla schiavitù della lettera e dalle disposizioni del magistero ecclesiastico come da quelle del potere politico, rende superflue le istituzioni storiche e sociali, svuotandole dall'interno.

Ora, l'elemento utopico-istituzionale del regno millenario gioachimita si manifesta nitidamente nella *figura* della *Dispositio novi ordinis*, per cui sembra particolarmente efficace quanto scriveva Ferdinand Seibt, ovvero che essa rappresenta, nell'ambito della storia delle utopie, una sorta di “ponte” medioevale che collega Platone a Tommaso Moro⁸. Ricordiamone brevemente la descrizione. Essa raffigura il disegno di una croce greca, con il corpo quadrangolare e le braccia a forma di T, che sovrasta due rettangoli

vuoti, uno più piccolo e uno più grande. Il profilo della figura traccia la sagoma di un ostensorio con i due rettangoli, posti l'uno sull'altro, come base, e con la croce che si staglia in alto, avendo in ciascuna delle braccia, in corrispondenza del tratto orizzontale della T, altrettanti rettangoli di più piccole dimensioni (circa un terzo del rettangolo minore). I due rettangoli e il corpo della croce sono collegati fra loro di modo che il profilo della figura si unifichi senza soluzione di continuità. L'immagine è dunque vuota e permette di scorgere, nella forma stilizzata dell'ostensorio, il disegno di una “pianta planimetrica”, ispirata alla descrizione apocalittica della Gerusalemme Celeste (Ap 21,10-27), ma che, nel quadro del sistema gioachimita, intende rappresentare il progetto architettonico di un monastero ideale, costruito per ospitare il “nuovo ordine” che, come recita il testo

the Holy City, which descends from heaven and establishes itself in the earthly dimension of history.

Let us then reread this *Liber Figurarum* figure as if it were the plan of a building that contains the disciplinary layout of a religious community. The Greek cross, with its square body and the four rectangles of its T-shaped arms, depicts five monastic oratories, or houses of prayers. In the middle square with a contour painted in turquoise, corresponding to the body of the cross, the *pater spiritualis* and the Dove (*columba*) symbolising the Holy Spirit dominate. It is dedicated to Saint Mary Mother of God.

In the four rectangular oratories of the arms of the cross – two green alternating with two golden yellow – are the four monastic orders that are traced back to the symbolism of the famous tetramorph of Ezekiel's 'chariot' (Ez 1,10), echoed in the 'four living creatures' of the Apocalypse (Re 4,7). Through this

connection, it has come to represent, in Christian iconographic tradition, the four evangelists. Thus, there is the Eagle (*Aquila*) for the oratory of Saint John the Evangelist, in the upper arm of the cross, corresponding to the south; the Calf (*Vitulus*) for the oratory of Saint Stephen, in the lower arm of the cross, facing north; the Lion (*Leo*) for the oratory of Saint Peter, in the right arm of the cross, pointing to the east; and the Man (*Homo*) for the oratory of Saint Paul, in the arm of the cross that extends towards the west.

At a distance of three stages – approximately four and a half kilometres (1,480 × 3 metres equals 4,440 metres) – from these five oratories of the cross, following, so to speak, the central axis of the ostensorio, we find the sixth oratory, represented by the smaller rectangle bordered in green, which Joachim dedicates to John the Baptist and marks with the symbol of the dog (*Canis*). Here, according to the principles of communal life, priests and clerics

find refuge. Finally, at another two stages – approximately three kilometres (1,480 × 2 metres equals 2,960 metres) – away from the main body of the monastery, in the seventh oratory corresponding to the larger rectangle at the base of the ostensorio, there live the married couples with their children. This last rectangle is painted in a fiery red colour – the same shade used to represent the Holy Spirit in the plate depicting the three Trinitarian circles – and is placed under the sign of the body (*Corpus*) and the sheep (*Ovis*). It is dedicated to Abraham and all the other patriarchs who were shepherds. We can only briefly mention the importance that vegetal and animal metaphors hold in Joachimite texts, so it is not surprising that distinctions of roles for monks and laypeople during the Third Age are conveyed through animals. The movement of history itself is indicated by the expression *vivens ordo*¹⁰.

Other features of the drawing, such as the contouring of the geometric shapes with a double continuous line and the single opening corresponding to the oratory of the married couples, suggest that Joachim envisioned the monastery as surrounded by walls

or, in any case, severely limited in its interactions with the world. This progression aimed to protect the oratories with higher functions from political-social interferences and the 'noise of the world', particularly the contemplative oratory of Saint John the Evangelist where the work of *intelligentia spiritualis* was fulfilled. The Abbot of Joachim of Fiore does not provide any information about the expected population in the settlement in the caption to the illustration. However, based on the approximate measurements provided in the drawing, one must assume a distance of about seven kilometres between the oratory of the laity and the central block of the *monasterium*, namely the five *oratoria* of the cross.

Overall, the *Dispositio* describes the establishment of a true urban-monastic community spread over an area of several square miles. It envisions additional buildings for the accommodation of visitors, the itinerant poor, and pilgrims, as well as an expanse of cultivable land adjacent to the buildings for agricultural activities that cannot be conducted within the monastery's boundaries. The core of the complex, namely the five buildings of the ostensorio

della miniatura, vi avrà dimora “nel terzo *status*, su modello della Gerusalemme Celeste (*ad tertium statum ad instar superne Jerusalem*)”.

Se la contemporanea letteratura monastica di tipo visionario, come lo *Scivias* di Ildegarda di Bingen o come lo stesso progetto escatologico-enciclopedico dell’*Hortus deliciarum* di Herrad di Hohenburg⁹, equiparava chiaramente l’orizzonte “fisico” del monastero reale all’orizzonte “trascendente” della Gerusalemme Celeste, Gioacchino seppe andare oltre, in quanto il “monastero ideale” della *Dispositio* non è più un luogo di desiderio e di attesa per una Città Santa extra terrena, ma è, esso stesso, un duplicato della Città Santa, che discende dal cielo radicandosi nella dimensione terrena della storia.

Rileggiamo allora la tavola del *Liber Figurarum* come se fosse la pianta di un edificio che racchiude la disposizione disciplinare di una comunità religiosa. La croce greca, con il suo corpo quadrato e i quattro rettangoli delle sue braccia a T, raffigura cinque oratori monastici. In quello centrale, corrispondente al corpo della croce, di forma quadrata e dal perimetro dipinto di turchese, troneggia il *pater spiritualis* e il simbolo della *columba* dello Spirito Santo. Esso è dedicato a Santa Maria Madre di Dio.

Nei quattro oratori rettangolari delle braccia della croce – due verdi e due giallo-oro, in alternanza – risiedono i quattro ordini monastici che vengono ricondotti al simbolismo del celebre tetramorfo del “carro di Ezechiele” (Ez 1,10), ripreso nei “quattro viventi” dell’*Apocalisse* (Ap 4,7) e, per questa via, passato a raffigurare, nella tradizione iconografica cristiana, i quattro evangelisti. Abbiamo così l’aquila (*aquila*), per l’oratorio di San Giovanni Evangelista, nel braccio in alto della croce, che corrisponde al meridione; il vitello (*vitulus*), per l’oratorio di Santo Stefano, nel braccio inferiore della croce, che guarda a settentrione; il leone (*leo*), per l’oratorio di San Pietro, nel braccio destro della croce, che volge a oriente; e la figura d’uomo (*homo*), per l’oratorio di San Paolo, nel braccio della croce che si protende verso l’occidente.

A tre stadi di distanza – pari a circa quattro chilometri e mezzo (1.480 per 3 metri equivale a 4.440 metri) – da questi cinque oratori della croce, seguendo, per così dire, l’asse centrale dell’ostensorio, abbiamo il sesto oratorio, raffigurato dal rettangolo minore bordato di verde, che Gioacchino dedica a Giovanni Battista e contrassegna con il simbolo del cane (*canis*). Qui vi trovano asilo, secondo i principi della vita comune, sacerdoti e chierici. Infine, ad altri due stadi – pari a circa tre chilometri (1.480 per 2 metri equivale a 2.960 metri) – di distanza dal corpo principale del monastero, nel settimo oratorio, corrispondente al rettangolo più grande e alla base dell’ostensorio, vivono i coniugati con i loro figli. Quest’ultimo rettangolo è dipinto in uno splendido color rosso-fuoco – la stessa tinta che nella tavola dei tre cerchi trinitari contrassegnava quello dello Spirito Santo – ed è posto sotto l’insegna del corpo (*corpus*) e della pecora (*ovis*). Esso è dedicato ad Abramo e a tutti gli altri patriarchi che furono dei pastori. Possiamo solo accennare all’importanza che nei testi gioachimiti rivestono le metafore

cross, are in fact five distinct monasteries: four dedicated to the specific tasks of administration, study, contemplation, and labor, and the fifth, dedicated to Saint Peter, serving as an infirmary.

The Joachimite architectural diagram of the *Dispositio* represents a genuine educational programme, where the physical and social conditions and organisational elements of the system are designed to influence and shape the conduct, attitudes, values, and lifestyle of the people inhabiting it. Undoubtedly, this is a clear way in which the Christian ideal of the Heavenly Jerusalem becomes territorialised, envisioning an ‘ideal city’ that combines the design of the utopian city with that of a monastery, or a network of monasteries, where the old *ordines* of medieval society can coexist, albeit in a radically altered perspective.

Studying the work of Joachim of Fiore and his conception of the *tertium status*, we are confronted with a different solution to the medieval problem of political theology, and thus, another potential entry point into modernity. A different modernity, if you will; one in which the process of overcoming political theology would

not have been solved by transferring, and thereby masking, its mechanism within the legitimisation apparatus of the secularised modern state, but rather by dissipating its tension from within the Church itself. In other words, by defusing its mechanism through a deviation from the very structure of political theology and the forms of its concrete impact on the historical, cultural, and social horizon of the Middle Ages. The subject is effectively summarised by Giorgio Agamben in his work *The Kingdom and the Glory*:

One of the theses that we shall try to demonstrate is that two broadly speaking political paradigms, antinomial but functionally related to one another, derive from Christian theology: political theology, which founds the transcendence of sovereign power on the single God, and economic theology, which replaces this transcendence with the idea of an *oikonomia*, conceived as an immanent ordering – domestic and not political in a strict sense – of both divine and human life. Political philosophy and the modern theory of sovereignty derive from the first paradigm; modern biopolitics up to the current triumph

vegetali e animali, per cui non sorprende che ad animali siano condotte le distinzioni di ruolo dei monaci e dei laici durante il terzo stato e lo stesso movimento della storia viene indicato con l’espressione di *vivens ordo*¹⁰.

Altre caratteristiche del disegno, come la perimetrazione della figura con una doppia linea continua e l’unica apertura in corrispondenza dell’oratorio dei coniugati, fanno ritenere che Gioacchino immaginasse il monastero circondato da mura o, comunque, limitato e regolamentato nei suoi contatti con il mondo, secondo una progressione che mirava a proteggere dalle interferenze politico-sociali e dal “rumore del mondo” gli oratori con le mansioni più elevate, come quello dei contemplativi di San Giovanni Evangelista in cui si portava a compimento l’opera dell’*intelligentia spiritualis*. L’Abate da Fiore non offre, nella didascalia della tavola, alcun dato sulla popolazione prevista nell’insediamento, tuttavia, basandoci sulle misure approssimative che vengono fornite dal disegno, si deve supporre una distanza di circa sette chilometri fra l’oratorio dei laici e il blocco centrale del *monasterium*, ovvero i cinque *oratoria* della croce.

Nel complesso, quindi, la *Dispositio* descrive l’insediamento di una vera e propria comunità urbano-monastica distribuita su una superficie di parecchie miglia quadrate, in cui erano previste delle costruzioni accessorie, destinate al ricovero dei visitatori, dei poveri in viaggio e dei pellegrini, nonché un’estensione di territorio coltivabile adiacente agli edifici in cui si sarebbero svolte le attività agricole non praticabili all’interno dei confini del monastero. Il nucleo del complesso, ovvero i cinque edifici della croce dell’ostensorio, costituiscono, in realtà, cinque distinti monasteri, ciascuno dedito a un singolo compito di amministrazione, studio, contemplazione e lavoro, mentre il quinto, quello di San Pietro, svolge funzioni di infermeria.

Il diagramma architettonico gioachimita della *Dispositio* rappresenta un vero e proprio programma formativo, in cui le condizioni fisiche e sociali e gli elementi organizzativi del sistema hanno lo scopo di influenzare e modellare la condotta e le attitudini, i valori e i modi di vita, delle persone che vi abitano. È senza dubbio un modo evidente con cui l’ideale cristiano della Gerusalemme Celeste si territorializza, immaginando una “città ideale” che fonde in un unico progetto urbanistico il disegno della città utopica e quello di un monastero o una rete di monasteri, in cui possano convivere, in una prospettiva tuttavia radicalmente trasformata, i vecchi *ordines* della società medievale.

Studiando l’opera di Gioacchino da Fiore e la sua concezione del *tertium status* ci troviamo di fronte a una diversa soluzione del nodo medievale della teologia politica e, quindi, di un altro possibile accesso alla modernità. Vuoi anche di una modernità diversa,

of economy and government over every other aspect of social life derive from the second paradigm.¹¹

The economic theology, which is, in fact, the cardinal theology of the Joachimite system, finds its most direct expression in the articulation of the three Trinitarian persons, unity along with differentiation. If political theology has as its main axis the relationship of representation, in the *dyad* that connects the persons of the Father and the Son in a relation immediately linked to the hereditary transmission of power, property (as well as debts), and succession/substitution, particularly evident in the feudal mechanism but also central to the modern capitalist system of private property and public and private debt, economic theology thematises the relationship of *multiplicity*. This is because the third person, the Spirit, is not actually a ‘person’; it is impersonal, it is *shared*.

Thus, the emergence of the communitarian paradigm of shared governance, in contrast to that of sovereignty, can be observed where Joachim outlines the organisational features of the communitarian life of the third age, as in the plate of the *Liber Figurarum* that we have just examined. It bears noting that the Latin term *dispositio* is the most common translation – the other being *dispensatio* – of the Greek term *oikonomia*, especially in the context we have discussed. In this plate, as in the early *Tractatus in expositionem Vite et Regule beati Benedicti*¹² and in various passages of Joachim of Fiore’s

major works, the ideals of poverty and *spiritual life* intersect in his yet vague project of a *vita communis*. When it emerges as a recovery of Benedict’s ‘waking dream’ it cannot help but allude simultaneously to the *vita apostolorum*, – the way of life of early Christianity – to the *vita angelica* of hermits and mystics, but above all, to the life of a *novus ordo* that will be historically affirmed by Francis and the Franciscan order. In particular, by the Franciscan doctrine of *usus pauper* advocated by such Spiritual Franciscans as Petrus Iohannis Olivi, meaning living according to rules that develop in opposition to the norms of the law and outside of legality. It is that *highest poverty* which, the subject of historical controversy between the Spirituals and Conventuals in the Franciscan order during the second half of the 13th century, reappears today, as noted by Agamben, ‘with its use of things, is the form-of-life that begins when all the West’s forms of life have reached their historical consummation’¹³. A form-of-life that does not need the power mechanism of sovereignty derived from political theology. Instead, it anarchically liberates the singularities of each individual in the reciprocity of what is communal. In this regard, Ernst Bloch had coined the apt expression ‘mystical democracy’, in which: ‘a society of free spirits, of spirituals, of brothers in the pure spirit, a society full of spirit and free from domination would come to be. In this “mystical democracy” the real was made utopian, with a religious shell, but also with an enormous background that alarmed all mankind’¹⁴.

in cui il processo di superamento della teologia politica non si sarebbe risolto trasferendone e, dunque, mascherandone la macchina dentro ai congegni di legittimazione dello stato moderno secolarizzato, ma sciogliendone la tensione, piuttosto, dall'interno, nell'ambito della Chiesa stessa. Vale a dire disinnescandone il dispositivo mediante uno scarto rispetto alla struttura medesima della teologia politica e alle forme della sua presa concreta sull'attualità dell'orizzonte storico, culturale e sociale del Medioevo. La questione appare ben schematizzata da Agamben nelle pagine di *Il regno e la gloria*:

dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici in senso lato, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale.¹¹

La teologia economica, che di fatto è la teologia cardinale del sistema gioachimita, trova la sua espressione più diretta nel pensare l'articolazione delle tre persone trinitarie, l'unità insieme alla differenziazione. Se la teologia politica ha il suo asse portante nel rapporto di rappresentazione, nel *due* che collega le persone del Padre e del Figlio in una relazione che si connette immediatamente con la trasmissione ereditaria del potere, della proprietà (nonché dei debiti) e la successione/sostituzione, particolarmente evidente nel meccanismo feudale, ma al centro anche del moderno sistema capitalistico della proprietà privata e del debito pubblico e privato, la teologia economica tematizza la relazione di *molteplicità*, perché la terza persona, lo Spirito, non è in realtà una "persona", è impersonale, è *comune*.

Così l'affermarsi del paradigma comunitario del governo di tutti in antitesi a quello della sovranità si può cogliere là dove Gioacchino delinea i tratti organizzativi della vita comune del terzo stato, come nella tavola del *Liber Figurarum* che abbiamo appena esaminato, dove possiamo appena ricordare che il termine latino *dispositio* è la traduzione più frequente – l'altra è *dispensatio* – del greco *oikonomia*. In questa tavola, come nel giovanile *Tractatus in expositionem Vite et Regule beati Benedicti*¹² e in vari brani delle opere maggiori di Gioacchino, gli ideali di povertà e di *vita spiritualis* si incontrano nel progetto, appena abbozzato, di una *vita communis* che, nel momento in cui si afferma come ricupero del "sogno desto" di Benedetto, non può non alludere, al contempo, alla *vita apostolorum*, ovvero alla forma di vita del cristianesimo delle origini, alla *vita angelica* degli eremiti e dei mistici, ma soprattutto alla vita di un *novus ordo* che troverà risposta

In Joachim's view the several attempts to describe the *virī spirituales*, these figures seem to appear as the recipients of the messianic predicates of Christ himself, and in that becoming *unique* – developing, in this new context, the ancient etymology of *monachos*. As Ernst Benz reminds us, this term initially did not refer to the solitary hermit separated from communal life but, echoing notions that inevitably recall Kierkegaard and especially Stirner, it referred to the 'one', the 'unique' (*der Einzigartige*; in Syriac, the language of the early Eastern Christian communities and cenobitic monasticism, *ibidāyō*)¹⁵ thus evoking that scandalous notion for any metaphysical or theological-political immune system, ancient or modern: singularity. Joachim of Fiore envisions, therefore, a *community of free singularities*.

What this idea might become through the lens of art on the threshold of the early modern era is revealed, albeit without a strict adherence to Wilhelm Fraenger's hypothesis¹⁶, in the wonderful visual explosion of Hieronymus Bosch's *Garden of Earthly Delights*. Here, the Garden of the beginnings turns into the Millennial Kingdom of the end, restoring Edenic innocence and defusing the theological-political machine. It is worth quoting Agamben's observation in his book, that while the paradigm of the Kingdom,

with its economic-Trinitarian counterpart, has never ceased to exert a profound influence on the structures of both sacred and secular power throughout Western history, that of the Garden despite its constitutive political vocation (it was 'planted' in Eden for the happy habitation of humanity), has remained substantially alien to it. Even when, as has happened many times, groups of people have sought to draw from it the inspiration for a model of decisively heterodox community, the dominant strategy has always been vigilant to neutralize its political implications.¹⁷

Instead, the Joachimite conception of the *Dispositio* – a true *dialectical image* in a Benjaminian sense¹⁸ – represents the tight intertwining of the Garden and the Kingdom, far beyond Fraenger's fine historiographical reconstruction, which connected Bosch to the Brethren of the Free Spirit and, through them, along a rather elusive and challenging path (which nevertheless retains all its appeal) to the realm of Joachimism. An intertwining that is situated in the prehistory of utopia and perhaps significantly outside of it, if Massimo Cacciari, in an exchange with Paolo Prodi, is correct in suggesting an in-depth exploration of the modern split between prophecy and utopia. What makes utopia a unitary form

storica in Francesco e nell'ordine francescano. In particolare, nella dottrina francescana dell'uso sostenuta dai francescani spirituali, come Pietro di Giovanni Olivi, vale a dire su quel regolarsi senza regole che si sviluppa in antitesi alle norme della legge e fuori dal diritto. Si tratta di quell'*altissima povertà* che, oggetto della polemica storica fra spirituali e conventuali nell'ordine francescano durante la seconda metà del XIII secolo, si ripresenta oggi, quando, come nota Agamben, "col suo uso delle cose, è la forma-di-vita che comincia quando tutte le forme di vita dell'Occidente sono giunte alla loro consumazione storica"¹³. Una forma-di-vita che non ha bisogno del meccanismo di potere della sovranità derivato della teologia politica, ma libera anarchicamente le singolarità di ciascuno nella reciprocità di ciò che è comune. Ernst Bloch aveva coniato in proposito la felice espressione di *democrazia mistica*, in cui "si instaurerà, libera dal dominio, una società dello spirito libero, degli Spirituali, del Fratello dello Spirito puro, dello Spirito compiuto. In questa 'democrazia mistica' era utopizzata quella reale, entro un involucro religioso, ma anche con uno sfondo gigantesco, che mette in allarme l'uomo intero"¹⁴.

Nei ripetuti tentativi gioachimiti di tratteggiare la figura dei *virī spirituales*, questi sembrano delinearci come coloro che ricevono i predicati messianici di Cristo stesso, diventando *unici*, cioè sviluppando, in questo nuovo contesto, l'antica etimologia di *monachòs* che, come ricorda Ernst Benz, non significava all'inizio il solitario eremita, separato dalla vita comune, bensì, con echi che non possono non richiamare Kierkegaard ma soprattutto Stirner, l'"unico", il "singolo" (*der Einzigartige*; in siriano, lingua dell'antico cenobitismo mediorientale, *ibidāyō*)¹⁵ e, per questa via, evocando la nozione scandalosa per qualsiasi dispositivo immunitario metafisico e teologico-politico antico o moderno, di singolarità. Gioacchino prospetta, quindi, una *comunità di libere singolarità*.

Che cosa possa diventare quest'idea nello specchio dell'arte sulle soglie della primissima modernità ce l'ha mostrato, anche non seguendo alla lettera l'ipotesi di Wilhelm Fraenger¹⁶, la meravigliosa esplosione visiva del *Giardino delle delizie* di Hieronymus Bosch, là dove il Giardino dell'inizio diviene il Regno Millenario della fine, restaurando l'innocenza edenica e disinnescando la macchina teologico-politica. E qui è opportuna l'osservazione che Agamben consegnava al suo libro, ovvero che mentre il paradigma del Regno, con la sua controparte economico-trinitaria, non ha mai cessato di agire, influenzando profondamente le strutture del potere sacro e profano lungo tutta la storia dell'Occidente, quello del Giardino

malgrado la sua costitutiva vocazione politica (era stato "piantato" in Eden per la felice abitazione degli uomini), è rimasto sostanzialmente estraneo ad esso. Anche quando, com'è avvenuto più volte, gruppi di uomini hanno cercato di trarne l'ispirazione per un modello di comunità decisamente eterodossa, la strategia dominante ha vegliato ogni volta a neutralizzarne le implicazioni politiche.¹⁷

Invece, la concezione della *Dispositio* gioachimita – vera e propria *immagine dialettica* in senso benjaminiano¹⁸ – rappresenta l'intimo intreccio fra il Giardino e il Regno, ben al di là della tenue ricostruzione storiografica fraengeriana, che collegava Bosch ai Fratelli

is indeed 'its radical difference [...] in political, philosophical, and theological terms, from *prophecy*.' And he adds:

we will delve extensively into prophecy's fundamental messianic dimension and the intermingling with utopia that it can give rise to; right now, we can assert that modern utopia appears as a rational construct precisely in its questioning paradoxicality, and that it never presupposes a divine intrusion into history such as to lead to an absolute discontinuity.¹⁹

Therefore, 'identifying the beginning of utopia in Joachimism and the medieval chiliastic movements, as has consistently been done, seems to me entirely misleading'²⁰.

But the West, in the age of mature globalisation and total mobilisation, is *without utopia*, as Prodi and Cacciari wrote, because, following the epochal turn of the modern era and the triumph of capitalism, it has become itself the *utopia* of its waking dreams. There is no longer an *outside*, a *possible* festive break, a Saturday that compensates for the pain and sacrifice – the *labour* – of the six weekdays. According to Cacciari, therefore, the most successful utopia is, in its essence, that of Bacon's *New Atlantis* (1627), a technocratic dream in which the organisation of time notably does not include a Saturday or a Sunday, that is, no festive rest:

Reviewing the history of utopia, I believe it is easy to perceive that it is not some visionary fantasy or a decrepit philosophy

del Libero Spirito e, mediante questi, in un percorso quantomai lacunoso e accidentato (e che tuttavia mantiene tutto il suo fascino), all’alveo del gioachimismo. Un intreccio che allora si pone nella preistoria dell’utopia e forse, significativamente al di fuori di essa, se ha ragione Massimo Cacciari che, dialogando con Paolo Prodi, invitava ad approfondire la scissione moderna fra profezia e utopia. Ciò che rende l’utopia una forma unitaria è, infatti, “la sua differenza radicale [...], sotto l’aspetto sia politico che filosofico e teologico, dalla *profezia*”. E aggiunge: “sulla dimensione messianica fondamentale nella profezia e sulle commistioni con l’utopia cui essa può dare luogo torneremo a lungo – fin d’ora possiamo affermare che l’utopia moderna si presenta, invece, come costruzione razionale proprio nella sua indagante paradossalità, e che mai essa presuppone un irrompere divino nella storia, tale da determinare una discontinuità assoluta”¹⁹.

Allora, “iniziare l’utopia dal gioachimismo e dai movimenti chiliastici medievali, come quasi sempre è stato fatto, mi pare perciò del tutto fuorviante”²⁰.

Ma l’Occidente, nell’età della compiuta globalizzazione del pianeta e della mobilitazione totale, è *senza utopia*, come scrivevano Prodi e Cacciari, perché, conseguentemente alla svolta epocale del moderno e al trionfo del capitalismo, è divenuto esso stesso l’*utopia* che sognava a occhi aperti, perché non appare più un *fuori*, una discontinuità festiva *possibile*, un sabato che ponga risarcimento al dolore e al sacrificio – al *lavoro* – dei sei giorni feriali. Per questo nell’interpretazione di Cacciari l’utopia meglio riuscita, nella sua essenza, appare proprio quella abbozzata da Bacone nel sogno tecnocratico della *New Atlantis* (1627), nella quale organizzazione del tempo, non a caso, non è previsto né sabato, né domenica, ossia nessun riposo festivo:

ripercorrendo la storia dell’utopia credo sia facile avvertire come non si tratti di qualche fantasia visionaria o qualche decrepita filosofia della storia, teleologicamente impostata. L’utopia è un fattore determinante del *pensiero* che ha informato di sé l’attuale “vittorioso capitalismo”, così come, trasformandosi, o anzi capovolgendo il proprio segno, è fattore determinante delle forze reali che l’hanno combattuto o hanno creduto di combatterlo.²¹

È lecito il sospetto che in questa interpretazione possa essere letto *in actu exercito* quel processo di separazione e isolamento del Giardino dal Regno e di accantonamento onirico del primo che, attraverso la sua figura teologico-politica, Agamben riteneva responsabile della declinazione immunitaria assunta dalle strutture del potere nella storia politica dell’Occidente. Ecco allora l’isola di utopia coincidere, da un lato, con il globo

Andrea Tagliapietra 78

of history with a teleological framework. Utopia is a determining factor in thought that has informed the current ‘victorious capitalism’, just as, transforming itself or rather inverting its own sign, it is a determining factor of the real forces that have fought against it or believed they were fighting against it.²¹

There is a legitimate suspicion that in this interpretation, one might discern *in actu exercito* the process of separation and isolation of the Garden from the Kingdom, and the confining of the former to a oniric dimension; a process which, through its theological-political figure, Agamben considered responsible for the defensive attitude assumed by the structures of power in the political history of the West. In this view, the island of utopia coincides, on the one hand, with the fully illuminated globe (not to mention its ‘triumphant calamity’ prophesied by the Frankfurt prophets)²²; on the other hand, with that deserted island of the ‘great Amnesiac’ that Deleuze, in a text from the 1950s published posthumously, envisioned as immersed in a dreamlike context and evoking the *deterritorialised* figure of the beginning and the Garden:

Dreaming of islands – whether with joy or in fear, it doesn’t matter – is dreaming of pulling away, of being already separate, far from any continent, of being lost and alone – or it is dreaming of starting from scratch, recreating, beginning anew.²³

Vesper|Eden Project

Without the prophetic element – meaning not the ‘divine’ (as in Cacciari’s literal, conventional interpretation) but the concrete discontinuity of thinking differently *in time against one’s own time* – utopia ends in resignation to the cycle of capital and the uniformity of technical repetition. Alternatively, it marks an escape towards the fantastic realm of dreams. In contrast, Joachim da Fiore’s project reasserts the impossibility of conceiving a sense of utopia without the overpowering sabbatical force of rational and creative imagination. This force connects the Edenic beginning with the end, allowing us to dwell *together* in the end and even to make plans without feeling tired, bored, or defeated. In Joachim’s waking dream, utopia is not the tragic finality of catastrophe and of that disaster which, while continuing to end, leaves everything unchanged. Instead, it is a new beginning, not from the solitude of history’s castaways, but from a free *communitas*, a multitude at rest, a dwelling place, an authentic *eco-nomos*, and a still *possible dispositio*.

completamente rischiarato (per tacere della sua “trionfale sventura” annunciata dai profeti francofortesi²²), dall’altro con quell’isola deserta del “grande Amnesico” che Deleuze, in un testo degli anni Cinquanta, ma pubblicato solo dopo la sua morte, immaginava immersa in una cornice di sogno e che richiama la figura *destoricizzata* dell’inizio e del Giardino: “Sognare le isole, non importa se con angoscia o con gioia, significa sognare di separarsi, di essere già separati, lontano dai continenti, di essere soli e perduti – ovvero significa sognare di ripartire da zero, di ricreare, di ricominciare”²³.

L’utopia, privata dell’elemento profetico, ossia non del “divino” (come interpreta letteralmente e banalmente Cacciari), ma della discontinuità concreta del pensare altrimenti *nel tempo contro il proprio tempo*, conclude nella rassegna al ciclo del capitale e all’uniformità della ripetizione tecnica, oppure nell’evasione verso l’orizzonte fantastico del sogno. Il progetto di Gioacchino ripropone, invece, l’impossibilità di concepire un senso dell’utopia senza la prepotente forza sabbatica dell’immaginazione razionale e creatrice, che connette l’inizio edenico con la fine, ossia che ci permette di abitare *insieme* nella fine e finanche di farvi progetti, senza esserne stanchi, annoiati e neppure sconfitti. Per il sogno desto di Gioacchino l’utopia non è la tragica ultimità della catastrofe e di quel disastro che, continuando a finire, lascia tutto immutato, ma il rilancio di un nuovo inizio, non a partire dalla solitudine del naufrago della storia, ma da una libera *communitas*, ossia da una moltitudine inoperosa, da un luogo dell’abitare, da un’*eco-nomia* autenticamente tale, da una *dispositio* ancora *possibile*.

Saggi|Essays 79 Vesper|Progetto Eden

1 Cfr. | Cf. M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1969; tr. it. *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione* (1980), Morcelliana, Brescia 2020.

2 A. Tagliapietra, *Gioacchino da Fiore e la musica del Salterio a dieci corde. Grammatica e metaforica della Trinità*, in C. Moreschini (a cura di | ed.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all’I-dealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti 2015, pp. 195-218.

3 Corpus Christi College, Oxford, ms. 255 A; Biblioteca del Seminario Episcopale, Reggio Emilia, ms. R1; Dresden, Sächsische Landesbibliothek, Staats- und Universitätsbibliothek, A 121.

4 Cfr. | Cf. Gioacchino da Fiore (o scuola di), *Liber Figurarum*, in Idem, *Il libro delle figure dell’abate Gioacchino da Fiore*, a cura di | edited by L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich, Sei, Torino 1953, vol. II, tavola | table XII.

5 M. Buber, *Pfade in Utopia*, Lambert Schneider, Heidelberg 1950 ripubblicato in | published again in Idem, *Werke*, vol. I (*Schriften zur Philosophie*), Kösel-Schneider, München-Heidelberg 1962; tr. it. *Sentieri in utopia*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, p. 20; En. tr. *Paths in Utopia*, Beacon Press, Boston 1958, p. 8.

6 E. Bloch, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance* (1952-1956), in Idem, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 175-302; tr. it. *Filosofia del Rinascimento*, il Mulino, Bologna 1981.

7 J. Ratzinger, *Eschatologie und Utopie*, in “Communio”, no. 2, 1977, pp. 97-110.

8 F. Seibt, *Liber Figurarum XII and the Classical Ideal of Utopia*, in A. Williams (a cura di | ed.), *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Longman, Essex 1980, pp. 257-266.

9 Si rinvia in proposito a | In this regard, please refer to A. Tagliapietra, *Il simbolismo tedesco e la pietà femminile. Ildegarda di Bingen e Herrad di Hohenburg*, in Idem, *Gioacchino da Fiore e la filosofia*, il prato, Saonara 2013, pp. 119-150.

10 Cfr. | Cf. Gioacchino da Fiore, *Tractatus super quattuor Evangelia*, a cura di | edited by E. Buonaiuti, Tipografia del Senato, Roma 1930, vol. I, p. 16, r. 8.

11 G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 13; En. tr. *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Stanford University Press, Stanford 2011, p. 1.

12 Gioacchino da Fiore, *Sulla Vita e sulla Regola di san Benedetto*, a cura di | edited by R. Rusconi, Viella, Roma 2012.

13 G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011, p. 175; En. tr. *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*, Stanford University Press, Stanford 2013, p. 143.

14 E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, in Idem, *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1961, vol. VI; tr. it. *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005, p. 275; En. tr. *Natural Law and Human Dignity*, The MIT Press, Cambridge Mass.-London 1986, p. 292.

15 Cfr. | Cf. E. Benz, *Creator Spiritus. Die Geistlebre des Joachim de Fiore*, in “Eranos-Jahrbuch”, vol. XXV, 1956, pp. 285-355; in particolare | see in particular p. 300, nota | footnote 22.

16 W. Fraenger, *Hieronymus Bosch. Das tausendjährige Reich*, Winkler, Coburg 1947; tr. it. *Il regno millenario di Hieronymus Bosch*, Guanda, Parma 1980; En. tr. *Millennium of Hieronymus Bosch*, The University of Chicago Press, Chicago 1951.

17 G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, Neri Pozza, Vicenza 2019, pp. 10-11; En. tr. *The Kingdom and the Garden*, Seagull, Kolkata 2020, p. 3.

18 M. Iiritano, *Gioacchino da Fiore. Attualità di un profeta sconfitto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, p. 40.

19 M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell’utopia*, in Idem, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 65-66.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 128.

22 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947; tr. it. *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 11; En. tr. *Dialectic of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 2002, p. 1.

23 G. Deleuze, *Cause et raison des îles désertes*, in Idem, *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Les Éditions de Minuit, Paris 2002, pp. 11-17; tr. it. *Cause e ragioni delle isole deserte*, in Idem, *L’isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, p. 4; En. tr. *Desert Islands*, in Idem, *Desert Islands and Other Texts. 1953-1974*, Semiotext(e), Los Angeles 2004, p. 10.

Vesper.
Rivista di architettura, arti e teoria
Journal of Architecture, Arts & Theory

ISSN 2704-7598
E-ISSN 2704-7598

Vesper è un progetto di | is a project by Pard – Publishing Actions and Research Development / Ir.Ide – Infrastruttura di Ricerca Integral Design Environment
Dipartimento di Culture del progetto – Dipartimento di eccellenza Università Iuav di Venezia

Direttrice | Editor
Sara Marini, Università Iuav di Venezia

Consiglio editoriale | Editorial Board
Fabrizio Barozzi, Barozzi Veiga
Felice Cimatti, Università della Calabria
Juan Carlos Dall’Asta, Xi’an Jiaotong-Liverpool University
Dario Gentili, Università degli Studi Roma Tre
Sebastián Irrarrázaval, Pontificia Universidad Católica de Chile
Sandro Marpillero, Columbia University
Angela Mengoni, Università Iuav di Venezia
Gundula Rakowitz, Università Iuav di Venezia
Luka Skansi, Politecnico di Milano

Comitato scientifico | Advisory Board
Petar Bojanić, University of Belgrade
Giuliana Bruno, Harvard University
José María Calvo López, Universidad Politécnica de Cartagena
Emanuele Coccia, École des Hautes Études en Sciences Sociales
Michele Cometa, Università degli Studi di Palermo
Giovanni Corbellini, Politecnico di Torino
Giuseppe D’Acunto, Università Iuav di Venezia
Kaat Debo, MoMu Antwerp
Serenella Iovino, University of North Carolina at Chapel Hill
Andreas Kreul, Universitât Bremen
Andrew Leach, University of Sydney
Gianfranco Marrone, Università degli Studi di Palermo
Pasquale Miano, Università degli Studi di Napoli Federico II
Inés Moisset, Universidad de Buenos Aires - Conicet
Fiamma Montezemolo, University of California, Davis
Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, University of Westminster
Andrea Pinotti, Università degli Studi di Milano
Marko Pogacnik, Università Iuav di Venezia
Alessandro Rocca, Politecnico di Milano
Annalisa Sacchi, Università Iuav di Venezia
Federico Soriano, Universidad Politécnica de Madrid
Federica Villa, Università degli Studi di Pavia
Mechtild Widrich, School of the Art Institute of Chicago

Redazione | Editorial Staff
Francesco Bergamo, Giulia Bersani, Giovanni Carli, Egidio Cutillo, Giacomo De Caro, Stefano Eger, Francesco Maranelli, Elisa Monaci, Andrea Pastorello, Alberto Petracchin, Francesca Rognoni, Federica Salaorni, Riccardo Segradin, Davide Zaupa, Luca Zilio.

Traduzioni | Translations
Laddove non diversamente specificato, tutte le traduzioni dei testi e delle citazioni sono di Just!Venice. | Translations of texts and citations in this journal are by Just!Venice, unless otherwise specified.

Layout grafico | Graphic Layout
bruno, Venezia

Impaginazione | Layout
Redazione Vesper | Vesper Editorial Staff

Caratteri tipografici | Typefaces
Union, Radim Peško, 2006
JJannon, François Rappo, 2019

Editore | Publisher
Quodlibet srl
via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23 - 62100 Macerata
www.quodlibet.it

Abbonamento annuo (due numeri) | One Year Subscription (two issues)
Italia | Italy € 25 Estero | International € 50

Per abbonamenti e ulteriori informazioni | For subscriptions and any further information: ordini@quodlibet.it

© Vesper. Rivista di architettura, arti e teoria |
Journal of Architecture, Arts & Theory

Periodicità semestrale | Six-monthly Journal

Fondi per la pubblicazione | Publication Funding
Dipartimento di eccellenza 2018-2022 - Finanziamento Mur

Iscrizione al Registro Stampa del Tribunale di Venezia n. 4/2019 del 24/10/2019
Direttore responsabile: Sara Marini

No. 10 | Progetto Eden | Eden Project
Primavera | Estate 2024
Spring | Summer 2024

ISSN 2704-7598
E-ISSN 2704-7598

Autori | Authors
Niloofar Amini, *Lecturer in Architecture*, Institute for Creativity and Innovation, Xiamen.
Giovanni Battista Careri, *professore ordinario in Storia dell’arte moderna*, Università Iuav di Venezia.
Zoë Cope, *Phd Candidate in History and Theory of Architecture*, McGill University.
Juan Carlos Dall’Asta, *Senior Associate Professor in Architectural Design*, Xi’an Jiaotong-Liverpool University.
Anna Cecchin, *architetto*, Castelfranco Veneto.
Marco Cillis, *professore a contratto in Architettura del paesaggio*, Università degli Studi di Parma.

Federico Deambrosis, *ricercatore in Storia dell’architettura*, Politecnico di Milano.
Camilla De Boni, *dottoressa di ricerca in Composizione architettonica e urbana*, Università degli Studi Roma Tre.
Filippo De Dominicis, *professore associato in Composizione architettonica e urbana*, Università degli Studi dell’Aquila.
Cristina Diaz Moreno, *Founder of amid.cero9* and *Professor in Architecture*, University of Applied Arts Vienna.
Benedetta Di Donato, *ricercatrice in Architettura del paesaggio*, Sapienza Università di Roma.
Caterina Franco, *Post-doc fellow in Architectural History*, IGD, CIRM, Université de Lausanne.
Efrén García Grinda, *Founder of amid.cero9* and *Professor in Architecture*, University of Applied Arts Vienna.
Roberto Gigliotti, *professore associato in Architettura degli interni e allestimento*, Libera Università di Bolzano.

Vincenzo Gioffrè, *professore associato in Architettura del paesaggio*, Università degli Studi di Napoli Federico II.
Alain Guiheux, *Professor in Architecture*, ENSA Paris Val de Seine.
Luigi Guzzardi, *architetto*, Venezia.
Francesco Jodice, *artista visivo*, Milano.
Asad Khan, *Research Fellow in Design*, University of Edinburgh.
John Latto, *Associate Professor in Architectural Design*, Xi’an Jiaotong-Liverpool University.

Mario Lupano, *già professore ordinario in Storia dell’architettura*, Università Iuav di Venezia.
Marco Marino, *assegnista di ricerca in Composizione architettonica e urbana*, Università Iuav di Venezia.
Walter Niedermayr, *artista visivo*, Bolzano.
Aurora Pizzio, *dottoranda in Storia dell’architettura*, Università Iuav di Venezia.

Marco Pogacnik, *professore ordinario in Storia dell’architettura*, Università Iuav di Venezia.
Francisco Portugal e Gomes, *Assistant Professor in Architecture*, Universidade Lusófona, Lisboa.
Iacopo Prinetti, *assistente curatore*, Ogr Torino.
Nick Roseboro, *Co-Principal of Architensions* and *Endowed Chair in Architecture and Design*, Sarah Lawrence College, New York.
Luca Ruali, *dottorando in Pianificazione territoriale e politiche urbane e territoriali*, Università Iuav di Venezia.
Claudia Oliva Saavedra, *Phd Candidate in Architecture*, Pontificia Universidad Católica de Chile.
Eliana Saracino, *assegnista di ricerca in Architettura degli interni e allestimento*, Libera Università di Bolzano.
Daniel Sherer, *Visiting Lecturer in Architectural History and Theory*, Princeton University.
Andrea Tagliapietra, *professore ordinario in Storia della filosofia*, Università Vita-Salute San Raffaele.
Chiara Valerio, *scrittrice*, Roma.

Tutti i contributi pubblicati sono sottoposti a un procedimento di revisione tra pari (Double-Blind Peer Review) a eccezione dei testi presenti nelle rubriche Citazione, Inserto e Racconti. | All published contributions are submitted to a Double-Blind Peer Review process except for the sections Quote, Extra and Tales.

Contatti | Contacts
Per qualsiasi altra informazione | For any further information: pard.iride@iuav.it | www.iuav.it/vesperrivista | www.iuav.it/vesperjournal

ISBN 978-88-229-2218-2
ISSN 2704-7598

Finito di stampare nel mese di maggio 2024 da | Printed on May 2024 by Industria Grafica Bieffe, Recanati (MC).

Vesper è inserita negli elenchi dell’Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (Anvur) delle riviste di Classe A nei settori concorsuali *08/D1 - Progettazione architettonica, 08/F1 - Pianificazione e progettazione urbanistica e territoriale e 11/C4 - Estetica e filosofia dei linguaggi* e delle riviste scientifiche nelle aree non bibliometriche *08 - Ingegneria civile e Architettura, 10 - Scienze dell’antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche e 11 - Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche*. | *Vesper* is included into the lists compiled by the Italian National Agency for the Evaluation of Universities and Research Institutes of Class A journals (academic fields for Italian university national recruitment *08/D1 - Architectural Design, 08/F1 - Urban and Landscape Planning and Design* and *11/C4 - Aesthetics and Philosophy of Languages*) and scientific journals (Italian academic areas *08 - Civil Engineering and Architecture, 10 - Antiquities, Philology, Literary Studies, Art History* and *11 - History, Philosophy, Pedagogy and Psychology*, with the exception of their bibliometric subfields).

Vesper è inserita nel | is included into the Norwegian Register for Scientific Journals, Series and Publishers redatto da | compiled by National Board of Scholarly Publishing e | and Norwegian Directorate for Higher Education and Skills.

Vesper è indicizzata in | is indexed in SCOPUS, JSTOR, Torrossa e | and EBSCO.

Vesper.
Rivista di architettura, arti e teoria
Journal of Architecture, Arts & Theory

ISSN 2704-7598
E-ISSN 2704-7598

Vesper è un progetto di | is a project by Pard – Publishing Actions and Research Development / Ir.Ide – Infrastruttura di Ricerca Integral Design Environment
Dipartimento di Culture del progetto – Dipartimento di eccellenza Università Iuav di Venezia

Direttrice | Editor
Sara Marini, Università Iuav di Venezia

Consiglio editoriale | Editorial Board
Fabrizio Barozzi, Barozzi Veiga
Felice Cimatti, Università della Calabria
Juan Carlos Dall’Asta, Xi’an Jiaotong-Liverpool University
Dario Gentili, Università degli Studi Roma Tre
Sebastián Irrarrázaval, Pontificia Universidad Católica de Chile
Sandro Marpillero, Columbia University
Angela Mengoni, Università Iuav di Venezia
Gundula Rakowitz, Università Iuav di Venezia
Luka Skansi, Politecnico di Milano

Comitato scientifico | Advisory Board
Petar Bojanić, University of Belgrade
Giuliana Bruno, Harvard University
José María Calvo López, Universidad Politécnica de Cartagena
Emanuele Coccia, École des Hautes Études en Sciences Sociales
Michele Cometa, Università degli Studi di Palermo
Giovanni Corbellini, Politecnico di Torino
Giuseppe D’Acunto, Università Iuav di Venezia
Kaat Debo, MoMu Antwerp
Serenella Iovino, University of North Carolina at Chapel Hill
Andreas Kreul, Universitât Bremen
Andrew Leach, University of Sydney
Gianfranco Marrone, Università degli Studi di Palermo
Pasquale Miano, Università degli Studi di Napoli Federico II
Inés Moisset, Universidad de Buenos Aires - Conicet
Fiamma Montezemolo, University of California, Davis
Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, University of Westminster
Andrea Pinotti, Università degli Studi di Milano
Marko Pogacnik, Università Iuav di Venezia
Alessandro Rocca, Politecnico di Milano
Annalisa Sacchi, Università Iuav di Venezia
Federico Soriano, Universidad Politécnica de Madrid
Federica Villa, Università degli Studi di Pavia
Mechtild Widrich, School of the Art Institute of Chicago

Redazione | Editorial Staff
Francesco Bergamo, Giulia Bersani, Giovanni Carli, Egidio Cutillo, Giacomo De Caro, Stefano Eger, Francesco Maranelli, Elisa Monaci, Andrea Pastorello, Alberto Petracchin, Francesca Rognoni, Federica Salaorni, Riccardo Segradin, Davide Zaupa, Luca Zilio.

Traduzioni | Translations
Laddove non diversamente specificato, tutte le traduzioni dei testi e delle citazioni sono di Just!Venice. | Translations of texts and citations in this journal are by Just!Venice, unless otherwise specified.

Layout grafico | Graphic Layout
bruno, Venezia

Impaginazione | Layout
Redazione Vesper | Vesper Editorial Staff

Caratteri tipografici | Typefaces
Union, Radim Peško, 2006
JJannon, François Rappo, 2019

Editore | Publisher
Quodlibet srl
via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23 - 62100 Macerata
www.quodlibet.it

Abbonamento annuo (due numeri) | One Year Subscription (two issues)
Italia | Italy € 25 Estero | International € 50

Per abbonamenti e ulteriori informazioni | For subscriptions and any further information: ordini@quodlibet.it

© Vesper. Rivista di architettura, arti e teoria |
Journal of Architecture, Arts & Theory

Periodicità semestrale | Six-monthly Journal

Fondi per la pubblicazione | Publication Funding
Dipartimento di eccellenza 2018-2022 - Finanziamento Mur

Iscrizione al Registro Stampa del Tribunale di Venezia n. 4/2019 del 24/10/2019
Direttore responsabile: Sara Marini