

Note a margine a un'etica della scrittura

Rivolgendosi ad un pubblico anglosassone¹, l'occasione è quella di partire da colui che è considerato il padre del pragmatismo, ovvero Charles Sanders Peirce. Com'è noto, una fra le cose che egli mette in gioco è la fondazione della relazione segnica, ma in un modo che sposta del tutto il problema rispetto a quanto, per esempio, mostra de Saussure. In Peirce la relazione non è duale, ma triadica. Il che offre un contributo decisivo nel pensare la verità non più come un *a priori*, ma nel suo costitutivo rapporto con l'abito di risposta. Tutto questo spalanca un orizzonte straordinario anche per noi architetti, e porta a guardare in modo radicalmente differente pure la relazione tra l'evento della verità e il suo significato.

È lavorando sul concetto di abito, cioè in riferimento a Peirce, che Carlo Sini ha sviluppato quello che può essere definito il suo contributo più importante, e cioè il pensiero delle pratiche. Il cui senso si traduce, in ultima istanza, nell'invito a guardare quel che si fa, ragionando sulle conseguenze e passando da un atteggiamento, per così dire, metodologico, ad un abito etico. Che non ha nulla a che vedere con la proclamazione di una scala di valori ma attiene all'esibizione di un abito mentale e comportamentale che sappia fare questione dei propri segni e fondamenti: un abito etico che si avveda di come

¹ Il brano era stato preparato per un numero tematico della rivista inglese *Architectural Design* (AD, editore Wiley) e per questo motivo il lettore italiano ritroverà l'incipit originale, che si è scelto di non modificare. La versione inglese è stata pubblicata su www.spazioarchitettura.ch, mentre quella italiana su www.pressletter.com.

l'argomentazione logica sia in qualche modo già compromessa da tutta una tradizione che si fonda su un mirabile complesso di strategie, fra cui l'utilizzo dell'alfabeto fonetico. Ma se oggi abbiamo la possibilità, per così dire, di distanziarci dalla scrittura alfabetica consentendoci di renderla oggetto delle nostre riflessioni e indagini, ciò è possibile perché, come mostra Sini stesso, altre forme di comunicazione e di espressione, altre tecnologie, si vengono imponendo. Questo non significa soltanto che noi stiamo parlando della scrittura alfabetica rimanendo all'interno di questa stessa pratica, cioè operando una ricostruzione posticcia, provvisoria e, come tale, piena di ambiguità. Più nel profondo ciò ci induce a comprendere, o per lo meno ad intuire, che la nozione di scrittura è molto più ampia di quella che ci è dato immaginare.

Ma questo è solo un aspetto del problema, poiché tutto ciò, a ben vedere, ha anche a che fare con la supposta universalità della nostra pratica. Senza l'avvento della pratica alfabetica non ci sarebbero infatti «la filosofia», «l'architettura», «lo spazio», «la luce», «la materia», «il soggetto» e «l'oggetto», «l'interno» e «l'esterno», «l'uomo» e «il mondo», e così via. L'orizzonte di senso di un uomo che non si avvale della scrittura alfabetica non è l'orizzonte di senso di un analfabeta, ma non è neppure quello di chi si avvale della scrittura sillabica, geroglifica o ideogrammatica, le quali, a loro volta, producono altri e differenti abiti di vita e di sapere. È a partire dalla pratica alfabetica che si dischiude la soglia al di là della quale dilegua il sapere antico con tutte le sue figure e appare l'umanità della teoria, l'umanità del segno, e la costitutiva visione universalistica che l'accompagna. Si può in modo molto sintetico dire che la pratica alfabetica tende a reinscrivere in sé tutte le scritture di mondo, uscendo dal circolo che in esse il soggetto ancora frequenta e che da quel momento non potrà più frequentare, rappresentandosi il mondo di fronte a sé, influenzando l'organizzazione del sistema visivo di ogni soggetto fino alla rappresentazione del mondo in

prospettiva. Con conseguenze decisive anche per il modo in cui il soggetto stesso si figura il tempo e, quindi, il passato, il presente e il futuro, in una scansione lineare che, letteralmente, farà storia. Ma allora il fatto è che, come da tempo ci stanno mostrando, stiamo universalizzando una pratica e uno strumento che in realtà è molto più di un semplice strumento (come McLuhan solo in parte vedeva, e come i suoi allievi ripetono con sempre minor consapevolezza), poiché diviene il volano di altre e profonde trasformazioni, determinando la nascita di nuovi «oggetti», «sensi di realtà» e, più propriamente, della forma «politica» della convivenza. Stiamo imponendo l'universalità, ma si tratta in realtà di una particolarità, che però è scambiata come principio dello «spirito di tutta l'umanità». Tutto ciò, oltre ad essere una solenne menzogna, è anche un grave pericolo, poiché l'atteggiamento universalistico che solo l'Occidente può produrre a partire dalla rivoluzione logico-concettuale inaugurata dalla pratica alfabetica rischia di portare alla cancellazione delle altre culture, dopo averle già di fatto, e da tempo, negate. Alla violenza fisica del passato si sostituisce, o si affianca, quella intellettuale o quella del «diritto», da cui neppure l'umanità compassionevole che coinvolge tanto laici quanto uomini di religione è immune. Anche in questo senso si giunge alla «soluzione finale» di un problema che, però, col tempo ritorna come un *boomerang*: è la «civiltà occidentale» che le altre culture «vogliono», si dice, imitare, in un modo o nell'altro. Ma è l'intervento interessato dell'Occidente che ha reso a lungo andare questa adesione imprescindibile, obbligata, senza alternative: è l'Occidente che ha imposto «l'universale», ma ora che «gli altri» si trovano inclusi nel nostro progetto universalistico, ce ne accorgiamo e ci danno fastidio. Così può accadere che le differenze dell'umano naufraghino, letteralmente, contro gli scogli dei nostri mari, su cui la vita si schianta.

Il problema riguarda, in tutti i sensi e da ogni punto di vista, il nostro rapporto con l'Altro, che non va assunto come mera

contingenza. Tutto ciò ha molto a che fare anche con l'architettura (ciò si riscontra, per esempio, indagando il rapporto Hestia-Hermes, la cui relazione caratterizza la spazialità della Grecia antica²) e il nodo di un'architettura «ecologica» deve essere sciolto passando da qui. Comprendendo che qualsiasi cosa sta qui in presenza rinviando ad altro, proprio perché si tratta di una complessità di elementi in sinergiche e intrecciate relazioni. L'Altro è ciò che già portiamo in noi. Se non si comprende questo si ricade nelle «superstizioni materialistiche infinite», come diceva Spinoza, e, a ben vedere, negli orgogli e nei deliri di onnipotenza. Un approccio «ecologico», allora, è, prima ancora che un fatto tecnico, una disposizione etica ad abitare e corrispondere alle pratiche che ogni giorno pratichiamo senza essere capaci di porci l'istanza del confine, che è in tutto e per tutto un confine «politico». Il compito più urgente è allora quello di avere il coraggio di rivisitare la propria origine, riconfrontandosi con le prime parole della filosofia, da dove del resto, come occidentali, proveniamo. Cominciando dall'aver sempre presente che anche il semplice trasferimento di un oggetto in un nuovo contesto di pratiche di vita e di sapere muta, poco o molto, l'oggetto stesso, predisponendolo a ulteriori mutamenti. Ma allora, se le cose stanno così, come muteranno lo spazio, la luce, la materia, per noi uomini e architetti del XXI secolo? Quale il senso di queste metafore destinate ad una inevitabile metamorfosi? Non ci sono infatti «lo spazio», «la luce», «la materia» come entità autonome e assolute, al modo in cui le parole le dicono o designano. Ci sono occasioni di mondo all'incontro con intrecci di pratiche in sinergia e perenne trasformazione. E se l'uomo è il suo stesso progetto, a quali possibilità siamo destinati? Quali possibilità e occasioni di senso ci sono riservate?

Ci hanno insegnato che siamo letteralmente trasformati, non dobbiamo dimenticarlo. E ciò avviene perché stiamo dise-

² Ci sia consentito rimandare al nostro *Tracce d'architettura*, Seneca Edizioni, Torino 2008

gnando la nostra fisionomia di «soggetti» *soggetti alle* e giocati dalle pratiche che ci mettono in opera, riscrivendo la nostra dipendenza dalle pratiche che ci producono. Come tali non siamo liberi da ogni condizionamento. Il punto importante è semmai che il soggetto possa fare di questa sua condizione una occasione di esercizio, una occasione di esercizio «etico», come Sini ama dire. Ciò significa compiere quell'esercizio genealogico come luogo in cui il soggetto si interroga sulla sua stessa pratica che si trova sempre e comunque intrecciata con altre pratiche. Il che avviene per il fatto che ogni pratica, mentre viene frequentata, viene pure replicata e perciò modificata e abitata nei suoi margini finiti e definiti. Col che siamo forse più vicini a intendere l'architettura come tessuto di relazioni, *soglia alla relazione* tra corpo e mondo. Questa effettiva trasformazione dell'architettura rappresenta il compito immane e grandioso che ci attende, ma per il quale è necessaria una rivoluzione di pensiero critico: la rivoluzione di un'intera visione istituzionalizzata del sapere tesa all'apertura di nuovi e inediti orizzonti.

Il problema del segno è allora, possiamo ora meglio comprenderlo, il problema dell'Occidente nel suo rapporto con l'Altro. Ogni presenza, in effetti, è costitutivamente caratterizzata dall'essere traccia, non sussiste mai come mera presenza (allo stesso modo come non esiste l'idolatrice Architettura), ma come segno in un contesto di segni, in un tessuto di esperienza, in un nodo di relazioni, di tracce, di rinvii che non conoscono interruzione, in un *continuum* che non ammette presenze pure. Proprio nell'impossibilità di un compimento puro sta la condizione di ogni possibilità d'esperienza. E l'architettura, come il mondo, è un luogo infinito di tracce, un testo scritto, un microcosmo da interpretare. Più che *ergon*, più che cristallizzazione della forma, è *energeia*, moto attivo; genesi piuttosto che prodotto; processo, movimento. Si tratta, in ogni caso, di garantire il rinvio all'Altro, condizione del vitale riprodursi e rigenerarsi di un reale nella correlazione con tutti i suoi possibili, rifuggendo

da ogni presunta fissità. Tutto ciò ha a che fare con la rottura del sistema delle differenze funzionali, tanto più se pre-ordinate. E in questo senso nemmeno il linguaggio, come già sapeva Merleau-Ponty, può più essere ridotto alla mera funzione comunicativa.

Ci si può allora domandare: quale prezzo è stato pagato per la nostra visione? Che cosa non è stato visto, proprio nel momento in cui veniva detto senza intenderlo? Forse, la questione si innerva sul modo di intendere la verità in modo non dogmatico, cioè come qualcosa di non monolitico e definito una volta per tutte. Anche di fronte alla verità, quindi, è importante operare la distinzione tra le sue due facce: il momento della verità inteso come sua fondazione, e il momento della sua verifica. I due momenti si intrecciano, e lo fanno di necessità proprio grazie alla costitutiva oscillazione che li caratterizza. Eppure fondare la verità e dire la verità sono due momenti differenti. Anche ora stiamo esibendo l'evento di un incontro (di verità), vivendo un momento di fondazione della verità. Ma possiamo dirne contemporaneamente il significato? Dire che cosa significa, che cosa significherà questa verità? Non possiamo farlo, perché la verità non è già vera di per sé. Neppure per gli edifici le cose stanno così, perché la loro verità è un processo di significati in continuo movimento (il che non ha nulla a che vedere con un presunto relativismo culturale, ma attiene alla relatività delle nostre pratiche). La verifica della verità, si capisce, è ciò che non è in possesso della sua fondazione. Il potere, e il dogmatico, però, esigono esattamente questo, vorrebbero cioè trattenere la verità per garantirne il significato (il significato assoluto e intramontabile, cioè nato morto).

Diciamo allora: fondazione e verifica non possono stare separate, eppure stanno in una differenza. Quella differenza che è appunto condizione di ogni evoluzione, di ogni interpretazione. Quella differenza che segna lo scarto tra l'uomo di potere e l'uomo di cultura. Il quale sa che la verità non è di que-

sto scritto, che vive transitando come effetto di verità: la sola condizione e possibilità per aprire il cammino ad un orizzonte di ricerca e ad un processo creativo capaci di vivere il senso di ogni evento, di ogni pratica, di ogni scrittura. Il che ci dovrebbe portare a considerare il fatto che un sapere inteso come incremento di conoscenza fine a se stessa non può essere in grado di fondare un'etica o una morale capaci di aprirsi all'evento dell'umano, offrendosi quali deterrenti alla corruzione o al perpetrarsi dei crimini più mostruosi. Ridurre il tutto ad un generico nozionismo non attinge minimamente al problema, poiché la conoscenza non può non tradursi in una ricerca capace di coinvolgere ogni fibra dell'esistenza. Tanto più se si tiene presente un fatto dal quale non è dato prescindere: il sapere universale si traduce in realtà nella costruzione dell'universalità come essenza dell'applicazione scientifica e tecnologica della razionalità concettuale. La quale, ben inteso, di per sé non rappresenta un crimine, ma risulta incapace di porvisi come argine nel momento in cui esclude ogni relazione vivente e concepisce l'universalità come misura immortale tesa all'annientamento delle costitutive differenze dell'umano, riducendo ogni relazione e ogni manifestazione di verità alla forma del cadavere. Tutto ciò, non possiamo fare finta di non vederlo, è esattamente ciò che è stato reso manifesto, come mai prima, nel corso del XX secolo e rappresenta, da questo punto di vista, la condizione dell'essere umano dopo l'evento della Shoah. Lo si voglia o no, «noi veniamo dopo». Il che dovrebbe portare a tagliare definitivamente i ponti con una concezione che pone esercizio del sapere ed esercizio professionale (rivolto sempre più ad un sapere ottusamente specialistico e ad una progressiva e pericolosa deresponsabilizzazione) come poli disgiunti e privi di reciproche relazioni. Portando necessariamente a cogliere, come

conseguenza, l'urgenza di una profonda rivoluzione del nostro modo di essere e di praticare cultura, verso cui alcuni filosofi (invero pochi) ci stanno da tempo richiamando.