

Luciano Valle

L'ETICA AMBIENTALE COME ISPIRAZIONE PER IL "NUOVO ABITARE"

LA "CITTÀ DELL'UOMO" E LA PERDITA DELLA BELLEZZA

Se le vecchie "forme" dell'Abitare del "moderno" hanno avuto il carattere di quello che Sofocle chiama il "deinos", il "perturbante", dove la presenza dell'uomo si è caratterizzata come insopportabilmente invasiva, senza il dialogo, quindi il dovuto rispetto ai luoghi naturali e/o ai luoghi storico-culturali e alle forme sociali a questi aderenti, le nuove forme dell'Abitare ispirate ai nuovi scenari epistemici ed etici, sono lì a ripensarne il Progetto. Quindi oltre Socrate, quando afferma "gli alberi non hanno nulla da insegnarmi", o oltre Cartesio, per il quale il programma è fare dell'uomo il "padrone e dominatore del mondo" per rimanere sul piano delle essenze epistemiche.

Nella ripresa, pur nella diversità dei timbri epistemici (dall'ontologia all'antropologia, all'epistemologia, all'etica), del Progetto dell'umanesimo neoplatonico-cristiano che mirava a mantenere la Polis, la Città, il suo senso come proporzione, ordine, armonia, come Kosmos, come tensione e rapporto permanente con l'ordine della natura.

Un umanesimo in cui non si perdono forma, suoni, colori (A.N. Whitehead), il "contatto col mondo della vita". In cui con G. Bateson, pur nella speranza che comunque permanga "l'idea di una bellezza unificatrice "fondamentale", tuttavia si avverte la perdita di bellezza: "La maggior parte di noi ha perso quel senso di unità di biosfera e umanità che ci legherebbe e ci rassicurerebbe tutti con un'affermazione di bellezza. (...) Abbiamo perduto il nocciolo del cristianesimo. Abbiamo perduto Shiva (...) la cui danza (...) è bellezza".

DALLA CRITICA ALLA RIFONDAZIONE DEL "MODERNO"

Oggi, riprendendo un tema già nell'agenda della filosofia critica seguente la tragedia della prima guerra mondiale, la "civiltà" umana appare ancora e ancor di più di fronte "ad un bivio": o perire o ricreare un "nuovo umanesimo".

Per la terza volta si torna negli ultimi cent'anni a parlare di "rifare il Rinascimento" (Mounier), di rifare l'umanesimo.

Dopo il primo appello che è risuonato negli anni '20 e '30 del secolo scorso (da Freud a Einstein, da Jung a Bergson, da Rosenzweig a Buber, da Florenskij a Berdiaev, da Maritain a Mounier a Guardini, da Gandhi a Tagore, a Aurobindo, da H. Hesse a T. Mann, da B. Croce a J. Huizinga, dopo il secondo appello che si è concentrato tra anni '40 e '60 (dalla Scuola di Francoforte a Heidegger, da Einstein, Oppenheimer, Heisenberg a Teilhard de Chardin, da Schweitzer a G. Bateson) si sente ancor più drammaticamente l'esigenza di ripensare alla radice lo statuto dell'"Abitare".

Caduto il "mito" ottocentesco di una società giunta alla sua pienezza etica e razionale con la guida della borghesia (Hegel ripreso oggi da Fukuyama); o di una liberazione antagonista, tutta storica e sociale (Marx), rimane sulla scena, come tentativo di egemonia, un patto non costruito, ma fattuale, che è nelle cose, tra strapotere pratico della scienza e della tecnica (quindi trionfo della posizione positivista di Saint-Simon e di Comte) e relativismo culturale, ossia di un niccianesimo senza Nietzsche, come insorgenza autoaffermatesi di principi di edonismo, soggettivismo, pragmatismo.

Ora, dopo Einstein, Oppenheimer, Wiener, l'ultimo Popper, l'apertura progettuale ha un segno

molto più impegnativo, direi tragico.

Einstein:

“Un nuovo modo di pensare è essenziale se l’umanità vuole sopravvivere e raggiungere livelli più alti.”

“Dobbiamo rivoluzionare il nostro modo di pensare, rivoluzionare il nostro modo di agire, e dobbiamo avere il coraggio di rivoluzionare le relazioni fra le nazioni del mondo”.

Oppenheimer:

Con Hiroshima l’umanità ha conosciuto quel vero “peccato” di cui la Genesi era stata solo intuizione anticipatrice.

Wiener:

L’umanità deve evitare tre cadute:

- 1) che la conoscenza si trasformi in onniscienza
- 2) che la religione si trasformi in totalitarismo
- 3) che il potere si trasformi in onnipotenza

Popper:

Tre sono le “bombe” che minacciano gravemente l’umanità: atomica, demografica, televisiva.

A questi quattro monumenti culturali di così alto lignaggio va aggiunta l’ultima riflessione sullo stato di salute di “Gaia”, del Pianeta che è Madre ospitante della civiltà umana. R. May (biochimico), E.O. Wilson (biologo), P. Crutzen (chimico), M. Rees (astronomo), J. Diamond (storico), oggi tra le figure maggiori della ricerca e della cultura mondiale concordano su un punto con la ricerca che è propria della maggior parte degli scienziati: il Pianeta rischia un “collasso” irrimediabile.

Addirittura quel grande scienziato e tecnologo e epistemologo dell’ecologia che è J. Lovelock, rovesciando le interpretazioni ottimistiche della sua prima fase di ricerca (1979) è arrivato ultimamente (febbraio 2006) a sostenere che la vita dell’uomo sul Pianeta rischia di scomparire prima della fine del secolo.

Ecco, perché più che mai calzanti appaiono le soluzioni di A. Einstein: là dove ammonisce che scienza e tecnica, senza la eccezionale ricchezza culturale espressa nella storia in figure quali Mosè, Buddha, Socrate, Gesù, S. Francesco, Spinoza, Goethe e nel novecento, Schweitzer, Gandhi, Tagore, non sono sufficienti a governare la complessità della storia verso il meglio.

LA TAVOLA DEI NUOVI VALORI

1) Una nuova ontologia

Sulla scia delle sollecitazioni del nuovo pensiero dinamico-relazionistico, post-meccanicista degli anni ‘30, il compito che ci attende è, allora, quello di rifare la “modernità”. Ma facendo sintesi tra le varie istanze. E andando anche oltre i limiti del tradizionale antropocentrismo.

Rispondendo inoltre al tragico lasciato dall’inquietudine weberiana: che la tecnica, come esito della modernità fosse approdata come ad una “gabbia d’acciaio” separando le “istituzioni” da Eros, dal “mondo della vita”. Istituzioni, perciò “fredde e cadaveriche”.

Un compito, pertanto, che sia oltre il percorso del disincanto tracciato dalla via egemone della “modernità”. Nell’apertura progettuale, piuttosto, mirante a re-incantare teoria e prassi (P. Berger).

Ovvero a ri-creare l’Abitare come un “Ri-Abitare” la Terra, che non è un occupare, un porsi, cartesianamente, come suo “padrone e possessore” ma un disporsi entro le Relazioni che

costituiscono l'Essere: la "quaternità", il "Geviert" fatto da "Cielo", "Terra", "Divini", "Mortali". Insomma: bisogna tornare a vedere il mondo come ciò che viene da Altro, come dono. Che esige in nuovo sguardo ed una nuova interpretazione.

2) Una nuova concezione del tempo

La transvalutazione del "moderno" è apertura anche ad un'altra concezione del tempo, dal "tempo-prestazione" al "tempo-grazia".

La critica del tempo antropocentrico, meccanicistico, economicistico, apre a un'altra dimensione del tempo. Ovvero a una transvalutazione del tempo.

Si richiede, per l'uscita dal tempo macchinistico, non la semplice umanizzazione del tempo, ma un "nuovo umanesimo" (di cui si sono fatti banditori, tra gli altri, un A. Einstein o un M. Heidegger), definito da "una pragmatica etica" del tempo (Varela), un'apertura ek-statica nel tempo, un "incanto del tempo". Ovvero, il progetto di ri-costruzione del *tempo-otium*, del *tempo-scholé*, come categoria ampia, vera e proprio nuova costellazione densa di forme. Una transvalutazione del tempo che nella nostra cultura si è fatta via via più insistita a partire, in particolare, dagli anni '70 (i riferimenti per l'epistème laica sono a C. Napoleoni, E. Fachinelli).

3) Ricostruire il soggetto

All'altezza di una nuova ontologia bisogna allora ripensare lo statuto della soggettività. Rifare il nuovo umanesimo oltre il dualismo cartesiano di mente-corpo, oppure oltre il monismo materialista-razionalista. Col progetto di tornare a riprendere l'antropologia orientale-greco-cristiana: uomo come unità e sintesi complessa di soma-psyche-nous-pneuma. Ovvero nel linguaggio dell'epistemologia batesoniana-neopascaliana: uomo come mente/cuore e ripieno, col Freud di "Psicologia delle masse e analisi dell'io", di eros-agape, aperto ad una dimensione della conoscenza collocata, piuttosto, sulla scia di percorsi tracciati da un A. Einstein, da un G. Bateson, da un E. Morin: la conoscenza come sintesi complessa di stupore, presupposto della armonia del mondo, fede nella ricerca, senso del mistero, intuizione, immaginazione, razionalità deduttiva, sperimentalismo di Einstein; o la conoscenza come pascaliano "cuore", sintesi di ragione, intuizione, arte, religione, etica, conscio, inconscio di Bateson; o la conoscenza come sintesi di ragione e "cuore" di E. Morin.

4) I nuovi scenari

La scoperta della complessità dei linguaggi del mondo, delle sue forme (e non solo del mondo della vita), del mostrarsi della dignità ontologica delle stesse, sollecita oggi una nuova costellazione del manifestarsi della presenza dell'uomo, della disposizione del suo linguaggio ad entrare in corrispondenza degli altri linguaggi del mondo.

Una nuova pedagogia si dà nello sfondamento di tutto un percorso di umanesimo antropocentrico che ha in Socrate la propria fondazione.

Il programma di Socrate, infatti, metteva al centro della comunicazione il volto e la parola dell'uomo, quindi la Città e il suo contesto in opposizione all'invito di Alcibiade a sostare, per una comunicazione d'incanto, sulle rive dell' Ilisso, a contatto con l'eros del fiume (alberi, fiori, profumi, cielo, scorrere dell'acqua, varietà degli ecosistemi ... (2)).

La nuova epistème ecologica, al contrario, che si costituisce e consolida a partire dagli anni '60 (1962, R. Carson, "Primavera silenziosa": nascita della "Nuova Era dell'Ecologia (D. Worster)) riarticola la forma e la tassonomia della scala dell'Essere (Lovejoy): tutto il reale, nella disposizione dei suoi ordini (pietra, vento, cielo, filo d'erba, lucertola, scimpanzè, uomo ...) è forma espressiva, non parola, non linguaggio umano, ma forma espressiva, segni espressivi, che i vari ordini e le varie realtà intrecciano in percorsi all'uomo quasi sempre sconosciuti, quasi ad incardinare i ritmi di una liturgia cosmica.

La pluralità del reale è così autentica polifonia, danza ontologica, ma anche danza espressiva che manifesta i diversi timbri musicali delle forme dell'Essere.

La povertà del rozzo schematismo dell'antropocentrismo cartesiano che diventa imperialismo tecnico-pratico (fare dell'uomo il "padrone e possessore della natura") si manifesta, prima ancora che come strategia di dominio, come inadeguatezza epistemica al confronto con l'enorme ricchezza dei codici comunicativi delle realtà dell'Essere o, in altro linguaggio del Cantico della natura/Creazione.

Non la linea Socrate-Cartesio, e neppure la più organica tassonomia e gerarchizzazione della realtà che scorre tra Aristotele e Linneo, ma altri percorsi sapienziali, allora, vengono in questi ultimi tempi ad essere rievocati a ricostituire la nuova epistémè psico-pedagogica di natura ecologica.

Un progetto che è al tempo stesso ontologico e comunicativo, che lega i piani dell'Essere, le loro specifiche dignità, i reciproci intrecci "linguistici".

E che è già apertura verso la transizione ad un'inedita epistemologia pentecostale.

Dove si pre-inizia ad ascoltare e a vedere i linguaggi dell'Essere, a "leggerli", ad interpretarli.

Quindi a conoscerli, (anche come con-naissance).

5) Verso una nuova sintesi tra etica, bellezza, natura. L'apertura per una nuova cosmo-polis

I caratteri della nuova mappa di conoscenza e forme della prassi che si può chiamare eco-sofia potrebbero essere così riuniti a sintesi:

- il soggetto-uomo esiste solo in relazione con l'altro
- l'altro non è solo l'altro umano ma ogni ente con cui l'umano entra in relazione (Buber: "l'albero come tu"; i "nativi": il "fiume come tu"; Bateson: "l'ambiente come tu"; Rilke: "l'animale come tu"...; Rilke: "la cosa come tu").
- il logos, perciò, non è solo logos dell'uomo. Nei greci sappiamo (Eraclito e stoici) che il Logos è anche cosmico, meta-umano. Logos, perciò, già come dia-logos.
- il logos-kosmos-Creazione è la prima Casa dell'uomo. Logos come Oikos.. Che ha ospitato l'uomo per due milioni di anni.
- la rottura verso il Sacro del Logos-Kosmos-Oikos è sacri-legio, violenza sacrilega. Come le religioni hanno sempre saputo con i loro riti di riparazione e come ancor oggi i Cristiani Ortodossi ripetono: la mancanza di rispetto verso la natura è "peccato".
- la dis-armonia entro la struttura della persona umana, il "disagio" psichico, sono conseguenza, anche di una rottura dei rapporti coi linguaggi della natura.
- la non percezione della bellezza, complessa e dialettica e della dignità della natura, è sintomo di thanatos, di spirito di morte; quindi espressione del più vasto e sociale decadimento della Polis a metro-polis e oggi a necro-polis (Hillman).
- la "cura" della "persona" passa anche attraverso una ripresa di comunicazione ad un livello più ampio: come apertura e incontro coi linguaggi del vento, del sole, delle stelle, della pioggia, del filo d'erba, delle farfalle ... (12)

Il nuovo umanesimo planetario, ecosofico, allora, è in viaggio. Non s'accontenta della storia, dei processi epistemici, dei risultati della "modernità".

Come l'Ulisse di Dante, e senza l'esito di quella tensione catastrofica, si propone l'oltre. Non partendo da zero, ma come "nani appollaiati sulle spalle dei giganti", inizia e prosegue il nuovo viaggio trans-moderno fruendo del soccorso che i depositi di saggezza e sapienza accumulati nella storia, possono offrire.

Con Einstein: nella consapevolezza che senza Omero, Zarathustra, Socrate, Mosé, Buddha, Lao Tzu, Jina, Cristo, Goethe, Schweitzer, Gandhi l'operare della scienza e della tecnica vale ben poca cosa, non è illuminazione per il procedere della storia (13).

Con Leonardo e Einstein: in continuità colla loro epistème, col loro ethos che vincolava l'agire dell'uomo alla conoscenza e al rispetto della bellezza del cosmo come di tutte le creature umane e non umane che lo abitano.

In questo nuovo scenario una nuova saggezza rifecondata dal contatto con la natura viene ad assumere un posto eminente.

Intanto, come eco-sofia gaiana ma anche cosmica. All'altezza del programma epistemico: "tutto è mente" di G. Bateson.

Ma oltre Bateson: tutto è forma espressiva. Linguaggio della vita del Pianeta, ma poi linguaggio della vita più ampia e linguaggi del cosmo: linguaggi delle stelle, del vento, della luna ...

Poi, come eco-sofia che, al modo dei greci, torni ad essere meta-linguaggio, linguaggio che lega i vari linguaggi che esprimono le forme del cosmo e della vita e li connette ai linguaggi dell'uomo.

L'uomo dell'eco-sofia che si esprime nella forma più propria come essere terraneo (humus-uomohumalitas), ma innalzato a guardare le stelle (Cicerone), che nell'apertura al "cielo stellato" (Kant) ha il suo proprio (S. Weil: "il disagio della civiltà è conseguenza del mancato rispetto della vita dello spirito" di cui parlava Platone).

A questo percorso, volto a restaurare l'umano e a sanare le sue ferite, nella densa costellazione post-meccanicistica della seconda metà del '900, un contributo può venire anche dalle scienze psicologiche (per la psicanalisi, ad es., dalle ricerche di Jung e Hillman).

Jung, col suo recupero del ruolo della natura come elemento primario nel ridonare senso all'essere dell'uomo:

"La natura mi sembrava piena di prodigi, e volevo sprofondarmi in essa: ogni pietra, ogni pianta, ogni cosa pareva viva e indescrivibilmente meravigliosa. Mi immergevo nella natura, quasi mi confondevo nella sua stessa essenza. Fuori del mondo degli uomini" (14).

"In realtà credevo che gli alti mondi, i fiumi, i laghi, gli alberi, i fiori, gli animali manifestassero l'essenza di Dio assai meglio degli uomini [...] Un tempio nel quale chi entrava si sentiva trasformato [...] sì da dimenticare se stesso, vinto dallo stupore e dall'ammirazione [...]" (15).

"Coloro che non conoscono nulla della natura sono ovviamente nevrotici" (16).

"[...] Vi sono tante cose che riempiono la mia vita: le piante, gli animali, le nuvole, il giorno e la notte e l'eterno nell'uomo. Quanto più mi sono sentito incerto di me stesso, tanto più si è sviluppato in me un senso di affinità con tutte le cose" (17).

Passi, questi di Jung, che dilatano il progetto di bonifica del soggetto che Freud fa scendere in campo, come opposizione al rischio di catastrofe che incombe sull'umanità, dopo la prima guerra mondiale.

Ché, mentre Freud spinge il suo umanesimo antropocentrico oltre la dimensione di un'etica razionalistica, invocando il soccorso dell'amore biblico ("Se la propensione alla guerra è un prodotto della pulsione distruttiva, contro di essa è ovvio ricorrere [...] all'Eros [...] amore, perché la religione dice la stessa cosa «Ama il prossimo tuo come te stesso»" (18)), Jung prospetta una risposta più larga e completa, che lega assieme elementi di naturalismo primitivo, greci, oriente e cristianesimo e che rivela sorprendente affinità colla testimonianza dell'ultimo Einstein (lo junghiano "senso di affinità con tutte le cose" così affine all'einsteniano "mi sento così solidale con ogni corpo vivente che non m'importa dove comincia e dove finisce l'individuo" (19)).

Hillman, infine, col suo programma più articolato ed epistemicamente organico, delinea un nuovo umanesimo eco-psico-sofico, alla cui base troviamo i greci e la loro ripresa neorinascimentale.

Hillman con Jung, ma oltre gli junghiani: a cui è indirizzata l'imputazione di essersi "talvolta allontanati dall'anima del mondo per ritirarsi nell'anima privata", di aver perso il senso della sofità del cosmo per rinchiudersi in un viaggio tutto e solo "all'interno" del soggetto (20).

Uno Hillman che colloca al centro del suo programma analitico e terapeutico una rinnovata antropologia transmoderna, ma in realtà impegnata ad attualizzare la triade greca di corpo-mente-anima.

Non solo, ma intenzionato a ritradurre per l'oggi quella particolare forma della bellezza greca che in

Afrodite aveva trovato la propria cifra espressiva: sensualità, passione, leggerezza, ma colte nella legatura con le altre figure divine: pace/Eiréne, giustizia/Nike, ordine giusto/Eunomia (21).

A fondamento dell'apertura alla bellezza, il "cuore": come luogo privilegiato, dove pensiero e anima si fecondano (22) per risvegliarsi alla luce della bellezza, per esprimersi come quell'"amore" che vuole vederla e goderla in quel luogo privilegiato che la ospita, e che è la natura "coi suoi suoni, i suoi odori, la conformazione delle sue strutture, la sua presenza sensibile" (23).

È, allora, un Progetto neo-cosmologico che è chiamato ad ispirare la nuova cosmo-polis. Dove la Polis e la presenza dell'uomo si definiscano non più secondo l'ordine mimetico (Platone, Aristotele, in cui l'ordine della natura (Kosmos), funzioni come norma per l'ordine della Polis, ma nell'universo aperto della modernità, comunque in tensione dialettica con quell'Altro da noi che è il mondo naturale.

Ancora con la saggezza taoista ("l'uomo saggio vive in unità col "cielo e la terra"), nicciana (l'imparare dell'uomo ad essere piccolo all'altezza della relazione con fiori, erba, farfalle ...), dostoevskijana e florenskiana ("mantenere l'apertura dello sguardo sul cielo stellato").

Allora la nuova cosmopolis è tanto più feconda di energie, aperture, prospettive, percorsi aperti, ovvero in cammino di perfezionamento, quanto più ripensa e riscrive la mappa delle relazioni vitali-naturali che la costituiscono.

Sono il silenzio e lo stupore in essa, piuttosto, ad ispirare la bellezza dell'Abitare, in cui la complessità ecosistemica accompagna e si integra colla complessità della Polis. Dove computer e cielo stellato si federano in un nuovo patto. Dove fecondità della terra, produzione di cibo siano espressione di relazioni basate sul "cum": con i mondi pre-vitali, verso i mondi vitali non umani, verso gli umani, mondi ascoltati e rispettati nella (relativa) autonomia dei "piani" che li esprimono.

Se non si vedono le stelle, se non ritornano le rondini, se scompaiono i pipistrelli, se le api si dimezzano (come alcuni anni fa in Italia: da 50 miliardi a 25 miliardi), se la "primavera" diventa "silenziosa" (R. Carson, a proposito delle campagne americane degli anni '60), se le tradizioni di lavoro, di arte che costituiscono la gloria del Paesaggio storico/culturale di un Paese vengono "tradite", ogni progetto dell'Abitare rivela allora la sua drammatica, tragica inadeguatezza, anche ad essere funzionale sul versante della resa tecnica, per rimanere nel nostro contesto della realizzazione della produttività di "prodotto agricolo, cibo, salute ...".

Insomma: come ammoniva più di trent'anni fa Robert Kennedy e come oggi ama ripetere Amartya Sen, la produttività complessiva del sistema economico, il suo PIL non può essere pensato senza il concorso di bellezza e di etica.

Siamo ben oltre, allora, le due tesi che si sono imposte ad accompagnare la "filosofia del progresso" nel secolo scorso:

1) la tesi Weber, in cui l'Abitare del "moderno" appare realizzarsi come conquista del mondo del "disincanto" (del Sacro e della natura), della "precisione", della razionalità formale, del "calcolo", della costituzione degli apparati razional-amministrativi, burocratici, ("fredde e cadaveriche istituzioni" senza più contatto col mondo della vita), del tempo/prestazione/guadagno. Mondo chiuso nella forma della "gabbia d'acciaio", intrascendibile, produttrice semmai di un'inquietudine improduttiva che rimane ai margini dell'inarrestabile corsa del moderno. Mondo senza bellezza né bontà.

2) la tesi Keynes, che nei primi decenni del secolo scorso considera la bellezza ancora inessenziale per l'economia, la tecnica, lo sviluppo. Forma ancora inattuale per le leggi storiche della modernità novecentesca. Una modernità, insomma, quella colta da Weber e Keynes, che nella forma del razionalismo e del meccanicismo ha raggiunto e espresso la propria necessità, quindi il proprio intrascendibile "tragico". Dove l'Abitare, è stato come un progressivo e inesorabile occupare spazi, dando espressione a luoghi senza vita, senz'anima, senza bellezza. E poi luoghi senza memoria né tradizione. Senza passato e senza apertura al futuro, dove tempo e prassi alternano l'eterno ripetersi

di situazioni sempre uguali ad improvvise accensioni di accelerazione del tempo, di ebbrezza per lo più artificiale. Insomma: città-”non luogo” per usare l’immagine di Augé.

O Città-necropoli per dirla con Hillman. Città senza volti e senza cielo stellato. Ovvero senza incontro con l’orma dell’Autentico. Città dove l’io si aggrappa a se stesso, autocentrato, pura monade, per non essere disperso, sciolto nel magma dell’indifferenziato e dell’impersonale.

Quindi io che non è più io: non solo perché non è in relazione con un altro umano (e senza l’altro non si dà l’io), ma nel senso greco e orientale del Logos: che è già dia-logo, linguaggio cosmico, che riunisce le pluralità dei linguaggi del mondo della vita: umani-computer-primula-sequoia-rana-agnello ... (Nietzsche: “fiori, erbe, farfalle”).

Nella Città-necropoli, città macchina, si è così doppiamente soli: senza relazione con l’altro umano, senza relazioni col mondo della vita e della natura.

Città-”macchina”, si diceva: città-”artificio” utopizzata da Bacone, città-”macchina” nella ripresa di Le Corbusier.

Contro questo tragico dell’essenza della modernità, che il grande storico della scienza ed epistemologo A. Koyré vide proprio nella scissione tra scienza, tecnica e mondo della vita, è, tuttavia, possibile tornare ad aprire una trascendenza di senso, proporre un’altra forma dell’”Abitare”.

La città può tornare a intrattenere rapporti con la Grazia. Ad approssimarsi alla Forma della Dimora, luogo dove ci si sente a casa. Luogo-*Oikos*. Quindi Città al modo della Firenze dell’Alberti o dell’antica Atene. Città non più metropoli-necropoli, ma Città-*Ecopolis*. Che, con Rousseau, non chiude coi suoi “muri” e “strade” alla natura, ma mantiene l’apertura per l’ek-stasi.

“Città della grazia” è, per l’appunto, la denominazione data dal sommo logico-matematico e metafisico Leibniz, che si ispira al più prestigioso paradigma del giardino secentesco, quello di Le Nôtre, sia intesa come natura-giardino, sia intesa come città in cui la natura si offre ad un libero godimento contemplativo.

Insomma, città-opera d’arte secondo il progetto che quel grande umanista che fu Enea Silvio Piccolomini (poi papa Pio II) realizzò a proposito della “sua” Pienza.

Città meta-fisica, che è *Polis* terrena, ma, come nella concezione neoplatonico-cristiana di Leon Battista Alberti è mimesi del primato dell’armonia dei cieli (“Più perché le vediamo belle che non perché ne scorgiamo l’utilità, ammiriamo nel cielo le magnifiche opere degli Dei”).

Il rimando, allora, è a modelli alternativi a quelli di un rozzo antropocentrismo prometeico ed utilitaristico.

Sono Orfeo ed Anfione, per rimanere in contesto greco, ad innalzarsi come riferimento per il “nuovo Abitare”: mentre con canto e musica Orfeo dona pace e armonia al regno naturale, Anfione ispira il progetto costruttivo della città, portando grazia anche alle cose.