

Introduzione

Questo testo è parte di una ricerca più ampia e ancora in corso, sull'abitare, l'architettura e sul complesso rapporto che intercorre tra queste. La ricerca è cominciata dalla messa in discussione del rapporto tra l'uomo e lo spazio. Sono partito dall'ipotesi che questo rapporto sia problematico, che l'abitare dell'uomo non sia dato e garantito; che la nostra presenza, il nostro essere-al-mondo, non sia un dato biologico, né una conquista storico-culturale, né sia garantito da qualsivoglia ente politico o giuridico, – ma piuttosto sia legato alla contingenza, giocandosi in ogni momento nelle molteplicità di relazioni tra corpi e cose. Si può dire, senza troppa difficoltà, che oggi l'abitare sia entrato in profonda crisi, e non per scarsità degli alloggi, né per incapacità professionale di architetti e urbanisti, e nemmeno per una mancata o scorretta *politica abitativa* dei governi. La crisi globale alla quale stiamo assistendo è prima di tutto una crisi esistenziale, in cui ciò che sta in via di “estinzione è innanzitutto la nostra anima” (*Iter in silvis* 2019). Se infatti l'*ecologia*, termine composto da *oikos* e *logos*, non è altro che il *discorso* sul rapporto tra l'uomo e il luogo in cui abita, che cos'è l'attuale crisi ecologica che sta coinvolgendo l'intero pianeta se non una *crisi dell'abitare, o più precisamente di un abitare che ha per fondamento lo spazio della casa?*

Fare esperienza della schizofrenia, come della depressione, dell'impossibilità di parlare, della morte, del riso e del pianto, della lotta, della solitudine, così come dell'amore, ci porta inevitabilmente a considerare le fratture metafisiche che accompagnano la storia della cultura occidentale come qualcosa che non rimane nel mondo delle idee. Non si tratta di astrazioni. Al di fuori del *discorso*, del discorso giuridico, clinico, spetta-

colare etc., emergono discontinuità e interruzioni, contraddizioni dalle quali è possibile “riconoscere tutti i silenzi e le cecità, i tagli e le cuciture che fanno e disfano la trama del reale” (DI VITTORIO, MANNA, PALUMBO 2017, p. 110). Queste fratture partecipano ogni giorno alle nostre vite precipitando nel reale, esplodendo negli eventi storici, manifestandosi come segni tangibili sui corpi. Percorrono lo spazio, lo frazionano, producono linee, muri, percorsi, recinti, rifugi e confini mettendo radicalmente in discussione l'uso che ne facciamo.

In questo libro la *pura architettura*, l'architettura costruita e vissuta come un'archi-tettura, non viene intesa come ciò che rende possibile o migliora l'abitare dell'uomo ma al contrario, l'architettura, e in generale gran parte di ciò che è legato al mondo delle costruzioni, è intesa in quanto costitutiva di tali fratture nel senso che le produce e le mantiene vive. In questo senso l'operare dell'architetto - figura complessa a cui la cultura occidentale nell'ultimo secolo ha affidato incautamente l'abitare dell'uomo - non è semplicemente l'operare di un tecnico, né tantomeno di un artista, ma è qualcosa di molto più problematico.

Così come “c'è un discorso sulla libertà delle donne che squalifica insieme la parola «donna» e la parola «libertà»” (*Tiqqun n.2*, p. 195), allo stesso modo c'è un discorso sull'abitare che rende l'abitare stesso impossibile in ogni sua forma. In ambito architettonico, la maggior parte dei discorsi tendono a vincolare l'abitare allo spazio costruito - all'architettura - tenendo fissa, come implicita, la finalità di legittimare nuove forme, nuove funzioni, nuovi modi di fare architettura. Sicuramente non si può ignorare l'influenza che la tradizione architettonica esercita. Non si può non considerare che l'intera teoria architettonica occidentale si è sviluppata a partire da un unico testo a noi pervenuto in poche copie manoscritte e che proprio per questo motivo ha

tracciato un solco indelebile nella cultura occidentale: il *De Architectura*. Nessuno dei trattati citati nel testo è riuscito ad arrivare ai giorni nostri. Il discorso di Vitruvio - un discorso parziale scritto da un sovrintendente per le macchine da guerra per Giulio Cesare, poi divenuto architetto per Augusto “in un momento in cui l'architettura è divenuta, più che mai, un programma di governo” (CLINI n.d.) - dal Rinascimento in poi, ha rappresentato il fondamento di tutta la teoria architettonica occidentale. Per questo motivo, credo quindi che sia importante intraprendere delle ricerche che si muovano su altri piani oltre alle considerazioni fatte da Vitruvio, che si discostino dall'estetica e dal funzionalismo, e che rifiutino di pensare l'abitare semplicemente in funzione dell'architettura. Si potrebbe benissimo dire che l'abitare non ha nulla a che fare con l'architettura. O meglio, che l'abitare, in quanto *essere al mondo*, è una dimensione molto più ampia e complessa e che il rapporto tra l'uomo e l'architettura è solo un momento - estremamente problematico - di questa dimensione esistenziale.

L'analisi svolta nei primi due capitoli è una cornice con cui inquadrare il rapporto tra l'uomo e l'architettura cercando di rispondere, almeno parzialmente, alla domanda «che cos'è l'architettura?».

Questa cornice viene definita indagando proprio l'originaria divisione tra *pubblico* e *privato*. Seguendo le riflessioni di Hannah Arendt in *Vita Activa*, ho cercato di indagare la trasposizione spaziale di questa frattura, così come fu intesa dai greci, ipotizzando che, se alla sfera del privato, dell'*oikos*, corrispondeva banalmente lo spazio della *casa* (o comunque di una costruzione con nessun carattere particolare), alla sfera del pubblico, della *polis*, corrispondeva invece l'*architettura* come «costruzione qualificata» o, per usare un termine schmittiano,

come una *localizzazione sacrale*. L'architettura viene quindi intesa come la precipitazione di una certa cosmologia o di una certa mitologia - o, più generalmente, come la precipitazione del Discorso, ovvero del *Logos* - nel reale.

Nelle pagine che seguono, proprio a partire da questa ipotesi, intenderò per architettura, non "l'insieme delle modifiche e delle alterazioni introdotte sulla superficie terrestre" (MORRIS 1963, p. 3) ma, seguendo il suggerimento di John Ruskin, un tipo particolare di costruzione: una costruzione significativa, in grado di intimare e promuovere un comportamento, dotata di alcune caratteristiche e di una particolare potenza e che trova in alcuni ambiti particolari, come il sacro e il politico, la sua specificità. Nel terzo capitolo, si indagherà la tipologia del monastero, poiché è proprio alla divisione tra *oikos* e *polis* che lo spazio del monastero dà una risposta, proponendosi come una "alternativa possibile" (MARAZZI 2015, p. 22), dal momento che né la vita privata, né quella pubblica, ma la vita comune del cenobio, è il principio su cui si fonda l'esperienza monastica. Un'esperienza probabilmente unica, che tentava di tenere insieme, attraverso una liturgia incessante - in un'unica forma di vita - il *sacro* e il *profano*, il *politico* e l'*oiko-nomia*, la *spiritualità* e le *necessità biologiche*, l'*architettura* e la *casa*.

Nel quarto capitolo, proverò a evidenziare la differenza tra "monastero" e "convento" - differenza messa poco in evidenza dagli storici - cercando di indagare le condizioni in cui, intorno al '200, nascono queste seconde tipologie apparentemente in continuità con le prime. Se infatti il monastero era il centro della vita dei monaci, gli ordini mendicanti capovolgono il rapporto con lo spazio. L'idea di salvezza si sposta da uno spazio chiuso, raccolto e *delimitato*, allo spazio aperto, esteso e potenzialmente *illimitato* del *paesaggio*. San Francesco, nello specifico, non cerca solamente di proporre una nuova esegesi dei testi sacri, il suo è piuttosto un

tentativo di vivere e abitare i Vangeli stessi. Il modo con cui attraversa lo spazio insieme ai suoi compagni all'insegna dell'"altissima povertà", tra l'andare e lo stare, la predica e la contemplazione, il paesaggio e il "convento", genera un *ritmo* che gli permette non solo di abdicare al diritto poiché, come dice il santo di Assisi, "la necessità non ha legge" (RnB IX,13), ma anche di "*vivere i luoghi e i paesaggi come lo spazio del Regno*" (CUNIBERTO 2017, p. 16). Lo *spazio costruito*, in questa prospettiva, perde la sua centralità; i frati non rimangono più fermi nel monastero ma si servono delle sedi della fraternità come punti di appoggio.

I *conventi*, come vedremo, non assumono più la forma dell'*hortus conclusus*, ovvero il centro *fisso e stabile* della vita dei monaci, ma sono una successione di "momenti" all'interno di una strategia teologica molto più ampia; una strategia che, piuttosto che culminare nel raggiungimento di un obiettivo, cercava di attuarsi in ogni momento in una forma-di-vita.

Le varie soppressioni degli ordini religiosi e lo sviluppo della società occidentale in una direzione antitetica rispetto a quella rappresentata dalla vita comune, tracciata dai monaci, o al *vivere sine proprio* di Francesco, hanno fatto sì che di queste esperienze siano rimaste rarissime tracce. Ma, nel volgere lo sguardo al passato, è interessante notare che, rispetto alla città e al suo sviluppo fondato sulla divisione del pubblico dal privato e sulla legge, l'esperienza monastica e mendicante, nel suo basarsi invece sulla vita comune e sulla *regula* da un lato, o sull'itineranza e la solidarietà fraterna dall'altro, sembrerebbe aver costruito una dimensione alternativa e in un certo senso parallela a quella urbana. E non è difficile accorgersi che, per quanto distanti nel tempo, queste esperienze, da Pacomio a Francesco, possono essere considerate una risposta a delle questioni ancora attuali e urgenti.

È evidente infatti che, se nel mondo classico la sfera pubblica e quella privata erano tendenzialmente due dimensioni distinte, oggi è sempre più difficile affermare con certezza cosa è *domestico* e cosa è *politico*. Entrambe le dimensioni si trovano in una strana soglia di inscindibilità nella quale sempre di più la *nuda vita* è la posta in gioco di ogni politica e sempre più *l'economia*, *scivolando dalla sfera dei mezzi a quella dei fini*, ha preso il posto della *politica*. Allo stesso modo, tanto nell'ambito politico e giuridico, quanto in quello architettonico e urbanistico, tra la casa e l'architettura si sono formate forti ambiguità e commistioni la cui potenza, invece che essere indagata (e quindi sviluppata), viene catturata e iscritta all'interno di relazioni di potere.

Nell'ultimo capitolo si cercherà infine di riportare all'oggi le riflessioni fatte sull'abitare nei capitoli precedenti. Che cos'è l'abitare? Che rapporto c'è tra l'abitare, il costruire e lo spazio costruito? È possibile abitare l'architettura? Queste sono le domande che in fondo attraversano tutto il libro e che cercano nell'ultimo capitolo di trovare una risposta. Riguardare oggi alle esperienze cenobitiche e mendicanti può forse darci la possibilità di ragionare su una *via di fuga* che sappia attraversare il presente. Un via di fuga in grado di tenere insieme la complessità e la potenza di queste fratture o, quantomeno, la possibilità di pensarle su uno stesso piano di immanenza. Se, infatti, il modo con cui San Francesco concepisce lo spazio dura solo per i pochi decenni della sua vita, e la nascita dei conventi così come li conosciamo oggi rappresenta probabilmente la fine e il tradimento di quel modo particolare di abitare lo spazio, oggi che queste costruzioni sono state abbandonate e sono divenute rovine e che una certa esperienza ha fatto il suo tempo, è forse possibile ripensare o vivere quella potenza latente con cui questi *loci* erano stati abitati originariamente.

razione un tempo esistente tra sfera pubblica e sfera privata nel tempo è andata sempre più scemando.

Questo emerge chiaramente se mettiamo a confronto la pianta di Roma del Nolli (1748), e il Catasto Gregoriano (1835), due cartografie perfettamente sovrapponibili. La peculiarità della pianta del Nolli è che lo spazio pubblico è rappresentato come uno spazio continuo, privo di interruzioni. Non è segnata in nessun modo la differenza tra aperto e chiuso, per cui lo spazio interno di una chiesa si pone in perfetta continuità con l'esterno della strada. Questo spazio è in tutto e per tutto rappresentato come un *vuoto*, uno spazio bianco che si insinua, scava delle nicchie e corrode il perimetro dello spazio privato, il quale è invece rappresentato come una imponente massa nera che sembra quasi opporre resistenza. Se però nella prima pianta la differenza tra queste due sfere era ancora evidente (come nella *veduta di Roma* a Mantova) nel *catasto*, questa distinzione sparisce: tutto viene rappresentato con una tenue scala di colore, come fosse la pianta di un enorme edificio. Non solo non è evidenziata la differenza tra aperto e chiuso se non con un leggero cambio di tonalità, ma graficamente non c'è più differenza tra una casa, una strada e una chiesa. Questo metodo di rappresentazione indica come lo spazio privato è ormai entrato perfettamente all'interno della gestione pubblica e una disciplina come l'urbanistica di fatto, dotandosi di strumenti come il catasto, funzionerà in questa logica come forza giuridica in grado di amministrare e governare spazialmente le due sfere divise ma ormai rese omogenee e governabili "espandendo *l'oikos nella polis*, e costringendo *la polis nell'oikos*" (CAVALLETTI 2005, p. 31).

L'Architettura

Ma in che modo l'architettura è originariamente diversa dalla semplice costruzione e l'architetto diverso dal *tekton* o dall'*oikodomos*?

Dal modo con cui Aristotele utilizza i termini "architetto" e "architetonico" nell'*etica* e nella *politica* si può dedurre che per il filosofo l'architettura abbia una valenza particolare, tendenzialmente politica. Non solo definisce l'*arconta*, colui che comanda, come un architetto e la politica come "la virtù più autorevole e architetonica" (*Etica Nicom.*, 1094a) ma lo stesso *filosofo politico* viene definito come un *architetto* poiché è in grado di occuparsi del piacere e del dolore e di "stabilire il *fine* guardando al quale noi diciamo se ciascuna cosa è, in assoluto, *buona* o *cattiva*" (*Etica Eud.*, 1152 a-b).

Occuparsi del piacere e del dolore, poi, è un compito che spetta al filosofo politico. Infatti, costui è l'architetto (*αρχιτέκτων*) che stabilisce il fine guardando al quale noi diciamo se ciascuna cosa è, in assoluto, buona o cattiva." (*Ibidem*).

Ne la *Politica* continua:

"Perciò chi comanda (*άρχωντα*) deve avere la virtù etica nella sua compiutezza – perché il suo compito è assolutamente quello dell'architetto (*αρχιτέκτονος*) e la ragione è l'architetto (*αρχιτέκτων*)." (*Politica*, 1260a)

È probabile che l'architetto, nella Grecia classica, non fosse solo un costruttore che si occupava di edifici particolari, ma che il suo stesso operare fosse politico. Ruskin, che nell'intro-

duzione alle *Sette lampade*, definisce l'architettura come l'arte "tipicamente politica" (RUSKIN 1982, p. 40), in una nota suggerisce che questa distinzione si nasconde principalmente nel prefisso *archè* del termine architettura. A questo aggiunge che la distinzione tra architettura e costruzione "è un po' rigida e maldestra terminologicamente, ma non concettualmente. E, per quanto rigida, è perfettamente esatta anche dal punto di vista terminologico. Si tratta della precisazione dell'*archè* concettuale - nel senso in cui Platone usava questo termine nelle *Leggi* - che distingue l'architettura dal vespaio, dalla tana del topo, o dalla stazione ferroviaria". (*Ibid.*, p. 45).

Archè, come sappiamo, è un termine tecnico fondamentale per la filosofia classica. L'*archè* "non è solo ciò che vi è di identico nelle cose diverse, e non solo è la dimensione da cui provengono e in cui esse ritornano, ma è anche la forza che determina il divenire del mondo, ossia è il «principio» che, governando il mondo, lo produce e lo fa ritornare a sé" (SEVERINO 2004, p. 34). Per i greci questo termine aveva un duplice significato: era tanto *principio* e *inizio* quanto *comando* e *ordine*. Difatti l'*arconta*, ovvero il magistrato con la più alta carica ateniese, era tanto "colui che comincia" quanto "colui che comanda" e non è certo difficile ipotizzare che dall'idea di *origine* derivi anche l'idea di *comando*, che dal fatto di "essere il primo a fare qualcosa" derivi l'idea di "essere il capo" e viceversa. L'*archè*, come spesso si è notato, viene identificato come qualcosa che non rimane temporalmente fisso all'origine di un avvenimento, ma percorre la storia, la *ordina*, la influenza, rimanendo "vivo" nel tempo; non si situa quindi nel passato, ma poiché comanda e ordina la storia dell'essere persistendo nel linguaggio, nelle culture e nello spazio, va piuttosto pensato nel presente. In questo senso Schürmann, interpretando Heidegger, dirà chiaramente che "un principio, finché è in vigore, influenza le assemblee pubbliche così come influenza i

sogni intimi, i fatti e i gesti dei potenti, la voce di Dio e quella del popolo". "I principi" aggiunge "che sono archi-presenti nei loro rispettivi ordini epocali, forniscono i motivi di tutto ciò che accade, sia di elevato che di insignificante, entro quell'ordine (SCHÜRMAN 1995, p. 87).

«Comando» e «principio» si terrebbero quindi insieme nell'*archè* in questa capacità di sancire un'origine che continua ad agire nel tempo. Schmitt dirà infatti che quest'*archè* è la *decisione sovrana*, in quanto è assolutamente arbitraria e non fa riferimento a nessuna norma che la precede. "La decisione sovrana", scrive nelle *Categorie del Politico*, "è il principio assoluto, e il principio (nel senso anche di ἀρχή) non è altro che la decisione sovrana" (SCHMITT 1998, p. 264).

Nel primo versetto della genesi si può leggere che "In principio (εν αρχή), Dio creò (εποίησεν) il cielo e la terra" (Gen. 1,1). e immediatamente dopo, per portare all'essere e dare origine alla luce e al mondo, Dio proferisce un comando: "Sia la luce" (Gen. 1,3). In questi primi versetti della genesi, Dio non descrive il mondo, ma piuttosto lo pone in essere e lo significa attraverso un comando, un ordine.

Da un punto di vista linguistico, l'*archè* trova in parte espressione nell'*imperativo*, il modo verbale usato per formulare ordini e comandi. Benveniste in un suo studio nota che questo modo verbale *non è denotativo*, cioè non si riferisce a nulla di reale, "non mira a comunicare un contenuto", ma è piuttosto un "*semantema puro*", un *puro portatore di significato*. Infatti, si può dire facilmente che l'imperativo non serve a descrivere la realtà ma "mira ad agire sull'ascoltatore, a intimargli un comportamento" (BENVENISTE 1971, p. 328). Ma che cos'è un discorso che non descrive ma significa, e nel significare agisce sulla realtà?

Aristotele nell'*Organon* dirà che non tutti i discorsi mirano a descrivere la realtà, non tutti i discorsi sono apofantici (αποφαντικός), “ma è tale solo quel discorso in cui è possibile dire il vero o il falso”. Esistono invece discorsi che non corrispondono a questa descrizione, “per esempio, la preghiera” - così come il comando, l'insulto, la minaccia, la domanda etc. - “è sì un discorso, ma non è vero, né falso” (*De Int.* IV, 17a 1-7).

§ Se analizziamo una proposizione formulata all'indicativo presente come per esempio “Lorenzo studia”, questa proposizione può essere vera - nel caso Lorenzo stia studiando - o falsa - nel caso non stia studiando - ed è quindi apofantica. Se però lo stesso discorso viene pronunciato nel modo verbale dell'imperativo e si formula così un comando, come per esempio “Studia!”, non viene descritta la realtà. L'espressione “Studia!” non è né vera né falsa, poiché può essere formulata a prescindere da quello che sta realmente accadendo, ma instaura piuttosto una relazione particolare con chi l'ascolta al di là se l'ordine venga eseguito o meno.

Questo tipo di discorso quindi, in quanto non *descrive* la realtà ma la *significa*, intima “la pura connessione semantica tra linguaggio e mondo”, tra parole e cose; ma la “relazione ontologica tra linguaggio e mondo non è qui *asserita*”, come per esempio nel caso dell'*indicativo*, “ma comandata” (AGAMBEN 2017, pp. 102-103).

Se si intende l'*archè* non solo come *inizio* e *principio*, ma anche come *comando*, come ciò “che “avvolge e governa” tutte le cose” (SEVERINO 2004, p. 34) - e si tiene conto della profondità semantica del termine - *archè*, seguito da *tekton*, potrebbe non indicare soltanto la gerarchia del cantiere (*architecton* in genere viene tradotto come “capo costruttore”, “primo artefice”) ma fare della figura dell'architetto qualcosa di più com-

*Lo sguardo percorre le vie come pagine scritte:
la città dice tutto quello che devi pensare, ti fa
ripetere il suo discorso, e mentre credi di visitare
Tamara non fai che registrare i nomi con cui
essa definisce se stessa e tutte le sue parti.
Come veramente sia la città sotto questo fitto
involucro di segni, cosa contenga o nasconda,
l'uomo esce da Tamara senza averlo saputo.*

Italo Calvino

in vista di un fine (come per esempio un sacrificio per ottenere la salvezza). La povertà al contrario è la condizione di *colui che fa uso delle cose e dei luoghi, pur non possedendone alcuna*. Come ribadisce Papa Niccolò III nella bolla *Exiit qui seminat*: “nessuno pensi che tale rinuncia a ogni proprietà implichi la rinuncia all’uso delle cose”. Tra “la *proprietà*, il *possesso*, l’*u-sufrutto*, il *diritto d’uso*, e il *semplice uso di fatto* (*simplicem facti usum*)”, scrive il papa, “la vita dei mortali ha bisogno dell’ultimo come necessario” mentre “può mancare dei pri-mi” (FNF 136). Per i francescani la povertà implica infatti una separazione della *proprietà* dall’*uso*, una separazione che permette ai frati il *semplice uso* delle cose e dei luoghi senza es-serne proprietari, senza rivendicare su quel bene alcun diritto. Il *semplice uso di fatto*, nozione che probabilmente riprende il *simplicem usum* dell’*Apologie paupertate* di Bonaventura, “non offre nessun diritto a chi utilizza i beni” (FNF 137). Scriverà Bonagrazia che “come il cavallo ha l’uso di fatto, ma non la proprietà dell’avena che mangia, così il religioso che ha ab-dicato a ogni proprietà ha il semplice uso di fatto del pane, del vino e delle vesti” (BONAGRAZIA DA BERGAMO 1929, p. 511). La povertà quindi non definisce una privazione, quanto piuttosto la relazione con qualcosa di cui non si è proprietari. Essere povero significa appunto: avere la capacità di *tenersi* in relazione con ciò che non si possiede, mentre la *miseria*, in questo senso è all’opposto la condizione di colui per il quale questo *uso delle cose e dei luoghi è impossibile*, a prescindere che egli le possiede o meno.

§ Le prime comunità minoritiche sapevano bene che la povertà e la relativa uscita dalla dimensione giuridica non sono delle *proprietà* dei frati, ma sono piuttosto delle *intensità*, delle *intensità* esperibili esclusivamente nella contingenza della forma di vita. Francesco nella regola, si guardò bene dal descrivere la povertà

come una categoria logica, come *habitus* o come una condizione garantita dall’appartenenza all’ordine. Come è suggerito in una lettera a frate Leone, la povertà è una via, una via perseguibile “*in qualunque maniera ti sembra meglio*” (FF 250). La disputa tra ordi-ni mendicanti e maestri secolari sulla povertà spinse invece alcuni francescani, tra cui il sopra citato papa Niccolò III, a perseguire il tentativo, che potremmo definire paradossale, di garantire la po-vertà e la conseguente fuoriuscita dal diritto su un piano giuridico. Tale articolazione, per quanto cercò di garantire la povertà ai frati, allo stesso tempo espose l’ordine e la concezione della povertà stes-sa, ad attacchi di giuristi e canonisti della curia che, con la bolla *Ad Conditorem Canonum* di Giovanni XX del 1322, riuscirono defini-tivamente ad abrogare la separazione tra proprietà e uso sancita da Niccolò III, ripristinando il diritto di proprietà ai frati che usano i beni (FNF 206).

Itineranza, alterità e la scoperta del paesaggio

La *fraternitas*, questa nuova forma di “solidarietà” reciproca non gerarchica che viene a sostituirsi alla *vita comune*, non è definita dalla *stabilitas*, ma si configura nell’*itineranza*.

I frati, sull’esempio degli apostoli vanno per il mondo *a due a due* (Mc 6,7; 1Cel 29), in povertà, senza mai appropriarsi di nulla. In questo modo entrano in contatto con un’*alterità* che né la vita mondana delle città né quella cenobitica dei monasteri, potevano contemplare. Il mondo non si pone per i mendicanti né come l’ambiente immersivo della realtà urbana, né come qualcosa da cui semplicemente “fuggire”. Quando Francesco in punto di morte comincia a dettare il suo *Testamento* descrive il momento della sua conversione e la conseguente uscita dal mondo come frutto dell’incontro con l’altro:

“Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di animo e di corpo. E in seguito, stetti un poco e uscii dal secolo” (2Test 1-3).

In questo brano appare una soglia, una soglia che permette di uscire fuori, completamente, dal secolo, dalla vita mondana. Una soglia che però rimane aperta e attraversabile. I frati infatti vanno per il mondo, lo abitano, vivono con l'*altro* come è sottolineato nelle regole (RnB XIV, RB III). L'uscita dal *saecolo* per Francesco non coincide completamente con la *fuga mundi*. Francesco insieme ai suoi compagni abbandona il mondo (RnB XXII, 9) per riscoprirlo immediatamente dopo. La soglia qui descritta da Francesco non è qualcosa che si attraversa una volta per tutte, ma è legata alla contingenza. È una soglia porosa, vivibile, attraversabile. L'uscita dal secolo per i frati non è una condizione ma una facoltà: i frati non *sono* di fatto *usciti*, ma *possono* uscire, così come *possono* rientrare, abitando questa transitorietà come una pratica *ritmica*, alternando ritmicamente momenti e spazialità totalmente eterogenei. La *penitenza* dei frati, che Francesco pone in principio al suo testamento, non va intesa come una *punizione* in senso moderno, ma come un esercizio spirituale. La *penitenza* biblica è infatti prima di tutto *metànoia*, cambiamento. Francesco e i suoi compagni, attraverso la penitenza, praticano una destituzione costante di ciò che li costituisce come soggetti, spingendosi nel *vivo* di ogni relazione, alterando e manipolando i legami col mondo. La rinuncia a porsi come soggetti, come soggettività approprianti che possano dire «Io ho», è il significato di quel “farsi minori” che non si compie mai del tutto, ma si presenta come

un esercizio costante. Un esercizio per entrare pienamente in relazione con l'alterità mantenendo così attraversabile e porosa quella soglia che li separa dall'altro.

L'altro, il lebbroso, era per Francesco una visione “troppo amara” e fu proprio Dio stesso che lo aiutò ad *alterare*, a rendere altro, quella visione così contratta, conducendolo “tra loro”. Prima dell'incontro con frate Sole e sorella Luna, dell'incontro con gli uccelli e il lupo, è l'incontro con i lebbrosi, l'incontro intenso con un'*alterità* spaventosa, a spalancare quella soglia. Questo è sottolineato con forza nella *Vita Seconda* di Tommaso da Celano quando il momento citato nel testamento è messo in relazione alla scoperta del *paesaggio*. Nel brano, il lebbroso tese la mano come per ricevere qualcosa dal giovane di Assisi, ma in quell'occasione “ne ebbe contemporaneamente denaro e un bacio. [Francesco] subito risalì a cavallo, *guardò qua e là – la campagna era aperta e libera tutt'attorno da ostacoli –, ma non vide più il lebbroso*” (*cum campus pateret undique liber, nullis obiectis obstaculis, leprosum illum minime vidit; 2Cel*)

Nel brano, l'incontro con il lebbroso si ripercuote nel modo con cui Francesco percepisce il mondo. La campagna si apre, priva di ostacoli. Lo spazio si riunisce nella sua attraversabilità. Il lebbroso sparisce. Smette di incarnare la vergogna e diventa una soglia che si affaccia su una nuova percezione estatica. Come Gesù, Francesco si espone alla morte per non rinunciare alla possibilità di amare, per non rinunciare al contatto con l'alterità.

Che significato ha stare tra i lebbrosi, vivere con loro, baciarli, abbracciarli, lavargli i piedi e perché è così importante per Francesco tanto da essere l'unico momento prima della conversione ricordato nel testamento? Stare con i lebbrosi è misericordia nel senso di *com-passione*. Una *com-passione* non *del* lebbroso, come nel passo biblico a cui Francesco fa

riferimento (*fecit misericordiam in illum*, Lc 10,37), ma con il lebbroso. È sentire insieme. Il contatto con l'alterità a cui Francesco si espone, corrisponde alla perdita del proprio *habitus*, è quell'esercizio in grado di disarticolare le *abitudini* più proprie, di disarticolare ciò che, ponendolo come soggetto, ne limita la potenza. Se le malattie come la peste e la lebbra sono state sin dall'antichità un principio di ordinamento spaziale, di organizzazione della popolazione (FOUCAULT 2005), Francesco esponendosi incondizionatamente al contagio e soprattutto ignorando la repulsione che provava nei confronti dei lebbrosi, interrompe questa spazializzazione. Quel vuoto che lo separa dall'altro e lo imbriglia in *relazioni di potere*, sospende il suo esercizio, divenendo così abitabile. Le distanze si tramutano in affetti e in relazioni d'amore.

Uscire ed entrare nel secolo è probabilmente la prima esperienza di quella dimensione ritmica che lo accompagnerà fino alla morte. Questo doppio movimento dell'entrare e dell'uscire, dello "stare presso" ma *sine proprio*, è il movimento ritmico del camminare dei frati. Un movimento che si contrae e si rilassa, che si addensa raccogliendosi nelle fessure della roccia per poi darsi tra gli uomini delle città e dei paesi.

Ma così come il *mondo* non è una dimensione chiusa ma attraversabile, l'articolazione teologica che sottende gli ordini mendicanti non prevede solamente lo *stare*, né solamente l'*andare*. Come ha notato Cuniberto in uno dei testi più densi e interessanti sull'esperienza francescana, si tratta di una articolazione ritmica, un'articolazione che potremmo definire a due tempi, dove le due polarità si articolano musicalmente come il battere e il levare. Dove il movimento si alterna e si contrappone alla pausa, il cammino alla raccolta. Come abbiamo riportato in apertura di questo capitolo, la peculiarità degli ordini mendicanti è l'itineranza. I frati

infatti, al contrario dei monaci, non rimangono più fermi. Che siano semplici *loci*, case, ospedali, lebbrosari, conventi o addirittura monasteri, l'esperienza mendicante non si esaurisce in un unico luogo anche se questo luogo viene abitato da stranieri. I frati, camminando a piedi, scalzi, senza portare con sé oggetti, e vivendo di elemosina che ricevevano in cambio del proprio lavoro, si servono "delle sedi della fraternità come punti di appoggio" (PELLEGRINI 1977, p. 568).

La posta in gioco di questo abitare ritmico sulle orme di Cristo, non è solamente quella di dotarsi di una *postura* che permette ai frati di muoversi ovunque senza bisogno di denaro, ma è quella di darsi la possibilità di vivere "i luoghi e i paesaggi come lo spazio del Regno" (CUNIBERTO 2017, p. 16).

§ La differenza lessicale tra la *vita vel regula* della *Regola dei quattro padri* (QP, I), e la *regula et vita* di Francesco (RnB I) può riassumere non solo la differenza tra gli ordini monastici e quelli mendicanti, ma anche quella tra il convento e il monastero. Infatti, quell'*et*, quella «e» tra «regola» e «vita» è un segno congiuntivo che però non porta i due termini a coincidere uno con l'altro divenendo così intercambiabili. La vita non si identifica nella regola, ma si accosta ad essa; ci entra in relazione mantenendo però una disgiunzione. Se la vita del monaco si compiva attraverso la regola e lo spazio del monastero, quella del frate si pone in relazione con la regola e il convento, ma senza aderirvi completamente. Il convento non è la precipitazione spaziale univoca di una forma di vita, non è, come il monastero per i monaci, o "l'acqua per i pesci", è semplicemente un "punto di appoggio", uno dei *momenti tonali* di questa esperienza religiosa. Per questo motivo non è *assolutamente necessario* ma è semplicemente una delle occasioni per la fraternità di fare *qui e ora* esperienza del Regno.

plesso. È probabilmente in questo senso che Aristotele, nella *Metafisica*, quando vengono spiegate le diverse declinazioni di *archè*, scrive:

“Si ha *archè* anche quando c'è qualcosa che con la propria scelta fa muovere le cose che si muovono e mutare quelle che mutano, per esempio nella città si dicono *archè* i magistrati cittadini, le oligarchie, i re e i tiranni, e in questo senso si dicono *archè* anche le arti (τέχναι), soprattutto quelle architettoniche (αρχιτέκτονιχαι)”. (*Metaf.*, v, 1013a).

Qui Aristotele, distinguendosi da Platone che nel *Politico* afferma che l'architettura sovrintende solo le “cose inanimate” (*Politico*, 261c), evidenzia che le arti, e in particolare l'*architettura*, o più precisamente le *arti architettoniche*, sono in grado di “muovere e fare mutare le cose” al pari dei magistrati, delle oligarchie, dei re e dei tiranni.

Che in fondo l'architettura riesca a intimare un comportamento è anche abbastanza ovvio. Questo accade di fatto per ogni costruzione, poiché tutto ciò che è costruito, con la sua massa, separa o ordina lo spazio promuovendo delle possibilità e chiudendone altre. L'architettura però sarebbe proprio quella costruzione che non solo intima un comportamento ma riesce a stabilire una connessione semantica col mondo, una connessione che però non viene *descritta*, ma *comandata*.

§ Umberto Eco infatti, ne *La struttura assente*, dopo aver ragionato sul modo con cui Koenig paragonava il linguaggio architettonico proprio all'imperativo, definisce il discorso architettonico “*psicagogico*”, in quanto “con dolce violenza” si è portati “a seguire le istruzioni dell'architetto il quale non solo significa delle funzioni, ma le promuove e le induce” (Eco 1968 p. 228). Allo stesso

modo Cavalletti sostiene che il genio architettonico consiste nella capacità dell'architettura “di suscitare una determinata idea e non altre, di suscitare una determinata azione e non altre, attraverso un preciso impulso e non altri” (CAVALLETTI 2013, p. 30).

Se questo è vero, l'architettura può quindi essere pensata come una costruzione particolare, una costruzione non semplicemente sacra o politica, ma in grado di *consacrare* e *politicizzare* o più semplicemente *comandare* i comportamenti, le condotte le opinioni e i gesti delle persone che ci entrano in contatto o che la attraversano; l'architetto non è quindi semplicemente il più alto in grado all'interno del cantiere, ma probabilmente è *colui che ha la capacità di significare o meglio comandare lo spazio, il tempo e i corpi attraverso la costruzione*.

Intesa in questo senso, l'architettura non è né vera, né falsa, non apre a un dialogo con la forma di vita che la attraversa, ma si esaurisce nel suo *comando*, e proprio per questo riesce ad assumere e ad assegnare significati, a essere un “*insieme di forme significative*”. Ma questo processo di significazione non avviene una volta per tutte. Il suo *dire* è un *dire sempre*, un *dire costantemente*, come costantemente è presente nello spazio e per questo motivo non può smettere di essere l'*origine* e il *principio* che *significa* e *comanda* un luogo.

L'origine e il sacrificio

Ma per acquisire una tale potenza, per generare un origine in grado di dar significato allo spazio, l'uomo storicamente si è dotato di processi particolari come i riti di fondazione e di consacrazione, ovvero di quei riti che non solo garantivano la stabilità e la durata della costruzione, ma permettevano a tale costruzione di sconfinare nella sfera del sacro. Questo avveniva tendenzialmente con un sacrificio, ovvero con gesto