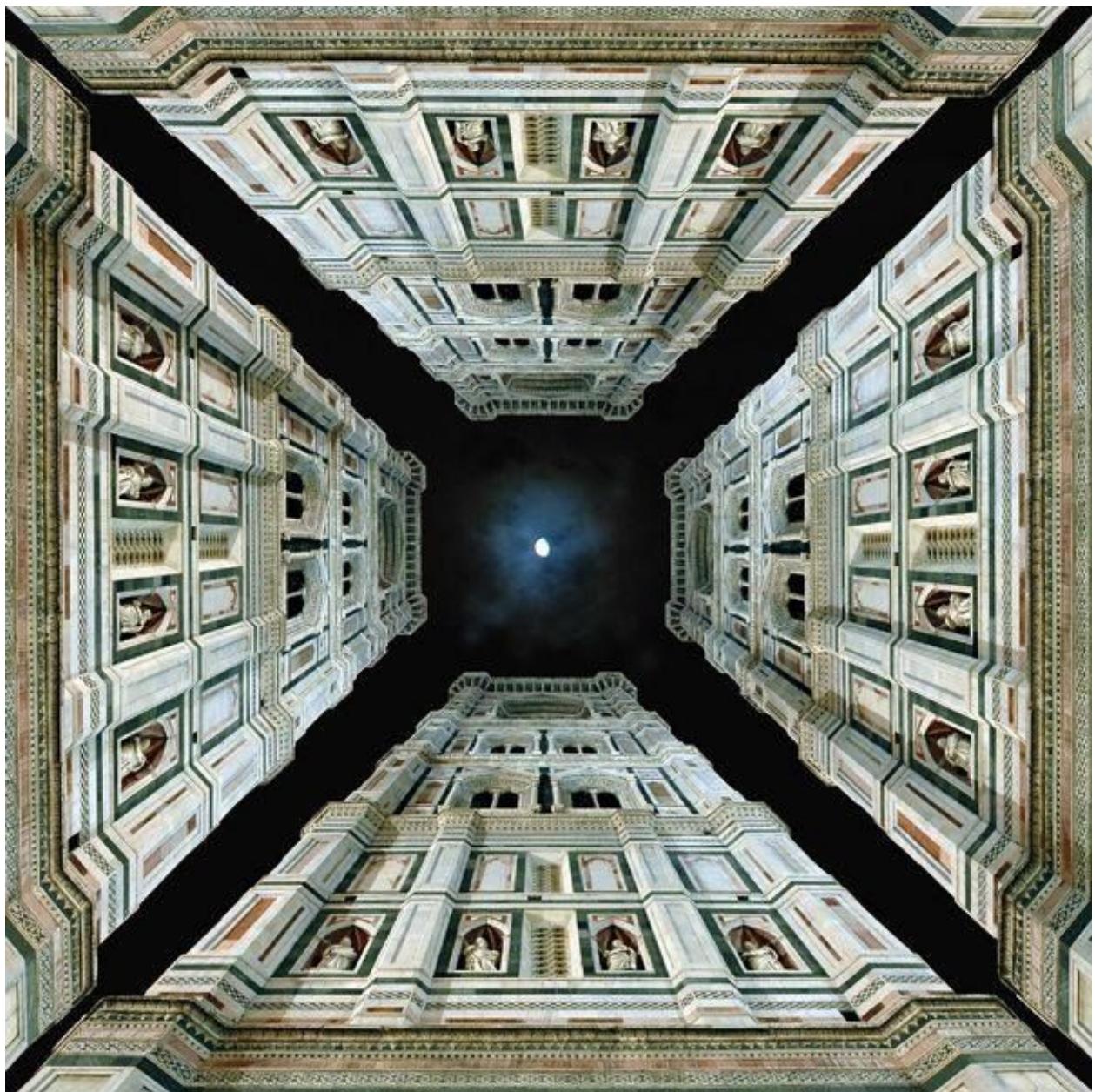


ABITARE IL SACRO

La casa dell'uomo e la casa di Dio

Un'antropologia teologica dello spazio



PARTE PRIMA

FONDAMENTI ANTROPOLOGICI

"Abitare: l'uomo costruttore di mondi"

CAPITOLO 1

CHE COS'È ABITARE?

L'uomo che attraversa la soglia

Immaginiamo una scena quotidiana, così comune da essere quasi invisibile: un uomo che, al termine della giornata lavorativa, inserisce la chiave nella serratura della porta di casa, la fa girare, spinge il battente e varca la soglia. Un gesto apparentemente banale, ripetuto miliardi di volte ogni giorno in ogni angolo del pianeta. Eppure, in quel gesto si condensa uno dei fenomeni più misteriosi e costitutivi dell'essere umano: l'abitare.

Quell'uomo non sta semplicemente entrando in un contenitore di metri cubi d'aria. Non sta solo passando da uno spazio esterno a uno spazio interno, da un luogo pubblico a uno privato. Sta compiendo qualcosa di infinitamente più profondo: sta tornando a se stesso, sta ritrovando il proprio centro, sta ri-entrando nel proprio mondo. La casa che lo accoglie non è un mero assemblaggio di mattoni, cemento, legno e vetro. È il luogo dove la sua vita prende forma, dove la sua identità si radica, dove il suo esistere diventa concreto e palpabile.

Quando varchiamo la soglia di casa nostra, accade qualcosa di sottile ma decisivo nel nostro modo di essere al mondo. Le spalle si rilassano. Il respiro cambia ritmo. Lo sguardo si ammorbidisce. Non siamo più esposti allo sguardo altrui, non dobbiamo più recitare il ruolo sociale che ci è richiesto all'esterno. Possiamo, finalmente, semplicemente essere. La casa diventa il teatro della nostra autenticità, il luogo dove possiamo deporre le maschere e ritrovare il volto nudo della nostra umanità.

Abitare versus occupare spazio

Ma per comprendere davvero che cos'è abitare, dobbiamo prima distinguerlo da qualcosa che gli assomiglia solo in apparenza: l'occupare spazio. Un animale occupa uno spazio. Un oggetto occupa uno spazio. Anche un essere umano può occupare uno spazio senza abitarlo. Pensiamo a una sala d'attesa di un aeroporto, a una stanza d'albergo in cui passiamo una sola notte, a un vagone ferroviario in cui viaggiamo per poche ore. Siamo lì, fisicamente presenti, ma non abitiamo quei luoghi. Li attraversiamo senza lasciare traccia, senza imprimere in essi il sigillo della nostra presenza, senza permettere che essi modellino il nostro modo di essere.

L'occupazione dello spazio è una relazione puramente quantitativa ed esteriore. Il mio corpo occupa circa 70 litri di spazio, che sia in piedi in metropolitana o seduto su una panchina di un parco o disteso sul letto di casa mia. Ma tra questi tre modi di occupare lo spazio c'è un abisso qualitativo. Nel primo e nel secondo caso sono semplicemente presenti in un luogo, lo attraverso, lo uso strumentalmente. Nel terzo caso, invece, abito quello spazio. E abitare significa trasformare uno spazio geometrico, astratto, neutro, in un luogo carico di significato, di memoria, di affetti, di progetti.

Questa distinzione non è una sottigliezza filosofica da salotto, ma una differenza che tocca il cuore dell'esperienza umana contemporanea. Quanti di noi, oggi, occupano uno spazio senza abitarlo veramente? Quanti vivono in appartamenti che sono poco più che contenitori funzionali, privi di anima, intercambiabili con qualsiasi altro appartamento? Quanti giovani, costretti dal precariato lavorativo a cambiare casa ogni anno, non riescono più a costruire quel radicamento che è condizione dell'abitare autentico?

La modernità ci ha regalato innumerevoli conquiste, ma ci ha anche sottratto qualcosa di essenziale: la capacità di abitare. Ci ha trasformati in nomadi involontari, in eterni inquilini provvisori, in viaggiatori senza meta che occupano spazi ma non li abitano mai davvero. E questa perdita non è senza conseguenze: chi non abita lo spazio non abita nemmeno se stesso, perde il centro, si disperde, diventa estraneo alla propria stessa vita.

La casa come identità

Abitare, dunque, è qualcosa di qualitativamente diverso dall'occupare. Ma che cos'è, positivamente? Proviamo ad avvicinarci a una risposta attraverso un'altra scena, altrettanto comune ma forse più rivelatrice. Immaginiamo di entrare per la prima volta nella casa di un amico. Mentre attraversiamo le stanze, mentre osserviamo gli oggetti disposti sugli scaffali, i quadri appesi alle pareti, i libri accatastati sul comodino, le foto incorniciate sulla credenza, ci sembra di conoscere meglio quella persona, di penetrare nella sua intimità, di accedere a zone della sua esistenza che il semplice incontro in luoghi pubblici non ci avrebbe mai rivelato.

La casa, infatti, è molto più di un riparo: è un'estensione della nostra identità. È il luogo dove la nostra personalità si materializza, dove il nostro mondo interiore prende forma visibile. Gli oggetti che scegliamo di tenere con noi, il modo in cui organizziamo gli spazi, i colori che prediligiamo, l'ordine o il disordine che regna nelle stanze: tutto questo parla di noi, racconta chi siamo, rivela i nostri gusti, le nostre passioni, le nostre ferite, le nostre aspirazioni.

Non è un caso che, quando vogliamo offendere qualcuno nel modo più profondo possibile, diciamo che è "senza casa", un "senzatetto". Non stiamo solo descrivendo una condizione materiale di povertà, ma stiamo indicando una forma di privazione ontologica, un'esclusione dall'umanità piena. Chi non ha casa non ha identità, non ha luogo nel mondo, è letteralmente dis-locato, fuori posto. E questa condizione ci turba profondamente, ci mette di fronte alla fragilità della nostra stessa condizione umana, al fatto che l'abitare non è un dato naturale ma una conquista sempre precaria, sempre a rischio.

Pensate al modo in cui i bambini si rapportano allo spazio domestico. Per un bambino, la casa non è solo lo scenario neutro dove si svolge la vita familiare: è il mondo intero. Ogni angolo, ogni mobile, ogni oggetto ha un nome, una storia, un significato. Il divano del salotto è la nave dei pirati, il tavolo della cucina è la grotta dove si nasconde il tesoro, la tenda improvvisata con le lenzuola è la fortezza inespugnabile. Il bambino non si limita a occupare gli spazi della casa: li abita con un'intensità e una pienezza che noi adulti abbiamo spesso perduto. Li trasforma, li carica di fantasia e di significato, li fa propri nel modo più radicale possibile.

E non è forse significativo che, quando raccontiamo la nostra infanzia, inevitabilmente descriviamo la casa dove siamo cresciuti? Le stanze, il giardino, il cortile, la scala, l'odore particolare di quella cucina, la luce che filtrava da quella finestra, il rumore della porta d'ingresso che si apriva quando la madre rientrava: tutti questi dettagli non sono accessori decorativi del nostro racconto autobiografico, ma ne costituiscono la sostanza stessa. Noi siamo anche i luoghi che abbiamo abitato. La nostra identità si è costruita attraverso quei luoghi, in dialogo con quegli spazi, modellata da quelle architetture.

La casa come memoria

Se la casa è identità, è anche, inscindibilmente, memoria. Abitare significa accumulare ricordi, stratificare esperienze, sedimentare tempo nello spazio. Una casa abitata da anni è un palimpsesto dove si sovrappongono tracce di eventi vissuti, di gioie e dolori, di incontri e separazioni, di nascite e morti. Quella macchia sul tappeto non è solo una macchia: è il ricordo della festa di compleanno in cui il vino si è rovesciato. Quella crepa nell'intonaco non è solo un difetto strutturale: è il segno del terremoto che abbiamo attraversato insieme, la casa e noi. Quella porta leggermente scorticata non è solo un danno da riparare: è la traccia lasciata dai traslochi, dai mobili spostati, dalla vita che è passata di qui.

Quando abitiamo veramente un luogo, lo carichiamo di memoria. E reciprocamente, il luogo ci restituisce quella memoria, ce la rende presente, ce la fa rivivere. Basta entrare in una stanza dove è accaduto qualcosa di importante – una dichiarazione d'amore, un litigio violento, l'annuncio di una morte – perché quel ricordo torni vivo, quasi palpabile. Lo spazio custodisce il tempo, lo trattiene, lo rende accessibile. In questo senso, la casa è una macchina della memoria, un dispositivo esistenziale che ci permette di non disperdere il nostro passato, di mantenerlo vivo e operante nel presente.

Pensate a cosa accade quando qualcuno muore e si deve svuotare la sua casa. Non è solo un'operazione materiale di rimozione di oggetti: è uno smantellamento di un mondo, una cancellazione di tracce, una perdita di memoria. Ogni oggetto che viene portato via è un brandello di quella vita che se ne va, un frammento di storia che rischia di andare perduto per sempre. E chi compie questa operazione – i familiari, gli amici più stretti – sa di star toccando qualcosa di sacro, di star maneggiando non semplici cose ma depositari di memoria, custodi di senso.

Questo legame tra casa e memoria spiega anche il dolore lacerante dell'esilio, della perdita forzata della propria abitazione. Chi è costretto a lasciare la propria casa – per guerra, per carestia, per persecuzione politica – non perde solo un tetto sopra la testa, ma perde un pezzo di se stesso, perde l'accesso concreto alla propria storia, alla propria identità sedimentata nel tempo. L'esilio è una forma di morte parziale, una mutilazione esistenziale. E non è un caso che una delle prime cose che fanno i profughi, quando finalmente riescono a stabilirsi in un luogo nuovo, è cercare di ricostruire qualcosa che assomigli alla casa lasciata: riprodurre certi oggetti, certe disposizioni di mobili, certi odori familiari. È il tentativo disperato di ricucire la propria continuità biografica, di non essere totalmente sradicati dal proprio passato.

La fenomenologia della casa secondo Bachelard

Per esplorare più a fondo questa dimensione intima e memoriale dell'abitare, dobbiamo rivolgerci a uno dei grandi maestri della fenomenologia dello spazio: il filosofo francese Gaston Bachelard. Nel suo capolavoro "La poetica dello spazio" (1957), Bachelard ci invita a un viaggio straordinario attraverso i luoghi della casa, mostrandoci come ogni angolo, ogni ambiente domestico non sia solo uno spazio funzionale ma un universo simbolico carico di risonanze psicologiche e poetiche.

Bachelard non si interessa alla casa come oggetto architettonico astratto, studiato dall'esterno con gli strumenti della geometria e dell'ingegneria. Gli interessa la casa vissuta dall'interno, la casa come è esperita da chi la abita, la casa come "cosmo intimo". E ci mostra che questa casa fenomenologica, questa casa dell'esperienza vissuta, ha una struttura verticale e una stratificazione simbolica profondissima.

Pensiamo alla cantina. Cos'è una cantina nella prospettiva fenomenologica di Bachelard? Non è semplicemente il locale sotterraneo dove si conservano il vino e le provviste. È l'inconscio della casa, il luogo delle radici oscure, lo spazio dove regnano le paure ancestrali, dove si annidano i fantasmi dell'infanzia. La cantina è il sottosuolo psichico, il ventre della terra, il luogo dell'irrazionale e dell'inquietante. Scendere in cantina significa scendere in se stessi, affrontare ciò che preferiremmo tenere nascosto, confrontarsi con l'ombra.

E la soffitta? All'estremo opposto della cantina, la soffitta è il luogo dell'elevazione, della luce (anche se spesso polverosa), dei ricordi consapevoli e conservati deliberatamente. È il museo privato dove custodiamo gli oggetti del passato che vogliamo ricordare: vecchie foto, lettere, giocattoli dell'infanzia, abiti dismessi. Se la cantina è l'inconscio, la soffitta è la memoria volontaria, il deposito di ciò che abbiamo scelto di non dimenticare. Salire in soffitta è un gesto quasi rituale di recupero del passato, un'archeologia personale.

E che dire degli angoli? Bachelard dedica pagine bellissime agli angoli della casa, a quegli spazi apparentemente inutili dove ci si rifugia per leggere, per sognare, per star soli. L'angolo è il luogo dell'intimità massima, il punto dove lo spazio ci abbraccia, ci protegge da ogni lato, ci fa sentire al sicuro. I bambini lo sanno istintivamente: costruiscono tane in ogni angolo disponibile, cercano

nicchie dove sentirsi raccolti e protetti. L'angolo è il grembo architettonico, il luogo del raccoglimento e della concentrazione su di sé.

E ancora: il focolare, centro vitale della casa, luogo del fuoco che riscalda e illumina, attorno a cui la famiglia si riunisce. La finestra, apertura sul mondo esterno, sguardo che dall'intimità domestica si protende verso l'infinito del fuori. Le scale, che connettono i livelli della casa e permettono il passaggio simbolico tra dimensioni diverse dell'esistenza. Le porte, soglie che separano e congiungono, che definiscono territori di intimità progressiva.

Quello che Bachelard ci insegna è che la casa non è uno spazio omogeneo e neutro, ma un universo stratificato e differenziato, dove ogni luogo ha una sua qualità specifica, un suo tono affettivo, un suo significato esistenziale. Abitare significa saper leggere questi significati, sapersi orientare in questa geografia simbolica, sentire come ogni spazio ci chiama a un certo modo di essere, a certe attività, a certe emozioni.

Lo spazio vissuto: il Lebenswelt fenomenologico

La riflessione di Bachelard si inserisce in un movimento filosofico più ampio, quello della fenomenologia, che ha rivoluzionato il nostro modo di pensare lo spazio nel Novecento. Prima della fenomenologia, lo spazio era concepito essenzialmente come *res extensa* cartesiana: pura estensione geometrica, contenitore neutro e omogeneo dove si collocano i corpi, realtà oggettiva misurabile con gli strumenti della matematica e della fisica.

La fenomenologia, a partire da Edmund Husserl e poi sviluppata da Maurice Merleau-Ponty, ci ha insegnato a distinguere tra due modi radicalmente diversi di intendere lo spazio. Da una parte c'è lo spazio geometrico, lo spazio della scienza fisica, fatto di coordinate cartesiane, di misure oggettive, di relazioni quantitative. Questo è uno spazio pensato, astratto, costruito dall'intelletto. Dall'altra parte c'è lo spazio vissuto, il *Lebenswelt* (mondo-della-vita), lo spazio come è esperito concretamente dal soggetto incarnato, con tutte le sue qualità, le sue risonanze affettive, i suoi significati esistenziali.

Facciamo un esempio concreto per capire la differenza. Dal punto di vista geometrico, la distanza tra la mia casa e quella di un amico caro è, diciamo, di tre chilometri. Questa è una misura oggettiva, verificabile, uguale per tutti. Ma dal punto di vista dello spazio vissuto, quella distanza può essere percepita come brevissima (se ho voglia di vedere quell'amico, se so che lì mi attende una serata piacevole) o come estremamente lunga (se sono stanco, se è inverno e piove, se devo andarci controvolta). La distanza geometrica rimane invariata, ma la distanza vissuta cambia completamente a seconda del mio stato d'animo, delle mie intenzioni, del significato che attribuisco a quel luogo di destinazione.

Oppure pensiamo a come percepiamo diversamente lo stesso spazio a seconda che ci sentiamo sicuri o minacciati. Una strada buia e deserta, dal punto di vista geometrico, è sempre quella strada con quelle precise coordinate spaziali. Ma la strada buia percepita alle otto di sera quando torniamo tranquilli a casa è completamente diversa dalla stessa strada percepita alle tre di notte quando sentiamo dei passi che ci seguono. Nel secondo caso, lo spazio si contrae, diventa opprimente, ogni angolo buio sembra nascondere un pericolo, ogni rumore si amplifica. Non è cambiato lo spazio geometrico, è cambiato lo spazio vissuto.

Questo vale in modo particolarissimo per la casa. La casa non è riducibile alle sue coordinate planimetriche, al numero di metri quadrati, all'altezza dei soffitti. Tutto questo appartiene allo spazio geometrico. Ma la casa abitata appartiene allo spazio vissuto: è lo spazio carico di tutte le esperienze che vi si sono svolte, intessuto di relazioni umane, modulato dai ritmi della vita quotidiana, colorato dalle emozioni che vi abbiamo provato.

La fenomenologia, in questo senso, ci restituisce la dignità dell'esperienza soggettiva, ci dice che il nostro modo di percepire e vivere lo spazio non è un'illusione da correggere con la scienza oggettiva, ma è la realtà primaria, il modo originario in cui lo spazio si dà a noi. Prima di essere scienziati che misurano distanze e calcolano volumi, siamo esseri umani che abitano luoghi, che si

orientano in paesaggi familiari, che sentono certi spazi come accoglienti e altri come ostili, che si radicano in territori che chiamano "casa".

Verso la casa di tutti: lo spazio pubblico e il tempio

Ma se abitare è così centrale per l'esistenza umana, se la casa è il luogo dove l'identità si costruisce e la memoria si deposita, allora sorge inevitabilmente una domanda: è possibile abitare anche spazi che non sono la casa privata? È possibile abitare lo spazio pubblico, la piazza, la città? E, domanda ancora più radicale che ci accompagnerà in tutto questo libro: è possibile abitare uno spazio sacro, un tempio, una chiesa?

La risposta, anticipiamola subito, è sì. Ma è un sì che richiede molte precisazioni e distinzioni. Non si abita la piazza come si abita la casa, non si abita il tempio come si abita la propria camera da letto. Ci sono gradi e modalità diverse dell'abitare. Esiste un'intimità domestica che è unica, irripetibile, non trasferibile. Ma esiste anche un abitare comunitario, un abitare collettivo, un abitare che si apre alla dimensione pubblica e, al suo vertice, alla dimensione del sacro.

La città, quando è davvero città e non semplice agglomerato urbano, è uno spazio abitato collettivamente. La piazza, il mercato, il municipio, la chiesa parrocchiale: sono tutti luoghi che possono essere abitati, anche se in modo diverso dalla casa. Li abitiamo quando ci sentiamo parte di una comunità, quando partecipiamo attivamente alla vita pubblica, quando quei luoghi diventano scenario non di passaggi anonimi ma di incontri significativi, di relazioni durevoli, di storie comuni. E il tempio, la chiesa? Qui l'abitare assume una connotazione ancora più profonda e misteriosa. Perché il tempio non è solo lo spazio abitato dalla comunità che vi si riunisce, ma pretende di essere, in qualche modo, lo spazio abitato da Dio stesso. È la "casa di Dio", come recita l'iscrizione che campeggia sul frontone di tante chiese. Ma cosa significa che Dio abita uno spazio? In che senso lo spazio può contenere l'infinito? Come si passa dalla casa dell'uomo alla casa di Dio?

Queste sono le domande che ci accompagneranno nella seconda parte di questo libro, quando esploriamo la dimensione specificamente religiosa dell'abitare. Ma già possiamo intuire che tra i due tipi di abitare – quello umano e quello divino – non c'è rottura totale, bensì una profonda continuità analogica. L'uomo costruisce case per sé perché è nella sua natura abitare, radicarsi, fare dello spazio un luogo. E costruisce case per gli dei con la stessa logica profonda: perché sente che anche il divino, per entrare in relazione con l'umano, ha bisogno di prendere dimora, di farsi presente in un luogo, di "abitare" (sia pure in modo del tutto particolare e misterioso) lo spazio del mondo.

Il tempio, dunque, non è un'invenzione arbitraria o una superstizione primitiva. È l'estensione coerente della logica stessa dell'abitare umano, portata alla sua massima intensità e radicalità. Se l'uomo è l'essere che abita, allora è coerente che concepisca anche la relazione con il divino nei termini dell'abitare, che cerchi di dare a Dio una casa così come costruisce case per sé.

Ma prima di poter affrontare questo tema, dobbiamo ancora approfondire il nostro sguardo sull'abitare umano. Dobbiamo vedere come la casa si è evoluta nella storia dell'umanità, come le diverse culture hanno declinato in modi diversi la stessa esigenza fondamentale di abitare.

Dobbiamo esplorare le riflessioni dei grandi filosofi che hanno pensato l'abitare come categoria ontologica fondamentale. Dobbiamo analizzare gli elementi architettonici ricorrenti – la soglia, il centro, il tetto, le fondamenta – che in tutte le culture e in tutte le epoche costituiscono la grammatica universale dell'abitare.

Solo così, solo attraverso questa paziente fenomenologia dell'abitare umano, potremo poi comprendere davvero che cos'è un tempio, una chiesa, uno spazio sacro. Solo partendo dalla casa dell'uomo potremo avvicinarci con rispetto e intelligenza alla casa di Dio.

CAPITOLO 2

LA CASA NELLA STORIA DELL'UMANITÀ

Il primo riparo: la caverna come grembo della terra

Se vogliamo comprendere l'evoluzione dell'abitare umano, dobbiamo tornare indietro nel tempo, fino alle origini più remote della nostra specie. E là, nelle nebbie della preistoria, troviamo la prima forma di dimora umana: la caverna.

La caverna non è stata costruita dall'uomo. È un dono della natura, una conformazione geologica che l'uomo ha scoperto e di cui si è appropriato. Eppure, già in questa prima forma di abitazione, possiamo riconoscere alcuni elementi fondamentali che caratterizzeranno per sempre l'abitare umano. La caverna non è semplicemente un riparo dalle intemperie e dai predatori. È il primo luogo dove l'uomo ha potuto sentirsi "a casa", dove ha potuto accendere un fuoco permanente, dove ha potuto depositare i suoi primi oggetti, dove ha potuto dipingere sulle pareti le immagini degli animali cacciati e degli spiriti venerati.

Pensiamo alle grotte di Lascaux, o di Altamira, o di Chauvet. Questi non sono semplici rifugi occasionali. Sono spazi abitati con intensità, spazi caricati di significato simbolico, spazi dove l'umano si distingue definitivamente dall'animale. L'animale può occupare una tana, ma non la abita nel senso pieno del termine: non la decora, non vi lascia tracce intenzionali della propria presenza, non la trasforma in luogo di memoria e di trasmissione culturale. L'uomo, invece, fin dall'inizio, abita: trasforma lo spazio naturale in spazio culturale, imprime il sigillo della propria presenza, crea un mondo.

Le pitture rupestri non sono solo espressioni artistiche o rituali magico-religiose. Sono anche, forse soprattutto, il primo modo attraverso cui l'uomo ha reso propria la caverna, l'ha personalizzata, l'ha trasformata da semplice anfratto roccioso in dimora umana. Dipingendo quelle pareti, l'uomo primitivo stava dicendo: questo luogo è mio, qui abito io, qui si svolge la mia vita, qui lascio traccia di me per chi verrà dopo.

C'è qualcosa di profondamente significativo nel fatto che la prima casa dell'uomo sia stata una caverna, cioè uno spazio naturale che assomiglia a un grembo. La caverna accoglie, protegge, avvolge. Entrare in una caverna è come tornare nel ventre materno, è ritrovare una protezione totale, è essere completamente circondati. Non è un caso che, in molte culture, la caverna sia rimasta per sempre il simbolo dell'origine, del ritorno alle fonti, della gestazione e della rinascita. Gli eremiti cristiani cercheranno le grotte per le loro penitenze. I monaci buddisti scaveranno templi nelle pareti rocciose. Gli iniziati ai misteri orfici scenderanno in grotte per le loro prove iniziatriche.

La caverna, dunque, non è solo il primo habitat dell'uomo, ma è anche l'archetipo permanente dell'abitare come ritorno, come protezione, come immersione in uno spazio che ci avvolge completamente. E quando l'uomo imparerà a costruire le sue case, cercherà sempre, in qualche modo, di riprodurre questa qualità originaria della caverna: l'essere uno spazio che ci accoglie, che ci fa sentire al sicuro, che ci separa dall'ostilità del mondo esterno.

La capanna: il primo gesto costruttivo

Ma l'uomo non poteva restare per sempre nelle caverne. Per molteplici ragioni – il nomadismo legato alla caccia e alla raccolta, la mancanza di caverne in molti territori, il desiderio di maggiore autonomia e libertà – a un certo punto l'homo sapiens compie un passo decisivo: comincia a costruire la propria dimora.

La capanna primitiva, costruita con rami, frasche, pelli di animali, rappresenta una rivoluzione antropologica fondamentale. Per la prima volta, l'uomo non si limita ad abitare uno spazio dato dalla natura, ma crea attivamente il proprio spazio abitativo. È un gesto prometeico, che rivela la specificità umana: l'uomo non si adatta passivamente all'ambiente, ma lo trasforma, lo piega alle proprie esigenze, lo modella secondo i propri progetti.

Le prime capanne erano certamente strutture precarie, facilmente smontabili e trasportabili, adatte alla vita nomade. Ma già in queste costruzioni elementari possiamo riconoscere i principi

architettonici fondamentali che accompagneranno tutta la storia dell'architettura. C'è una struttura portante (pali conficcati nel terreno), c'è una copertura (rami intrecciati, pelli), c'è un'apertura per entrare e uscire, c'è uno spazio interno protetto dagli agenti atmosferici e dagli sguardi esterni. E c'è, soprattutto, il fuoco al centro. Il focolare, che nelle caverne era collocato dove era più conveniente, nella capanna viene deliberatamente posto al centro dello spazio abitativo. Il fuoco diventa il cuore della casa, il punto attorno a cui si organizza la vita, il luogo di ritrovo, il simbolo dell'unità familiare o del gruppo. Non è solo una fonte di calore e di luce: è il centro simbolico, il punto sacro dove si cucina il cibo, si raccontano le storie, si tramandano le conoscenze, si celebrano i riti.

Quando pensiamo alle culture nomadi che ancora oggi, in alcune parti del mondo, abitano in tende o yurte, possiamo farci un'idea di come doveva essere l'abitare nelle prime capanne dell'umanità. La yurta mongola, ad esempio, è una struttura circolare con il focolare al centro e un'apertura sulla sommità per far uscire il fumo. È uno spazio perfettamente organizzato, dove ogni oggetto ha il suo posto, dove la famiglia si dispone secondo un ordine preciso, dove i diversi settori dello spazio hanno significati simbolici specifici. La semplicità apparente nasconde una complessità sociale e simbolica molto raffinata.

La rivoluzione neolitica: dal nomade al sedentario

Tutto cambia con la rivoluzione neolitica, circa diecimila anni fa. L'invenzione dell'agricoltura e dell'allevamento permette all'uomo di diventare sedentario, di stabilirsi in modo permanente in un territorio, di costruire abitazioni più solide e durature. Nascono i primi villaggi, le prime comunità stanziali, le prime società organizzate.

L'abitazione neolitica, che conosciamo attraverso scavi archeologici in diverse parti del mondo, mostra un notevole progresso tecnico rispetto alla capanna nomade. Si usano mattoni di fango essiccati al sole, si costruiscono muri più spessi e resistenti, si creano ambienti più articolati. Ma soprattutto, cambia il rapporto dell'uomo con la sua casa: non è più un rifugio temporaneo, è una dimora permanente, è il luogo dove si nasce, si cresce, si genera, si invecchia, si muore.

La sedentarizzazione porta con sé una trasformazione profonda del concetto stesso di abitare. La casa diventa il centro di un territorio che l'uomo conosce intimamente, coltiva, difende. Attorno alla casa si dispongono i campi, i pascoli, gli orti. La casa non è più un punto isolato in un paesaggio indifferente, ma è il cuore di un microcosmo ordinato, il centro da cui si irradia l'azione trasformatrice dell'uomo sul mondo naturale.

E nasce, parallelamente all'abitazione privata, anche la prima forma di spazio pubblico e sacro. Nei villaggi neolitici troviamo spesso, accanto alle case, edifici più grandi destinati alle riunioni comunitarie e ai culti religiosi. L'abitare privato e l'abitare collettivo cominciano a differenziarsi, pur rimanendo strettamente intrecciati. La casa della famiglia e la casa della comunità, la casa dell'uomo e la casa degli dei: sono dimensioni che nascono insieme e che si illuminano reciprocamente.

Un esempio straordinario di questa fase è il sito archeologico di Çatalhöyük, nell'attuale Turchia, risalente a circa 9000 anni fa. Qui troviamo un insediamento di diverse migliaia di persone, con case costruite l'una accanto all'altra, senza strade o vicoli: si entrava nelle abitazioni attraverso il tetto, scendendo con una scala. Gli interni erano decorati con pitture murali e rilievi in gesso, spesso raffiguranti teste di toro e figure femminili interpretate come dee madri. Era un mondo in cui sacro e quotidiano si intrecciavano intimamente, in cui la casa era al tempo stesso luogo di vita ordinaria e luogo di culto.

La domus antica: Grecia e Roma

Con le grandi civiltà del Mediterraneo antico – la Grecia e Roma soprattutto – l'abitazione umana raggiunge un grado di complessità e raffinatezza che ancora oggi ci impressiona. La domus greca e romana non è più la capanna primitiva né la casa neolitica. È un organismo architettonico

complesso, articolato in molteplici ambienti, ciascuno con una funzione specifica, organizzato attorno a uno o più cortili interni.

La casa greca classica, quella che abitavano i cittadini benestanti di Atene nel V-IV secolo a.C., era tipicamente strutturata attorno a un cortile centrale, il peristilio, circondato da un porticato con colonne. Da questo spazio aperto ma protetto si accedeva ai vari ambienti: le stanze da letto, la sala da pranzo (andrón), la cucina, i magazzini. Spesso c'era anche una parte della casa, il gineceo, riservata alle donne, separate dagli spazi maschili secondo le rigide norme sociali dell'epoca. Ciò che colpisce della casa greca è la sua organizzazione razionale, il suo equilibrio tra spazi aperti e chiusi, tra luce e ombra, tra pubblico e privato. Il cortile centrale, aperto verso il cielo, permetteva alla luce e all'aria di penetrare in tutti gli ambienti circostanti. Era anche il cuore simbolico della casa, lo spazio dove la famiglia si riuniva, dove i bambini giocavano, dove si svolgeva gran parte della vita domestica quando il clima lo permetteva.

La domus romana eredita e sviluppa questo modello, portandolo a un livello ancora superiore di complessità e raffinatezza. La casa romana del periodo imperiale, come possiamo conoscerla attraverso gli scavi di Pompei ed Ercolano, è un capolavoro di organizzazione spaziale e di decorazione artistica. All'ingresso, l'atrium, grande salone centrale con un'apertura nel tetto (compluvium) e una vasca sottostante per raccogliere l'acqua piovana (impluvium). Attorno all'atrio, le varie stanze: le camere da letto (cubicula), lo studio del padrone (tablinum), le sale di ricevimento. Sul retro, un secondo cortile, il peristilio, più privato, spesso con un giardino, fontane, statue.

Le pareti erano affrescate con scene mitologiche, paesaggi, nature morte. I pavimenti erano decorati con mosaici elaboratissimi. C'era un sistema di riscaldamento ad aria calda (hypocaustum) che passava sotto i pavimenti. Le case più ricche avevano anche terme private, con calidarium, tepidarium, frigidarium. Era un livello di comfort e di raffinatezza abitativa che l'Europa non avrebbe più raggiunto per molti secoli dopo la caduta dell'Impero romano.

Ma ciò che più ci interessa, al di là della ricchezza materiale, è il modo in cui la domus romana organizzava lo spazio secondo una precisa gerarchia simbolica e funzionale. C'erano gli spazi di rappresentazione, dove il padrone di casa riceveva i clienti e gli ospiti, esibendo la propria ricchezza e il proprio status sociale. C'erano gli spazi della vita familiare intima, riservati ai membri della famiglia. C'erano gli spazi del culto domestico, dove si veneravano i Lares e i Penates, le divinità protettrici della casa. C'erano gli spazi di servizio, dove lavoravano gli schiavi.

La casa romana era un microcosmo che rifletteva e riproduceva l'ordine sociale dell'impero. Ma era anche, indipendentemente da questo aspetto ideologico, una dimostrazione straordinaria di come l'uomo possa plasmare lo spazio secondo i propri bisogni e i propri desideri, creando ambienti che non sono solo funzionali ma anche belli, armoniosi, capaci di elevare la qualità della vita quotidiana.

La casa medievale: vivere in verticale

Con il crollo dell'Impero romano e le invasioni barbariche, l'abitare in Europa conosce una fase di drammatica regressione. Le grandi domus urbane vengono abbandonate, le città si spopolano, le tecniche costruttive si semplificano drasticamente. Per diversi secoli, la maggior parte della popolazione europea vive in abitazioni rurali molto semplici, spesso costituite da un unico ambiente dove convivono esseri umani e animali, con pavimento in terra battuta, pareti di legno o fango, tetto di paglia.

Ma gradualmente, con la rinascita economica dell'XI-XII secolo, le città cominciano a ripopolarsi e nasce un nuovo tipo di abitazione urbana: la casa medievale a schiera, sviluppata in verticale su più piani. Questo modello, che troviamo nelle città mercantili dell'Italia comunale, delle Fiandre, della Germania, segna una svolta importante nella storia dell'abitare europeo.

La casa medievale urbana tipica ha la bottega o il laboratorio artigianale al piano terra, aperto sulla strada. Qui il mercante o l'artigiano esercita la sua attività durante il giorno, a diretto contatto con i passanti e i clienti. Al primo piano, raggiungibile da una scala spesso ripida e stretta, si trovano le

stanze da letto e la sala principale dove la famiglia mangia e trascorre il tempo libero. Ai piani superiori, quando ci sono, possono esserci altre camere o magazzini. Il tutto in uno spazio molto ristretto: le case medievali hanno facciate strettissime, spesso di pochi metri, perché le tasse si pagavano in base ai metri di facciata sulla strada.

Questa abitazione verticale, così diversa dalla domus romana orizzontale, riflette una diversa concezione dello spazio urbano e della vita sociale. La città medievale è densa, compatta, chiusa dentro le mura. Lo spazio è preziosissimo e va sfruttato in altezza. Non ci sono giardini privati, non ci sono ampi cortili interni. La vita si svolge in parte dentro le case anguste, in parte fuori, nelle strade, nelle piazze, nei mercati, nelle chiese.

La casa medievale, inoltre, non separa nettamente il lavoro dalla vita domestica. Il laboratorio è parte integrante della casa, gli apprendisti spesso vivono con la famiglia del maestro, il confine tra pubblico e privato è molto più sfumato di quanto sarà nell'epoca moderna. L'abitazione è anche luogo di produzione, luogo di formazione professionale, luogo di relazioni sociali e corporative. Certo, questa descrizione vale soprattutto per le classi medie urbane – mercanti, artigiani, notai. La casa dei nobili era diversa: torri fortificate, poi palazzi sempre più ampi e lussuosi, con cortili interni, sale di rappresentanza, cappelle private. E la casa dei contadini, che erano la stragrande maggioranza della popolazione, rimaneva in genere molto povera: una o due stanze, mobili essenziali, condizioni igieniche precarie.

Ma ciò che accomuna tutte queste abitazioni medievali, al di là delle differenze di classe, è un certo rapporto con lo spazio che è molto diverso dal nostro. Lo spazio privato, individuale, è ridottissimo. Si dorme spesso in più persone nello stesso letto, si vive in promiscuità, non c'è la nostra moderna ossessione per la privacy. La casa è più luogo di transito che di permanenza: si sta in casa per dormire, per mangiare velocemente, per ripararsi dal freddo. Il resto della vita si svolge altrove: nel lavoro, nella strada, nella chiesa, nella piazza.

La casa borghese moderna: l'invenzione della privacy

Tutto cambia, ancora una volta, con l'avvento della modernità. Tra il XVI e il XIX secolo, in parallelo con l'ascesa della borghesia e con le profonde trasformazioni economiche, sociali e culturali dell'Europa, si afferma un nuovo modello di casa che è, sostanzialmente, quello che ancora oggi noi abitiamo: la casa borghese moderna.

Cosa caratterizza questa casa? Innanzitutto, la separazione netta tra luogo di lavoro e luogo di abitazione. Il borghese non abita più sopra il suo negozio o la sua bottega. Va a lavorare in un ufficio, in una fabbrica, in uno studio professionale separato dalla casa. La casa diventa esclusivamente il luogo della vita privata, familiare, domestica. È il regno della sfera privata, distinta e separata dalla sfera pubblica.

In secondo luogo, la casa borghese è organizzata secondo una rigida funzionalizzazione degli spazi. Ogni ambiente ha una funzione specifica: la camera da letto per dormire, la sala da pranzo per mangiare, il salotto per ricevere gli ospiti, lo studio per leggere e lavorare, la cucina per preparare il cibo, il bagno per l'igiene personale. Non ci sono più spazi polifunzionali come nella casa medievale. Ogni attività ha il suo spazio dedicato.

In terzo luogo, e questo è forse l'aspetto più rivoluzionario, nasce l'idea della camera da letto individuale. Mentre nel Medioevo e ancora nel Rinascimento si dormiva spesso in più persone nello stesso letto, in camere comuni, nella casa borghese del XIX secolo ogni membro della famiglia tende ad avere la propria camera. I genitori dormono separati dai figli, i fratelli e le sorelle più grandi hanno camere diverse. Nasce il concetto moderno di privacy, di spazio individuale inviolabile.

Questa rivoluzione dell'abitare non è un semplice progresso tecnico o economico. È il riflesso architettonico di una trasformazione antropologica profonda: la nascita dell'individuo moderno, con la sua interiorità, la sua vita privata, il suo diritto alla solitudine e all'intimità. La casa borghese è lo spazio dove questo individuo può finalmente essere se stesso, lontano dagli sguardi altrui, protetto dalla pressione della comunità.

Pensiamo alle case borghesi ottocentesche che ancora troviamo nei centri storici delle nostre città: appartamenti di cinque, sei, sette stanze, con soffitti alti, stucchi decorativi, parquet, mobili massicci e scuri. Erano case costruite per durare, per essere tramandate di generazione in generazione, per essere il teatro della vita familiare attraverso i decenni. Erano case piene di oggetti, di libri, di ritratti di famiglia, di suppellettili ereditate. Erano, insomma, case dense di memoria, di identità, di radicamento.

La sala da pranzo, con il suo grande tavolo dove la famiglia si riuniva ogni giorno per i pasti, era il cuore simbolico di questa casa. Era il luogo dove si riaffermava l'unità familiare, dove i genitori educavano i figli, dove si festeggiavano le ricorrenze, dove si ricevevano gli ospiti. Il pasto in comune non era solo un'esigenza fisiologica, ma un rito quotidiano che dava forma e senso alla vita domestica.

L'abitare contemporaneo: crisi e trasformazioni

E arriviamo così al presente, alla nostra epoca. Che ne è stato dell'abitare nell'era contemporanea? Come abitiamo noi, oggi, nel XXI secolo? La risposta non è semplice, perché stiamo vivendo una fase di profonda trasformazione e anche di crisi del modo tradizionale di abitare.

Da una parte, abbiamo raggiunto un livello di comfort abitativo impensabile per le generazioni precedenti. Le nostre case hanno riscaldamento, acqua calda corrente, elettricità, elettrodomestici che ci risparmiano fatiche immani. Abbiamo bagni privati, cucine attrezzate, sistemi di comunicazione che ci connettono istantaneamente con il mondo intero. Sul piano materiale, le nostre abitazioni sono infinitamente più confortevoli di quelle dei nostri bisnonni.

Ma sul piano qualitativo, sul piano del significato esistenziale dell'abitare, forse abbiamo perduto qualcosa di essenziale. Molti di noi vivono in appartamenti anonimi, in palazzi costruiti in serie, in quartieri periferici privi di identità. Non conosciamo i nostri vicini, non abbiamo relazioni con il territorio che abitiamo, non sentiamo un vero radicamento nel luogo dove viviamo. Occupiamo uno spazio, ma non lo abitiamo veramente.

Il precariato lavorativo, poi, ha prodotto una nuova forma di nomadismo forzato. I giovani cambiano città, e quindi casa, ogni anno, ogni due anni. Non investono affettivamente nell'abitazione, perché sanno che è provvisoria. Non la arredano con cura, non ci mettono i loro oggetti del cuore, non la fanno diventare davvero loro. È un alloggio temporaneo, un punto di appoggio, non una dimora.

E poi c'è il fenomeno dei "non-luoghi", così ben descritto dall'antropologo Marc Augé: aeroporti, stazioni, centri commerciali, catene alberghiere dove ogni camera è identica all'altra. Spazi perfettamente funzionali ma privi di identità, privi di memoria, privi di qualsiasi carattere che li distingua. Li attraversiamo senza abitarli, li usiamo senza appropriarcene, li lasciamo senza nostalgia.

Anche la casa contemporanea, quella delle riviste di arredamento e dei cataloghi Ikea, rischia spesso di essere un non-luogo. Minimalista, asettica, intercambiabile con qualsiasi altra casa della stessa tipologia. Mobili standardizzati, elettronica pervasiva, assenza di quegli oggetti pesanti, ingombranti, brutti ma carichi di memoria che riempivano le case dei nostri nonni. Tutto è leggero, mobile, sostituibile. Anche la casa sembra essere diventata un bene di consumo, da cambiare quando passa di moda.

Ma, ed è importante sottolinearlo, accanto a questa crisi dell'abitare assistiamo anche a tentativi di resistenza e di reinvenzione. Ci sono movimenti che cercano di recuperare forme più autentiche e sostenibili di abitare: le ecovillaggi, il cohousing, le comunità intenzionali. Ci sono architetti che progettano case che non sono solo macchine per abitare, ma luoghi carichi di senso e di bellezza. Ci sono persone che, nonostante il precariato e la mobilità forzata, cercano di radicarsi nei luoghi che abitano, di costruire relazioni con i vicini, di prendersi cura degli spazi comuni.

La questione dell'abitare, dunque, è tutt'altro che risolta. È una questione aperta, urgente, che tocca il cuore della nostra umanità. Come abitare in un'epoca di crisi climatica, di precarietà economica,

di solitudine sociale, di virtualizzazione delle relazioni? Come recuperare la dimensione profonda dell'abitare, che non è solo avere un tetto sopra la testa ma sentirsi a casa nel mondo?

Queste domande non hanno risposte facili. Ma porsele è già un primo passo. Significa non accontentarsi di occupare spazi, ma cercare di abitarli veramente. Significa recuperare la consapevolezza che la casa non è un accessorio della vita, ma ne è una dimensione costitutiva. Significa, in ultima analisi, riconoscere che abitare è uno dei modi fondamentali attraverso cui l'essere umano costruisce se stesso e il proprio mondo.

E significa anche, come vedremo nei prossimi capitoli, riconoscere che questa esigenza di abitare non riguarda solo lo spazio profano, ma si estende anche allo spazio sacro. Se l'uomo ha bisogno di una casa per essere pienamente umano, forse ha bisogno anche che Dio abbia una casa, un luogo dove poterlo incontrare, dove la sua presenza diventi tangibile e accessibile. Il tempio, la chiesa, non sono allora lussi decorativi o residui di epoche prescientifiche, ma rispondono a un bisogno antropologico profondo, altrettanto essenziale quanto il bisogno di una casa per sé.

CAPITOLO 3

COSTRUIRE ABITARE PENSARE

Martin Heidegger e la filosofia dell'abitare

Il ponte di Heidelberg: un'esperienza fenomenologica

Prima di addentrarci nel pensiero filosofico di Martin Heidegger sull'abitare, voglio invitarvi a compiere con me un piccolo esperimento mentale. Immaginate di trovarvi nella città tedesca di Heidelberg, sulle rive del fiume Neckar. Davanti a voi si stende un antico ponte di pietra, l'Alte Brücke, costruito nel XVIII secolo, che collega le due rive del fiume. Fermatevi un momento e osservate questo ponte. Che cos'è, esattamente, questo manufatto architettonico che avete davanti agli occhi?

Una prima risposta, quella del senso comune e della scienza positiva, direbbe: è una struttura di pietra e metallo che permette di attraversare il fiume, è un'opera di ingegneria che risolve un problema pratico di comunicazione tra due punti dello spazio. Questa risposta è corretta, ma Heidegger ci invita a guardare più a fondo, a interrogarci su ciò che il ponte veramente è nella sua essenza, al di là della sua semplice funzionalità.

Il ponte, ci suggerisce Heidegger, non è solo un mezzo tecnico per attraversare il fiume. Il ponte è ciò che fa essere il fiume come fiume, che gli dà la sua identità di fiume. Prima del ponte, c'era solo un corso d'acqua, un fenomeno naturale. È il ponte che trasforma quel corso d'acqua in un fiume nel senso pieno del termine: un fiume che ha due rive, una larghezza determinata, una forza di corrente che deve essere superata. Il ponte, dunque, non si limita a congiungere due rive preesistenti: piuttosto, è il ponte che fa essere le due rive come rive, che crea la loro identità reciproca.

Ma c'è di più. Il ponte non è un oggetto isolato nel paesaggio. Il ponte raduna intorno a sé un intero mondo. Raduna le rive del fiume, raduna il cielo che si riflette nelle acque, raduna la terra su cui poggiano le sue fondamenta, raduna gli esseri umani che lo attraversano nelle loro attività quotidiane. Il ponte crea una relazione, stabilisce una connessione, fonda un luogo. Dove c'è il ponte, lì c'è un luogo, un punto di riferimento, un centro di orientamento per chi abita quella regione.

E non dimentichiamo: Heidegger ci parla di questo ponte nel 1951, in una conferenza tenuta appena sei anni dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, che aveva distrutto gran parte dei ponti d'Europa. Parlare del ponte significa, per lui, parlare di ciò che è andato perduto, di ciò che deve essere ricostruito, di ciò che permette agli uomini di tornare ad abitare la terra dopo la devastazione. Questo lungo preambolo sul ponte non è una digressione. È l'ingresso concreto, fenomenologico, al pensiero heideggeriano sull'abitare. Perché per Heidegger il ponte è un esempio paradigmatico di ciò che significa costruire. E costruire, a sua volta, è comprensibile solo alla luce dell'abitare.

Costruire è sempre costruire per abitare. E abitare è il modo fondamentale dell'essere umano, la sua caratteristica ontologica essenziale.

Il testo "Bauen Wohnen Denken": costruire, abitare, pensare

Nel 1951, Heidegger tiene a Darmstadt una celebre conferenza dal titolo "Bauen Wohnen Denken", che possiamo tradurre come "Costruire abitare pensare". È un testo breve ma densissimo, che ha profondamente influenzato la filosofia dell'architettura del secondo Novecento. In questo testo, Heidegger propone una riflessione radicale sul significato dell'abitare umano, mostrandoci che abitare non è un'attività tra le altre, non è qualcosa che facciamo dopo aver costruito una casa, ma è il modo stesso in cui noi esseri umani siamo al mondo.

Heidegger parte da un'osservazione linguistica. In tedesco antico, la parola bauen (costruire) aveva un significato molto più ampio di quello attuale. Significava anche abitare, coltivare, aver cura. Il contadino che baut non sta solo costruendo un edificio: sta abitando la terra, la sta coltivando, se ne sta prendendo cura. E questa radice semantica ci rivela qualcosa di essenziale: costruire e abitare non sono due attività separate e successive (prima costruisco, poi abito), ma sono intimamente connesse. Costruisco perché abito, costruisco per abitare, costruisco in quanto sono già da sempre un abitante.

Ma cosa significa abitare? Qui Heidegger compie una mossa filosofica audace. Abitare, dice, deriva dalla radice germanica bhu-, che significa anche essere. Wohnen (abitare) e sein (essere) hanno la stessa radice. Questo significa che abitare non è una proprietà accidentale dell'essere umano, qualcosa che possiamo avere o non avere, ma è il nostro stesso modo di essere. Noi non siamo prima, e poi abitiamo. Noi siamo in quanto abitiamo. L'abitare è la costituzione fondamentale dell'esserci umano.

Pensiamo a questa affermazione nella sua radicalità. Non è che io sono un soggetto, un io pensante, che poi, tra le altre cose, abita anche un luogo. È che il mio stesso essere è un abitare, un essere-situato, un essere-radicato-in-un-luogo. Io non esisto in astratto, come pura coscienza disincarnata. Io esisto sempre da qualche parte, in un qui e ora concreto, in un luogo che abito, che mi determina, che mi costituisce.

Questa prospettiva ribalta completamente la tradizione filosofica occidentale da Cartesio in poi. Cartesio aveva definito l'uomo come res cogitans, cosa pensante, pura sostanza spirituale che pensa e che può dubitare di tutto tranne del proprio pensare. Il corpo, lo spazio, il mondo fisico erano per Cartesio realtà secondarie, di cui si poteva persino dubitare. Heidegger, invece, ci dice: no, l'uomo è essenzialmente un abitante. Prima ancora di essere un pensatore astratto, l'uomo è un essere che abita la terra, che si radica in luoghi concreti, che costruisce case e ponti, che trasforma lo spazio in mondo abitato.

La quadruplice unità: terra, cielo, divini, mortali

Ma abitare, per Heidegger, non significa semplicemente occupare uno spazio chiuso tra quattro muri. Abitare significa essere capaci di raccogliere e custodire quella che lui chiama la "quadruplice unità" (das Geviert): la terra, il cielo, i divini, i mortali.

Proviamo a comprendere cosa significa ciascuno di questi quattro elementi e come si relazionano tra loro nell'esperienza dell'abitare autentico.

La terra è ciò che porta e che sostiene, è la dimensione materiale, fisica, concreta della nostra esistenza. La terra è il suolo su cui poggiano le fondamenta della casa, è la materia di cui sono fatti i mattoni, è la forza di gravità che ci tiene ancorati al mondo. Ma la terra non è solo materia inerte: è ciò che nutre, ciò che fa crescere, ciò che accoglie i semi e li trasforma in piante. Abitare autenticamente significa rispettare la terra, non sfruttarla violentemente, riconoscere che noi dipendiamo da essa, che siamo terrestri prima di essere cittadini o professionisti o qualsiasi altra identità sociale.

Il cielo è lo spazio dell'apertura, della luce, del volgere delle stagioni, del susseguirsi del giorno e della notte. Il cielo è ciò che sta sopra di noi, ciò che ci sovrasta, ciò che ci ricorda la nostra

piccolezza. Ma il cielo è anche ciò che permette alla luce di raggiungere la terra, ciò che porta la pioggia che feconda i campi, ciò che ci orienta attraverso il sole e le stelle. Abitare autenticamente significa restare aperti al cielo, costruire case che non ci chiudano completamente ma che mantengano un rapporto con lo spazio aperto, con la luce naturale, con il ritmo cosmico.

I divini: questo è forse l'elemento più difficile da comprendere per la sensibilità contemporanea. Heidegger parla di "divini" al plurale, con una formula volutamente vaga che non si identifica con la divinità di una religione particolare. I divini sono la dimensione del sacro, del mistero, di ciò che trascende l'umano. Sono i messaggeri della divinità, sono coloro che ci ricordano che il mondo non si esaurisce nella dimensione tecnico-scientifica, che c'è qualcosa di più grande, di più profondo, di più misterioso. Abitare autenticamente significa mantenere aperta questa dimensione del sacro, non ridurre tutto a calcolo e produzione, lasciare spazio al mistero.

I mortali, infine, siamo noi, gli esseri umani in quanto consapevoli della propria mortalità. Non siamo semplicemente "uomini" o "soggetti razionali": siamo mortali, esseri la cui esistenza è segnata dalla finitudine, dalla temporalità, dalla morte come orizzonte ineluttabile. E paradossalmente, è proprio questa consapevolezza della morte che ci rende capaci di abitare autenticamente. Chi sa di essere mortale non si illude di possedere per sempre i luoghi che abita, ma li custodisce per trasmetterli a chi verrà dopo. Chi sa di essere mortale costruisce case che non sono solo per sé, ma per le generazioni future.

Questi quattro – terra, cielo, divini, mortali – non sono elementi separati che poi vengono messi insieme. Sono originariamente uniti in quella che Heidegger chiama la "quadruplici unità". Abitare significa far abitare questa quadruplici unità, significa costruire e custodire in modo tale che tutti e quattro gli elementi possano dispiegarsi nella loro essenza.

Proviamo a concretizzare con un esempio. Pensiamo a una casa contadina tradizionale, di quelle che ancora si possono vedere nelle zone rurali d'Europa. Questa casa è costruita con i materiali del luogo: pietra della cava vicina, legno dei boschi circostanti. È radicata nella terra, letteralmente fondata sul suolo. Ma allo stesso tempo è aperta al cielo: ha ampie finestre che lasciano entrare la luce, ha un orientamento che sfrutta al meglio il sole, ha un tetto che protegge dalla pioggia ma che raccoglie anche l'acqua per le cisterne. Ha spesso un piccolo altare domestico o un'immagine sacra, segno della presenza dei divini. Ed è costruita con la consapevolezza che servirà non solo a chi la abita ora, ma anche ai figli e ai nipoti, perché i mortali sanno che la loro esistenza è transitoria ma la casa deve durare.

Questa casa, per Heidegger, è un vero abitare. Non è solo un riparo tecnico, non è solo una proprietà immobiliare, non è solo un investimento economico. È un luogo dove la quadruplici unità viene custodita e rispettata. È un modo di essere al mondo che riconosce la propria connessione con la terra, con il cielo, con il sacro, con la mortalità.

Costruire al servizio dell'abitare

Una volta compreso che abitare è il modo fondamentale dell'essere umano, e una volta compreso che abitare significa custodire la quadruplici unità, possiamo capire il significato autentico del costruire. Costruire, dice Heidegger, è sempre e solo al servizio dell'abitare. Non costruiamo per produrre oggetti architettonici, non costruiamo per risolvere problemi tecnici, non costruiamo per accumulare proprietà. Costruiamo perché abitare è la nostra essenza, e costruire è il modo in cui diamo forma concreta a questo abitare.

Ma qui emerge un problema cruciale. L'epoca moderna, l'epoca della tecnica, ha dimenticato questo legame essenziale tra costruire e abitare. Oggi si costruisce in massa, si costruiscono quartieri interi in pochi mesi, si riempie il territorio di edifici. Ma si costruisce veramente per abitare? O non si costruisce piuttosto per altri scopi: per speculazione immobiliare, per efficienza produttiva, per standardizzazione industriale?

Heidegger è molto critico verso l'edilizia moderna del suo tempo (parliamo degli anni '50 del Novecento, ma le sue osservazioni sono ancora più attuali oggi). Osserva che si costruiscono migliaia di abitazioni, eppure l'uomo contemporaneo non abita veramente. Si producono spazi

abitabili, ma non luoghi da abitare. Si risolvono problemi tecnici di alloggio, ma si perde di vista l'essenza dell'abitare.

Perché questo accade? Perché si è ridotto il costruire a pura tecnica, a puro calcolo ingegneristico ed economico. Si costruisce seguendo parametri quantitativi: metri quadrati, cubatura, coefficienti di edificabilità, costi di costruzione, rendite immobiliari. Ma tutti questi parametri, per quanto importanti tecnicamente, non hanno nulla a che vedere con l'abitare nel senso autentico del termine. Puoi costruire un appartamento perfettamente a norma, con tutti i comfort moderni, nel rispetto di tutti i parametri tecnici, e tuttavia produrre un non-luogo inabitabile nel senso profondo.

Cosa manca? Manca la cura per la quadruplici unità. Manca il rispetto per la terra: si costruisce spesso devastando il territorio, impermeabilizzando il suolo, cancellando la memoria dei luoghi. Manca l'apertura al cielo: si costruiscono appartamenti dove la luce naturale è ridotta al minimo, dove non c'è rapporto con l'esterno, dove si vive in un ambiente artificiale illuminato 24 ore su 24 dalla luce elettrica. Manca la dimensione del sacro: tutto è ridotto a funzionalità, non c'è più spazio per il mistero, per la contemplazione, per la trascendenza. E manca la cura per le generazioni future: si costruisce con materiali scadenti, pensando solo al profitto immediato, senza preoccuparsi della durabilità e della trasmissibilità.

Il risultato è che abitiamo sempre meno, nel senso autentico del termine. Occupiamo spazi, ci muoviamo tra contenitori edilizi, ma non abitiamo veramente. E questa perdita dell'abitare non è un problema solo architettonico o urbanistico: è una crisi esistenziale. Perché se abitare è il modo fondamentale dell'essere umano, la perdita dell'abitare significa la perdita della propria umanità.

Il pensare come forma di abitare

C'è un terzo termine nel titolo della conferenza di Heidegger che finora abbiamo trascurato: pensare. Perché Heidegger lega insieme costruire, abitare e pensare? Che relazione c'è tra queste tre attività?

La risposta è che anche il pensare, per Heidegger, è una forma di abitare. Non pensiamo in astratto, sospesi nel vuoto metafisico. Pensiamo sempre da qualche parte, radicati in un luogo, in una tradizione, in un linguaggio. Il pensare autentico non è l'attività di un soggetto disincarnato che manipola concetti astratti. È piuttosto un abitare il linguaggio, un custodire le parole nella loro profondità, un stare in ascolto di ciò che il linguaggio ci dice.

E il pensare è anche un costruire. Quando pensiamo veramente, non stiamo solo riorganizzando informazioni già possedute. Stiamo costruendo un mondo di significato, stiamo aprendo nuove possibilità di comprensione, stiamo dando forma al nostro rapporto con le cose. Il filosofo che pensa autenticamente è come l'architetto che costruisce autenticamente: entrambi sono al servizio dell'abitare, entrambi cercano di creare le condizioni perché l'essere umano possa abitare il mondo in modo pieno e autentico.

C'è quindi una circolarità virtuosa tra costruire, abitare e pensare. Costruiamo perché abitiamo. Abitiamo in quanto pensiamo il nostro abitare. Pensiamo autenticamente quando abitiamo le parole e i concetti. Questi tre non sono attività separate, ma sono tre aspetti di un'unica modalità fondamentale dell'essere umano.

E questo ha conseguenze molto concrete per chi si occupa di architettura, di urbanistica, di pianificazione del territorio. Non basta essere bravi tecnici, non basta conoscere i materiali e le strutture. Bisogna anche essere pensatori, nel senso heideggeriano: bisogna interrogarsi sull'essenza dell'abitare, bisogna custodire la quadruplici unità, bisogna costruire luoghi e non solo edifici.

Le critiche e i limiti del pensiero heideggeriano

Prima di concludere questo capitolo, è necessario accennare anche ai limiti e alle critiche che sono state mosse al pensiero di Heidegger sull'abitare. Non possiamo semplicemente accettare acriticamente le sue tesi, per quanto affascinanti e profonde.

Una prima critica riguarda il presunto carattere "nostalgico" della sua filosofia. Heidegger sembra guardare con nostalgia a forme di abitare preindustriali, rurali, radicate in tradizioni millenarie. La

sua casa contadina della Foresta Nera, i suoi ponti di pietra, i suoi villaggi tradizionali: tutto questo sembra appartenere a un mondo perduto, che la modernità ha distrutto irreversibilmente. Ma è davvero possibile tornare indietro? E soprattutto, è desiderabile? Non c'è il rischio di idealizzare un passato che, se lo guardassimo da vicino, ci apparirebbe fatto anche di miseria, ignoranza, chiusura? Una seconda critica riguarda la vaghezza di alcuni concetti chiave. Cosa significa esattamente "custodire la quadruplice unità"? Come si traduce questo in indicazioni concrete per l'architettura e l'urbanistica contemporanee? Heidegger è molto bravo a diagnosticare il problema (l'abitare moderno è inautentico), ma è meno chiaro quando si tratta di indicare soluzioni. Il rischio è che la sua filosofia rimanga un bellissimo esercizio intellettuale, senza ricadute pratiche.

Una terza critica, più radicale, riguarda il rapporto di Heidegger con il nazismo. È noto che Heidegger aderì al partito nazista nel 1933 e accettò il rettorato dell'Università di Friburgo durante il regime hitleriano. Dopo la guerra, non rinnegò mai veramente questa scelta, limitandosi a vaghe giustificazioni e silenzi. Alcuni critici hanno sostenuto che ci sono connessioni profonde tra la sua filosofia dell'abitare (con l'enfasi sul radicamento, sul suolo nativo, sulla terra) e l'ideologia nazista del "sangue e suolo". Questa è una questione complessa e dibattuta, che non possiamo affrontare qui in dettaglio. Ma è importante esserne consapevoli, e leggere Heidegger con spirito critico. Detto questo, rimane il fatto che Heidegger ha aperto una strada di riflessione sull'abitare che è stata estremamente feconda. Dopo di lui, non è più possibile pensare l'architettura come pura tecnica costruttiva. Dopo di lui, sappiamo che ogni costruzione implica un'antropologia, una concezione dell'essere umano, un'idea di che cosa significhi vivere bene. E sappiamo che le scelte architettoniche e urbanistiche hanno conseguenze esistenziali profonde, che plasmano il nostro modo di essere al mondo.

Verso gli elementi dell'abitare

La riflessione heideggeriana ci ha mostrato che abitare non è un'attività superficiale o accessoria, ma tocca il cuore stesso dell'esistenza umana. Abitare è il nostro modo di essere, è ciò che ci distingue dagli animali (che occupano tane ma non abitano nel senso pieno), è la modalità attraverso cui entriamo in relazione con la terra, il cielo, il sacro, la nostra mortalità.

Ma per comprendere ancora più concretamente che cosa significhi abitare, dobbiamo ora volgere la nostra attenzione agli elementi architettonici universali che ritroviamo in tutte le case, in tutte le culture, in tutte le epoche. Questi elementi – la soglia, il centro, il tetto, le fondamenta, la finestra – non sono semplici componenti tecniche. Sono, come vedremo nel prossimo capitolo, i simboli e i dispositivi attraverso cui l'abitare umano prende forma concreta, attraverso cui lo spazio astratto diventa luogo abitabile, attraverso cui costruiamo un mondo.

La casa, in fondo, non è altro che l'organizzazione sapiente di questi elementi. E ogni elemento, se lo interroghiamo fenomenologicamente, ci rivela un aspetto essenziale di ciò che significa essere umani, essere mortali, essere terrestri, essere aperti al cielo e al sacro. Proseguiamo dunque il nostro viaggio nelle profondità dell'abitare.

CAPITOLO 4

GLI ELEMENTI UNIVERSALI DELL'ABITARE

La grammatica dello spazio abitato

Se osserviamo le case costruite dall'uomo attraverso le diverse epoche e nelle diverse culture, notiamo una straordinaria varietà di forme, materiali, stili architettonici. La yurta mongola non assomiglia al trullo pugliese, che a sua volta è diversissimo dalla casa giapponese tradizionale, che non ha nulla in comune con il grattacieli newyorkese. Ogni cultura, ogni epoca, ogni clima ha prodotto le sue soluzioni abitative specifiche, rispondendo a esigenze pratiche ma anche a visioni del mondo profondamente diverse.

Eppure, al di sotto di questa varietà superficiale, è possibile riconoscere alcuni elementi ricorrenti, alcune costanti universali che ritroviamo in tutte le abitazioni umane, indipendentemente dal tempo e dal luogo. Questi elementi costituiscono quella che potremmo chiamare la "grammatica universale dell'abitare": un insieme di dispositivi architettonici che non sono semplici soluzioni tecniche, ma sono carichi di significato simbolico, antropologico, esistenziale.

In questo capitolo esploreremo cinque di questi elementi fondamentali: la soglia, il centro, il tetto, le fondamenta, la finestra. Vedremo come ciascuno di essi non sia solo un componente materiale dell'edificio, ma sia anche un operatore simbolico che trasforma lo spazio geometrico in spazio vissuto, che organizza il nostro rapporto con il mondo, che dà forma concreta al nostro modo di abitare.

La soglia: il dispositivo della transizione

Cominciamo dalla soglia. Che cos'è una soglia? A prima vista, sembra la cosa più semplice del mondo: è quel pezzo di pietra, legno o marmo che segna il passaggio tra l'esterno e l'interno della casa, tra la strada e l'abitazione. È l'elemento architettonico che si trova sotto la porta. Sembra una cosa minima, quasi insignificante.

Eppure, se riflettiamo fenomenologicamente, ci accorgiamo che la soglia è uno degli elementi più carichi di significato di tutta la casa. La soglia non separa semplicemente due spazi: separa due mondi, due modalità dell'essere, due regimi di esistenza. Da un lato della soglia c'è lo spazio pubblico, lo spazio dell'esposizione sociale, lo spazio dove siamo sotto lo sguardo degli altri, dove dobbiamo recitare i nostri ruoli sociali. Dall'altro lato della soglia c'è lo spazio privato, lo spazio dell'intimità, lo spazio dove possiamo essere noi stessi, dove ci liberiamo delle maschere.

Varcare una soglia non è un gesto neutro. È un'azione che ha sempre una dimensione rituale, anche quando la compiamo in modo automatico e inconsapevole. Quando torniamo a casa e varchiamo la soglia, stiamo compiendo una transizione esistenziale. Stiamo passando dal mondo esterno al nostro mondo, dalla dispersione al raccoglimento, dal rumore al silenzio (o almeno al nostro rumore familiare), dall'essere esposti all'essere protetti.

Non è un caso che in molte culture la soglia sia considerata un luogo sacro, carico di potere e di pericolo. Nell'antica Roma, la soglia era posta sotto la protezione del dio Giano, il dio bifronte che guarda contemporaneamente in due direzioni. Attraversare la soglia significa passare sotto lo sguardo del dio, significa entrare in una zona di confine dove il sacro e il profano si toccano. In molte tradizioni popolari si crede che gli spiriti maligni non possano attraversare la soglia di una casa: la soglia è una barriera magica che protegge l'interno dall'esterno minaccioso.

E pensate ai riti legati alla soglia. In molte culture, quando una sposa entra per la prima volta nella casa del marito, deve essere portata in braccio oltre la soglia: non deve toccare la soglia con i piedi, perché questo porterebbe sfortuna. È un rito che esprime simbolicamente la delicatezza e la sacralità di questo passaggio, di questa transizione da una condizione di vita a un'altra. La sposa sta lasciando la casa paterna e sta entrando in una nuova casa, sta diventando parte di una nuova famiglia. È un passaggio cruciale, segnato ritualisticamente dall'attraversamento della soglia.

Ma la soglia non è solo il luogo del passaggio dall'esterno all'interno. È anche il luogo della sosta, dell'indugio, dell'esitazione. Ci sono momenti in cui non siamo né dentro né fuori, momenti in cui sostiamo sulla soglia. Pensiamo a quando qualcuno bussa alla nostra porta: noi andiamo alla porta, l'apriamo, e c'è un momento di sospensione in cui noi siamo sulla soglia, in bilico tra il decidere di far entrare la persona o di respingerla, tra l'aprirci all'altro o il rimanere chiusi in noi stessi.

La soglia, in questo senso, è lo spazio dell'ospitalità. È il luogo dove si gioca la nostra disponibilità ad accogliere l'altro, a fargli varcare il confine del nostro mondo privato. Aprire la porta, far entrare qualcuno in casa nostra, è un gesto che ha sempre una dimensione etica. Stiamo dicendo: ti riconosco come degno di entrare nel mio spazio intimo, mi fido di te, ti accolgo. E reciprocamente, chi entra in casa altrui compie sempre un atto che richiede una certa dose di rispetto e di delicatezza: sta penetrando in uno spazio che non è suo, sta violando (sia pure su invito) l'intimità altrui.

L'ospitalità, in fondo, è un rito della soglia. È l'arte di gestire questo confine, di renderlo permeabile senza dissolverlo, di accogliere l'altro senza perdere la propria identità. E le diverse culture hanno elaborato codici molto sofisticati per regolare questa dinamica. In alcune culture orientali, ad esempio, è obbligatorio togliersi le scarpe prima di entrare in casa: è un modo di segnare nettamente il passaggio dalla strada alla casa, di lasciare fuori lo sporco e il disordine del mondo esterno. In altre culture, c'è l'usanza di offrire cibo e bevande a chi entra: è un modo di dire "sei il benvenuto, questa casa è anche tua per il tempo che resterai".

La soglia, dunque, non è solo un elemento architettonico. È un dispositivo antropologico fondamentale, che organizza il nostro rapporto con lo spazio, con gli altri, con noi stessi. È il luogo dove si gioca la dialettica tra dentro e fuori, tra privato e pubblico, tra identità e alterità. Ed è significativo che in molte lingue l'espressione "varcare la soglia" sia usata metaforicamente per indicare qualsiasi passaggio importante nella vita: "varcare la soglia dell'età adulta", "varcare la soglia della vecchiaia", "varcare la soglia della morte". La soglia fisica della casa diventa il simbolo di ogni transizione esistenziale.

Il centro: il focolare come cuore della casa

Se la soglia è l'elemento che definisce il confine tra dentro e fuori, il centro è l'elemento che organizza lo spazio interno della casa, che gli dà struttura e orientamento. E il centro per eccellenza, in tutte le culture tradizionali, è il focolare: il luogo dove arde il fuoco, dove si cucina il cibo, dove la famiglia si riunisce.

Il focolare non è solo un dispositivo tecnico per produrre calore e cuocere gli alimenti. È il cuore simbolico della casa, il punto da cui si irradia la vita, il luogo sacro attorno a cui si organizza l'esistenza domestica. Non è un caso che in latino il termine *focus* significhi proprio focolare, e da lì derivino parole come "fuoco" ma anche termini che indicano centralità e concentrazione.

Nelle abitazioni primitive, il focolare era letteralmente al centro dello spazio abitativo. La capanna o la yurta erano costruite attorno al fuoco centrale. Tutto convergeva verso quel punto: gli sguardi, i corpi, le attività. Il fuoco forniva luce quando calava la notte, forniva calore quando arrivava il freddo, permetteva di cuocere i cibi e quindi di renderli commestibili e nutrienti. Ma forniva anche qualcosa di meno tangibile e forse più importante: forniva un centro, un punto di riferimento, un *focus* attorno a cui la comunità domestica si costituiva come tale.

Pensiamo a cosa accade quando ci si riunisce attorno a un fuoco. Ci si dispone in cerchio, ci si guarda in faccia. Il fuoco crea uno spazio intimo, separato dall'oscurità circostante. Si raccontano storie, si cantano canzoni, si trasmettono conoscenze. Il focolare è il luogo della narrazione, della tradizione orale, della memoria collettiva. È attorno al fuoco che i vecchi raccontano ai giovani le storie degli antenati, i miti di fondazione, le leggende che danno senso all'esistenza del gruppo.

Ma il focolare è anche, in molte culture, il luogo del sacro domestico. Nell'antica Roma, il focolare era consacrato alla dea Vesta, la divinità che proteggeva la casa e la famiglia. Il fuoco domestico non doveva mai spegnersi: mantenerlo acceso era un dovere rituale. E accanto al focolare si trovavano le immagini dei Lares e dei Penates, gli dei protettori della casa, a cui si offrivano piccoli sacrifici quotidiani. Il centro della casa era anche il centro del culto domestico.

E anche nelle culture cristiane, il focolare ha mantenuto qualcosa di questa sacralità. La cappa del camino era spesso decorata con simboli religiosi, con immagini di santi. Il fuoco del focolare veniva benedetto nelle feste religiose. E ancora oggi, nelle case di campagna dove si usa il camino, c'è qualcosa di rituale nell'accendere il fuoco: non è un gesto puramente funzionale, è un gesto che ricrea il centro, che riattiva il cuore della casa.

Con l'avvento delle tecnologie moderne di riscaldamento, il focolare ha perso la sua centralità funzionale. I termosifoni, il riscaldamento a pavimento, le pompe di calore: tutto questo ha reso obsoleto il camino come fonte primaria di calore. E di conseguenza, è venuto meno anche il centro simbolico della casa. Le case moderne non hanno più un cuore evidente. Ogni stanza ha la sua funzione specifica, ma non c'è più un luogo che funga da centro aggregante, da punto di riferimento emotivo e simbolico.

Eppure, qualcosa di questa esigenza di un centro permane. Nelle case contemporanee, spesso il soggiorno con la televisione diventa il nuovo centro, il luogo dove la famiglia si riunisce la sera. Ma è un centro molto diverso dal focolare tradizionale. Attorno alla televisione non ci si dispone in cerchio guardandosi in faccia: ci si dispone in file parallele guardando tutti nella stessa direzione, verso lo schermo. Non si parla, si tace per ascoltare il programma. Non si narra, si consuma passivamente contenuti prodotti altrove. È un centro debole, che non ha la forza aggregante del focolare tradizionale.

Oppure, nelle case più recenti, il centro si è spostato verso la cucina. La cucina a vista, aperta sul soggiorno, è diventata il nuovo cuore della casa contemporanea. È lì che si cucina, si mangia, si chiacchiera, si lavora al computer, i bambini fanno i compiti. È un ritorno, in qualche modo, all'antica centralità del focolare: il luogo dove si prepara il cibo torna ad essere il centro della vita domestica.

Ma c'è una differenza importante. Il focolare tradizionale era centro in senso verticale, cosmico: il fuoco saliva verso il cielo, collegava la terra al cielo, era un asse verticale attorno a cui si organizzava il mondo. La cucina moderna è centro in senso orizzontale, funzionale: è il luogo dove si svolgono attività pratiche, dove si preparano pasti. Ha perso la dimensione verticale, simbolica, rituale. È centro pratico, non centro sacro.

Questo forse è uno dei problemi dell'abitare contemporaneo: abbiamo perso il centro verticale, il punto che ci collegava al cielo e alla terra, al divino e al cosmico. Le nostre case sono organizzate in modo puramente orizzontale, funzionale, senza un asse verticale che dia profondità e senso. E questa perdita del centro verticale è anche, in qualche modo, una perdita del sacro, una riduzione dell'abitare alla sola dimensione pratica e materiale.

Il tetto: la protezione e il cielo sopra di noi

Se la soglia ci separa dall'esterno orizzontalmente e il centro ci orienta nello spazio interno, il tetto è l'elemento che ci protegge dall'alto, che ci separa dal cielo. Il tetto è ciò che sta sopra la nostra testa, ciò che ci ripara dalla pioggia, dalla neve, dal sole troppo forte, dagli sguardi che verrebbero dall'alto se l'alto fosse accessibile.

Avere un tetto sopra la testa è l'espressione più elementare dell'abitare. Chi non ha un tetto è letteralmente senza casa, è esposto agli elementi, è vulnerabile. Il tetto è la prima protezione, la prima forma di sicurezza. È la pelle architettonica che ci separa dal mondo esterno, che crea una bolla di aria protetta dove possiamo vivere al riparo.

Ma il tetto non è solo protezione materiale. È anche, e forse soprattutto, protezione simbolica, protezione psicologica. Avere un tetto sopra la testa significa sentirsi al sicuro, significa avere un luogo proprio, significa non essere più nomadi esposti al cielo immenso e minaccioso. Il tetto delimita il nostro mondo, lo rende finito, gestibile, abitabile.

Pensate alla differenza tra stare all'aperto, sotto il cielo stellato, e stare in una stanza con il soffitto. All'aperto, sotto le stelle, ci sentiamo piccoli, insignificanti, esposti all'infinità del cosmo. È un'esperienza che può essere esaltante ma anche angosciante. Il cielo stellato ci sovrasta, ci schiaccia con la sua immensità. Sotto un tetto, invece, ci sentiamo protetti, raccolti, a nostra misura. Il soffitto delimita lo spazio sopra di noi, lo rende umano, abitabile.

Bachelard, nella "Poetica dello spazio", ha dedicato pagine bellissime al tetto e alla soffitta. Il tetto, dice, è ciò che ci collega al cielo pur separandoci. La soffitta, lo spazio tra il tetto e il resto della casa, è il luogo dei sogni ad occhi aperti, il luogo dove la fantasia può volare libera proprio perché è protetta dal tetto che sta sopra. La soffitta è il cervello della casa, il luogo del pensiero e della memoria.

E infatti, in molte culture, il tetto non è solo un dispositivo pratico ma ha anche un significato cosmologico. Il tetto rappresenta il cielo, la volta celeste. La casa diventa un microcosmo che riproduce la struttura del macrocosmo: le fondamenta sono la terra, le pareti sono l'orizzonte, il tetto è il cielo. Abitare una casa significa abitare un mondo in miniatura, un cosmo personale.

Nelle culture tradizionali, la forma del tetto non è arbitraria ma segue principi simbolici precisi. Il tetto a spioventi, che troviamo in molte culture di montagna e di pianura, non è solo una soluzione tecnica per far scivolare via la neve: è anche una forma che richiama la montagna sacra, il punto di collegamento tra terra e cielo. Il tetto a cupola, che troviamo nelle architetture orientali e mediterranee, rappresenta la volta celeste, l'abbraccio del cielo sulla terra. Il tetto piano, tipico delle zone aride, crea uno spazio abitabile aggiuntivo dove si può dormire d'estate e da cui si può guardare il cielo.

Anche i materiali del tetto hanno il loro significato. La paglia o le canne evocano la leggerezza, la provvisorietà, il collegamento con il mondo vegetale. Il legno rimanda alla foresta, alla vita organica, al calore. La pietra e l'ardesia parlano di solidità, permanenza, radicamento nella terra. Il metallo moderno (lamiera, zinco) è freddo, industriale, ma anche resistente e impermeabile.

E non dimentichiamo l'apertura nel tetto: il lucernario, l'abbaino, il camino. Ogni apertura nel tetto è un punto di contatto con il cielo, un luogo dove lo sguardo può salire, dove la luce può scendere. Il camino in particolare è un asse verticale fondamentale: il fumo sale verso il cielo, portando con sé gli odori e i vapori della vita domestica. È come una preghiera che sale, un collegamento tra il microcosmo domestico e il macrocosmo celeste.

Nelle case contemporanee, il tetto è diventato sempre più invisibile, nascosto, negato. Viviamo in appartamenti dove non vediamo il tetto, dove c'è solo un soffitto uguale in tutte le stanze, piatto, bianco, anonimo. Il tetto è diventato un problema tecnico (impermeabilizzazione, isolamento termico) e estetico (nelle città si vedono i tetti altrui, non il proprio). Abbiamo perso il rapporto esistenziale con il tetto, la consapevolezza che sopra la nostra testa c'è quella membrana sottile che ci separa dal cielo.

E questo forse contribuisce alla nostra sensazione di spaesamento, di perdita di radicamento cosmico. Non abitiamo più sotto un tetto che ci collega al cielo, ma in scatole impilate l'una sull'altra, in contenitori anonimi dove la dimensione verticale è appiattita, ridotta a semplice altezza in metri. Abbiamo perso quella che potremmo chiamare la "coscienza del tetto": la consapevolezza che la casa è un rifugio sotto il cielo, un punto di mediazione tra la terra e l'infinito che sta sopra.

Le fondamenta: il radicamento nella terra

Se il tetto ci collega al cielo separandoci, le fondamenta ci collegano alla terra radicandoci in essa. Le fondamenta sono la parte invisibile della casa, quella che sta sotto terra, che non si vede ma che sostiene tutto. Sono il punto di appoggio, l'ancoraggio, la base su cui si erge l'edificio.

Le fondamenta rappresentano la stabilità, la permanenza, la solidità. Una casa con fondamenta profonde e solide è una casa che durerà, che resisterà alle intemperie, che potrà essere trasmessa alle generazioni future. Al contrario, una casa con fondamenta deboli è precaria, temporanea, a rischio di crollo.

Ma le fondamenta hanno anche un significato simbolico profondo. Rappresentano il nostro radicamento nella terra, il nostro essere terrestri. Porre le fondamenta significa scegliere un luogo, dire: qui è il mio posto, qui pongo le radici, qui mi stabilisco. È l'atto fondativo per eccellenza, l'atto che trasforma un luogo anonimo in un luogo abitato, in un mondo.

In molte culture, la posa delle fondamenta è accompagnata da riti religiosi. Prima di scavare, si compiono sacrifici agli spiriti della terra, si chiede il permesso di violare il suolo, si chiede protezione per la casa che si costruirà. A volte, nelle fondamenta vengono interrati oggetti votivi, monete, documenti: è un modo di dare un'anima alla casa fin dall'inizio, di caricarla di significato già nella sua base invisibile.

Le fondamenta ci parlano anche della mortalità e della continuità. Chi pone le fondamenta sa che sta costruendo qualcosa che lo sopravviverà, che sarà abitata anche dopo la sua morte. Le fondamenta sono per le generazioni future, sono un dono che facciamo a chi verrà dopo di noi. In questo senso, porre le fondamenta è un atto di fede nel futuro, un atto di speranza.

Pensate alla differenza esistenziale tra chi vive in una casa con fondamenta proprie, magari ereditata dai nonni, che sarà trasmessa ai figli, e chi vive in un appartamento in affitto, temporaneo, senza

radici. Nel primo caso c'è un senso di continuità, di appartenenza a una catena generazionale, di radicamento in un luogo. Nel secondo caso c'è precarietà, provvisorietà, nomadismo forzato. Le fondamenta, inoltre, creano un rapporto particolare con la terra. Quando scaviamo per le fondamenta, penetriamo nella terra, scendiamo nel suo ventre. E poi, quando costruiamo, emergiamo di nuovo, portiamo alla luce qualcosa che affonda le sue radici nel sottosuolo. La casa diventa un albero architettonico: le fondamenta sono le radici invisibili, l'edificio è il tronco e i rami che si elevano verso il cielo.

C'è un bellissimo racconto chassidico che parla delle fondamenta. Si narra che quando il Santo benedetto Egli sia creò il mondo, dovette prima porre una pietra di fondazione, l'eben shetiyah, la pietra da cui tutto il creato si è dispiegato. Questa pietra si trova sotto il Santo dei Santi del Tempio di Gerusalemme. È il punto di contatto tra cielo e terra, tra il mondo divino e il mondo umano. È la fondazione del mondo.

Ogni casa, in questo senso, ripete l'atto creativo originario. Ponendo le fondamenta, l'uomo crea un mondo, fonda un microcosmo ordinato che emerge dal caos informe della terra. Le fondamenta sono il punto di contatto tra l'ordine umano e il disordine naturale, tra il cosmos e il chaos.

Nelle architetture contemporanee, spesso le fondamenta sono ridotte al minimo indispensabile. Si costruisce velocemente, con materiali leggeri, su solette di cemento armato che appoggiano su terreni non sempre adeguatamente consolidati. È un'architettura senza radici profonde, un'architettura precaria che riflette la precarietà esistenziale dell'uomo contemporaneo.

Forse, per recuperare un abitare autentico, dovremmo tornare a dare importanza alle fondamenta. Non solo in senso tecnico (costruire solido), ma in senso esistenziale: radicarci in un luogo, scegliere dove porre le nostre fondamenta di vita, costruire per durare e per trasmettere, non per consumare e sostituire.

La finestra: l'apertura e lo sguardo sul mondo

L'ultimo elemento universale che vogliamo considerare è la finestra. La finestra è l'apertura nella parete, il punto dove il dentro comunica con il fuori, dove lo sguardo può uscire dall'intimità domestica e proiettarsi verso il mondo esterno.

La finestra rappresenta l'apertura, la relazione con l'esterno, la curiosità verso il mondo. Se la casa senza finestre sarebbe una prigione, una tomba, un luogo claustrofobico e invivibile, la casa tutta finestre sarebbe indifendibile, esposta, priva di intimità. La finestra è il punto di equilibrio tra chiusura e apertura, tra protezione ed esposizione, tra intimità e relazione.

La finestra è anche il dispositivo della luce. È attraverso la finestra che la luce naturale entra nella casa, illuminando gli spazi interni, rendendo visibili gli oggetti, scandendo il passare delle ore attraverso il movimento delle ombre. La luce che entra dalla finestra non è la luce artificiale, uniforme e costante, delle lampadine elettriche. È una luce viva, che cambia continuamente, che ci connette al ritmo cosmico del giorno e della notte, delle stagioni, del tempo meteorologico.

Pensate a come la qualità della luce che entra dalla finestra cambia nel corso della giornata. La luce dell'alba è fredda, pallida, promettente. La luce del mezzogiorno è forte, verticale, implacabile. La luce del tramonto è calda, dorata, malinconica. E la notte, la finestra diventa nera, opaca, o forse uno specchio in cui vediamo riflessa la nostra immagine. La finestra ci tiene in contatto con il tempo cosmico, con il ciclo naturale, ci impedisce di perderci completamente nell'artificialità dell'ambiente domestico.

Ma la finestra è anche, e forse soprattutto, il luogo dello sguardo. Dalla finestra guardiamo fuori: osserviamo il paesaggio, la strada, i passanti. La finestra incornicia una porzione di mondo esterno, la rende visibile e contemplabile. È come un quadro vivente che cambia continuamente: un teatro del mondo che si offre al nostro sguardo.

E cosa vediamo dalla finestra dipende da dove la casa è situata. Se la casa è in campagna, dalla finestra vediamo campi, boschi, colline, il cielo aperto. Se è in città, vediamo altre case, altre finestre, altri sguardi. Se è al piano alto, vediamo tetti e orizzonti lontani. Se è al piano terra,

vediamo gambe di passanti, ruote di automobili. Ogni finestra apre su un mondo diverso, definisce un diverso rapporto con l'esterno.

Ma attenzione: la finestra non è solo un punto da cui guardiamo fuori. È anche un punto attraverso cui gli altri possono guardare dentro. La finestra è bilaterale, funziona in entrambe le direzioni.

Questo crea una tensione: vogliamo guardare fuori, ma non vogliamo essere visti da fuori. Da qui l'importanza delle tende, delle persiane, delle veneziane: dispositivi che ci permettono di modulare la permeabilità della finestra, di decidere quando essere visibili e quando nascosti.

C'è tutta una sociologia della finestra. Nelle case di campagna, spesso le finestre non hanno tende: c'è fiducia, non c'è paura dello sguardo altrui, il paesaggio aperto invita all'apertura. Nelle città dense, invece, le finestre sono spesso schermate: c'è vicinanza fisica ma distanza sociale, si proteggono gelosamente gli spazi di privacy. E poi ci sono le culture in cui le donne non possono essere viste da fuori: le finestre sono piccole, alte, spesso grigiate. La finestra qui diventa un luogo di reclusione più che di apertura.

La finestra è anche il luogo dell'attesa e della nostalgia. Quante volte la letteratura ci presenta la figura di qualcuno che aspetta alla finestra: la madre che attende il figlio che torna dalla guerra, l'amata che scruta l'orizzonte sperando di vedere arrivare l'amato, il vecchio che passa le ore guardando la strada da dietro i vetri. La finestra è il luogo dove si proiettano i desideri, dove lo sguardo cerca nel mondo esterno ciò che manca dentro.

E la finestra è il luogo dei sogni a occhi aperti. Guardiamo fuori dalla finestra e la mente vaga, immagina altri luoghi, altre vite. La finestra è una porta simbolica verso l'altrove, verso il non-qui. È lo spazio dove il dentro e il fuori si toccano senza confondersi, dove possiamo viaggiare con lo sguardo rimanendo fisicamente fermi.

Nell'architettura contemporanea, la finestra ha assunto dimensioni sempre maggiori, fino a casi estremi di pareti interamente vetrate. È l'ideale modernista della trasparenza, dell'abolizione del confine tra dentro e fuori. Ma questa abolizione del limite non è sempre positiva. Una casa tutta vetro è una casa senza intimità, una casa esposta, dove non c'è più dialettica tra apertura e chiusura ma solo esposizione permanente. È significativo che in molti grattacieli con facciate vetrate, gli inquilini applichino subito tende, pellicole oscuranti, sistemi per schermare: hanno bisogno di ritrovare quella protezione che l'architettura modernista voleva abolire.

La saggezza dell'abitare tradizionale consisteva nell'equilibrio: finestre dimensionate giustamente, né troppo piccole (prigione) né troppo grandi (esposizione), orientate per sfruttare la luce senza scottare, schermate quando necessario ma apribili quando desiderato. La finestra ben fatta è quella che ci permette di essere aperti al mondo rimanendo protetti, di vedere senza essere visti quando lo desideriamo, di lasciare entrare la luce naturale preservando l'intimità.

Verso lo spazio sacro: dalla casa dell'uomo alla casa di Dio

Abbiamo esplorato i cinque elementi fondamentali dell'abitare: la soglia, il centro, il tetto, le fondamenta, la finestra. Ognuno di questi elementi, come abbiamo visto, non è un semplice dispositivo tecnico ma è carico di significato antropologico, simbolico, esistenziale. Insieme, questi elementi costituiscono la grammatica universale con cui l'essere umano trasforma lo spazio in luogo, l'estensione geometrica in mondo abitato.

Ma ora dobbiamo fare un passo ulteriore. Perché tutto ciò che abbiamo detto sulla casa dell'uomo può e deve essere applicato anche alla casa di Dio, al tempio, allo spazio sacro. Anche il tempio ha una soglia (l'ingresso sacro, il portale), un centro (l'altare), un tetto (la cupola, la volta celeste), delle fondamenta (spesso poste con riti solenni), delle aperture (le finestre che lasciano entrare la luce divina).

E tuttavia, il tempio non è semplicemente una casa più grande o più bella. Il tempio introduce una dimensione ulteriore, quella del sacro, del divino, del trascendente. Nel tempio, gli elementi dell'abitare vengono trasfigurati, assumono significati che vanno oltre la semplice funzionalità domestica. La soglia del tempio non separa solo il fuori dal dentro, ma il profano dal sacro. Il centro

del tempio non è solo il luogo di riunione della comunità, ma il luogo della presenza divina. Il tetto del tempio non ripara solo dalla pioggia, ma rappresenta il cielo celeste, la dimora di Dio. È giunto il momento, dunque, di volgere il nostro sguardo verso l'alto, verso quella dimensione dell'abitare che trascende l'orizzonte puramente umano. È il momento di chiederci: come e dove abita Dio? Cosa significa costruire una casa per il divino? In che rapporto stanno la casa dell'uomo e la casa di Dio? Queste sono le domande che ci accompagneranno nella seconda parte del nostro viaggio, quando esploreremo le radici antropologiche e teologiche dello spazio sacro.