

ABITARE L'ESTIMITÀ

La casa, la tana, la zona

Alessandro Calefati e Felice Cimatti*

Abstract

The present paper analyzes three different models of organization of the living space – home, burrow and zone – through the two interconnected operation of inclusion/exclusion on one side, and the relationship between human and non-human on the other side. The main thesis of the paper is that each of these models is co-present with respect to the others, despite the fact that one or the other emerges from time to time, through thresholds of in-differentiation.

Keywords: Home, Burrow, Zone, Animality, Extimacy

1. *La casa*

八雲立つ出雲八重垣妻むみに八重垣作るその八重垣を
(*Yakumo tatsu / Izumo yaegaki / tsumagomi ni / yaegaki
tsukuru / sono yaegaki o*)
*L'ottuplice recinto di Izumo / ove s'alzano otto nubi; erigo
l'ottuplice recinto / per ivi ritirarmi con la mia sposa. Oh
quell'ottuplice recinto!*
(*Kanajo, Ki no Tsurayuki*)

Si potrebbe ritenere significativo che il primo *waka*¹ della tradizione poetica giapponese sia la celebrazione, per mezzo della parola efficace,

* Il saggio è stato progettato in modo comune, tuttavia i paragrafi 1 e 3 (*La casa* e *La zona*) sono scritti da Alessandro Calefati, mentre il paragrafo 2 (*La tana*) è scritto da Felice Cimatti.

1 Compare come primo in diverse versioni, sia nel *Kojiki* [古事記, *Resoconti di questioni antiche*], sia nel *Nihon Shoki* [日本書紀, *Cronache del Giappone*], per essere poi ripreso anche nella prefazione in lingua giapponese [仮名序, *Kanajo*] del *Kokin Waka Shū* [古今和歌集, *Raccolta di poesie giapponesi antiche e mo-*

della costruzione della propria dimora a Izumo ad opera del dio Susanō no Mikoto². Un “ottuplice recinto” che permette a Susanō di consacrarsi al suo interno con la propria sposa, la principessa Kushinada. In un’altra versione del testo rispetto a quella riportata in esergo al paragrafo, presente nel *Kojiki*, il compilatore fa dire a Susanō che le pareti che egli erigerà per la propria dimora saranno “molte” e, soprattutto, “salde”, per contrastare la quantità altrettanto considerevole di nubi minacciose innalzate dalla terra di Izumo per opporsi alla sua opera di costruzione divina³. Orientarsi alla lettura dei caratteri di una simile operazione di edificazione della dimora – in un senso generale – permetterà di indicare, pur se in maniera provvisoria, alcuni elementi attorno ai quali lemmi come “casa” o “dimora” andranno a strutturarsi.

Ad avere a che fare con la casa, come dispositivo metafisico, sembra che ci si trovi di fronte a una doppia opposizione: da un lato si hanno la stabilità e la durezza del gesto istituyente delle pareti domestiche, contro la minacciosa mutevolezza ed evanescenza delle nubi all’orizzonte, nonché il collimare della terra e dell’atmosfera; dall’altro va definendosi una soglia stabile in grado di discriminare tra un interno e un esterno, dimensioni spaziali ritagliate proprio nel porsi di un simile dispositivo e non esistenti prima di questo stesso gesto. In realtà non può esistere un esterno senza un preliminare gesto che istituisce un interno. Così, il valore del *prima*, in cui tutto era in tutto senza differenziazioni, viene cancellato nel momento in cui vengono innalzate le pareti domestiche, realizzando lo spazio interno della casa. Prima non aveva senso chiedersi alcunché a proposito di uno spazio interno e proprietario – non c’era infatti un’intimità da possedere. Ora le pareti divengono superfici che

derne] scritta da Ki no Tsurayuki). Il termine *waka* [和歌] richiama, per contrasto rispetto alla poesia in lingua cinese [詩, *shi*], la poesia scritta in lingua giapponese. In particolare, quello posto in esergo è un *tanka* [短歌, poesia breve], in quanto composto da una struttura di 5-7-5-7-7 more [音, *on*]. Cfr. E. Miner, H. Odagiri, R. E. Morrell (a cura di), *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature*, Princeton University Press, Princeton 1985.

2 Cfr. P. Zanotti, *Introduzione alla storia della poesia giapponese. Dalle origini all’Ottocento*, Marsilio, Venezia 2012. Per le differenti versioni del componimento in lingue occidentali, tra le quali quella qui citata, cfr. Ki no Tsurayuki, *Prefazione Giapponese (Kanajo)*, in I. Sagiyama (a cura di), *Kokin Waka Shū. Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne*, Ariete, Milano 2000, pp. 38-62, p. 41; P. Villani (a cura di), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Marsilio, Venezia 2006, p. 51; Yasumaro no Ō, *The Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697. Volume I*, W.G. Aston (traduzione di), The Japan Society, London 1896, p. 53-54.

3 Cfr. *Kojiki*, cit., p. 51.

permettono di riconoscere un simile spazio come una cosa nel mondo per mezzo della sua istituzione, benché la loro qualità essenziale sia proprio quella di restare inavvertite per chi si trova al loro interno: la casa è un luogo chiuso nel senso che istituisce lo spazio interiore, ossia non esteriore; eppure questa sua chiusura si presenta, per l'animale-umano nel suo quotidiano agire e comportarsi, come la forma naturale dell'abitare – almeno per l'umano non più nomade, che in effetti ha un rapporto diverso con lo spazio esterno⁴. Nel disporsi a questa chiusura inapparente, si potrebbe avvertire un comportamento della casa analogo a quello del linguaggio quotidiano, conferendo un senso inedito alla nota espressione heideggeriana per la quale “il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo”⁵ e alla relativa impressione di custodia che questa formula sembrerebbe manifestare. Tuttavia, è possibile osservare nella figura della casa presentata nel mito di Susanō l'indizio di un fuori che ha i tratti del cielo, nell'istante in cui esso è collocato, per mezzo dell'esclusione, ai confini del domestico. In un'epoca come quella contemporanea, infatti, dove i confini nazionali sono naturalizzati nel momento stesso del loro tracciamento sulla mappa, anche in luoghi – come il mare o il cielo – non certo adatti al porsi di pareti divisorie stabili, si fa largo uso di esempi derivanti dall'attività degli uccelli migratori per superare il senso di chiusura di tali confini. Gli uccelli migratori, infatti, non conoscendo patria e non essendo edotti circa l'esistenza della cartografia, hanno la tendenza a scavalcare le frontiere nazionali senza porsi particolari questioni di diritto e di cittadinanza, e senza che il diritto, per converso, ponga loro domanda alcuna. Si dice allora che, così come l'uccello migratore, anche l'animale-umano dovrà sconfessare l'esistenza di simili confini, dimenticando però che essi, pur essendo tracciamenti arbitrari di linee nello spazio fisico, in grado di individuare un territorio sulla mappa, sono allo stesso tempo catture del comportamento umano all'interno di prassi abitudinarie, e che queste si innestano come seconde nature nella carne viva⁶. Lo si affermava poco sopra, ma sarà forse necessario chiarir-

4 Cfr. R. Dyson-Hudson, N. Dyson-Hudson, *Nomadic pastoralism*, in “Annual review of anthropology”, n. 9, 1980, pp. 15-61; O. Brednikova, O. Tkach, *What Home Means to the Nomad*, in “Laboratorium: Russian Review of Social Research”, n. 2, 2010, pp. 72-95.

5 M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315, p. 267.

6 Da questo punto di vista è interessante quanto scrive Sferrazza Papa: “questo è il registro simbolico sul quale i muri, che rappresentano l'elemento materiale e tattico di un più ampio ordine di discorso, si fondano: evitando che una società entri in contatto con i suoi nemici, con chi vuole distruggerla, invaderla, penetrar-

re le conseguenze dell'istituzione del domestico: quei confini posti una volta, cancellando il proprio *prima* – il tutto al di qua del differenziato e dell'indifferenziato in senso ontologico –, divenendo primi in senso logico, cancellano contemporaneamente il gesto del proprio tracciamento, dando luogo a una seconda natura per via della quale diviene impensabile la loro soppressione *ex abrupto*.

Essere innanzi alla casa, come innanzi al linguaggio continuando ad affermare un omomorfismo di struttura tra i due, significherà così tentare di comprendere come riferirsi al fuori pur trovando “naturale” abitare una simile interiorità. La casa e il linguaggio, infatti, sono simili in questo: proprio come la casa stabilisce dei confini tra l'interno e l'esterno, così come tra il proprio e ciò che non è proprio, in linea di principio a sua volta appropriabile; il linguaggio istituisce una frammentazione nel *continuum* tra gli esseri per mezzo dei nomi, distinguendo tra soggetti e oggetti, dando luogo a una quantità indefinita di individui orfani di uno spazio comune in cui vivere delle reciproche metamorfosi. È allora proprio nel senso di familiarità che l'abitare uno spazio domestico conferisce che l'analogia tra casa e linguaggio trova forse il proprio senso. Fare una fenomenologia della casa, infatti, significherà, tra le molte cose, ricordare come la famiglia, pur essendo il luogo dell'abitare per eccellenza – “dove c'è famiglia c'è casa”, recitava un noto *slogan* televisivo –, si presenti spesso *anche* come un agente irritativo, sito dell'insofferenza di un corpo che vibra con ogni altro corpo, catturato suo malgrado da prassi sociali specifiche. Lo sperimentare una tale irrequietezza di fronte allo stare, semplicemente, nello spazio proprietario, individualizzato, della dimora o del linguaggio, non deve essere confuso con un'incapacità di distensione o con quella noia che “non solo allontaniamo quotidianamente, ma che anche [...] non lasciamo che [disponga] di noi in quanto [stato] d'animo”⁷. Riuscire nell'impresa di annoiarsi, insomma, chiusi nelle pareti del domestico è un lusso che non ci si concede. Si tratta, piuttosto, di quella strana condizione consegnata all'animale-umano – unico animale

la per farla a pezzi dal di dentro, essi incarnano la logica salvifica che la teologia affida al cielo: separare una volta per tutte gli uomini dai loro pericoli. Una società murata, ormai lo sappiamo, pretende di essere il paradiso in terra. E per questo pretende di tracciare una separazione ontologica, teologica e politica fra chi sta *dentro* – civili, beati, cittadini – e chi deve rimanere *fuori* – barbari, dannati, migranti” (E.C. Sferrazza Papa, *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 156).

7 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005, p. 109.

per cui le distinzioni tra dentro e fuori assumano un *sensu orientato* – per la quale il fuori è esperito assieme con angoscia e desiderio. Angoscia perché il fuori è il luogo in cui dimora il pericolo, per opposizione al *comfort* al quale è consegnato l'animale-umano nella domesticazione e nella progettazione degli spazi. Desiderio perché ogni regione progettata al fine di raggiungere un massimo di *comfort*, per annullare lo scarto tra i modi d'espressione dei corpi, finisce per essere riconosciuta come un dispositivo ortopedico⁸, una matrice del negativo atta a spezzare la possibilità stessa dell'incontro con l'impensato del mondo⁹.

Lo spazio ortopedizzato che la casa predispone, tuttavia, non è solamente affare del corpo, ma anche, per così dire, della mente, della sua possibilità di immaginare, ed è tale che, anche lì dove ci si trovasse di fronte a un cumulo di pietre sparse e si intuisse il loro stato lavorato, si penserebbe:

dev'esser stata una casa perché nessuno erigerebbe un tal mucchio di pietre lavorate e irregolari. E se si domandasse: come fai a saperlo? potrei solo dire: me lo insegna la mia esperienza con gli uomini. Anzi, perfino là dove costruiscono veramente delle rovine, ricalcano le forme di case crollate.¹⁰

Siamo così sempre fronteggiando una forma stabilita, tratteggiata per mezzo di quei percorsi che l'abitudine scava nei solchi dell'immaginazione¹¹. Anche questo si intende nell'indicare nella casa un dispositivo metafisico, un dispositivo astratto che impone all'immaginazione uno ed un unico possibile tra gli infiniti dell'esperienza. Cosa permette, infatti, di inferire l'esistenza di una regola che impone all'abitare la forma dei suoi confini se non una abitudine di qualche genere? Si è qui già consegnati a riconoscere aspetti individuali di esistenza, prima ancora di provare a sperimentare

8 Si pensi, in questo senso, alla casa come alla corda che lega l'albero nel noto frontespizio del saggio *L'orthopedie* (1741) di N.A. de Boisregard, la cui illustrazione è riprodotta anche all'interno di *Sorvegliare e punire* di M. Foucault.

9 Si tratta qui di leggere l'operazione istitutiva delle pareti domestiche come un tipo di decomposizione che, in modo simile a ciò che avviene con le forze reattive, separa “la forza attiva da ciò che è in suo potere” sottraendole “in parte o in tutto, il potere” e facendo in modo “che la forza attiva si unisca a esse [le forze reattive] e diventi reattiva modificando il proprio senso” (G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri scritti*, Einaudi, Torino 2002, p. 85).

10 L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, p. 46.

11 Se è vero, dunque, che la familiarità – in quanto fondatrice di una regola di condotta, per mezzo dell'abitudine – è ciò che “fonda” la nostra autopercezione in quanto esseri umani, soggetti distinti da un mondo altrimenti oggettivo, allora “essere umani vuol dire appunto non avere mai dubbi sul mondo, sulla sua domesticità” (F. Cimatti, *Assembramenti*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, p. 28).

delle alternative nate dall'apertura al campo e all'incontro. Un problema, quello della precedenza logica dell'individuo, che è difficilmente aggirabile. Si pensi a quel che scriveva Peirce:

mi sembra che la scienza moderna e la logica moderna richiedano principi molto diversi da quelli del cartesianismo: noi non possiamo cominciare con il dubbio totale. Dobbiamo cominciare con tutti i pregiudizi che agiscono in noi nel momento in cui intraprendiamo lo studio della filosofia. Questi pregiudizi non li possiamo eliminare con una massima, poiché sono tali che non ci è mai venuto in mente di poterli mettere in discussione. Quindi questo scetticismo iniziale sarebbe mero autoinganno, e non dubbio reale; e nessuno che segua il metodo cartesiano sarà mai soddisfatto finché non abbia formalmente ritrovato tutte quelle credenze a cui ha formalmente rinunciato.¹²

Uscire dalle pareti del domestico, come all'aria aperta, allora, non potrà certo significare far finta che queste pareti non siano mai esistite, che il dispositivo metafisico che esse costituiscono non abbia mai generato degli effetti; e non significherà nemmeno che questi effetti – in quanto effetti prodotti sulla facoltà immaginativa – siano stati unicamente riflessi di un'impostazione logico-formale del discorso. Al contrario, le conseguenze dell'immaginare l'abitare unicamente in termini di spazi chiusi, interni, separati da un esterno pullulante, e per ciò stesso inquietante nel suo essere senza una forma riconoscibile, sono principalmente affettive. Ossia, questo "uscire" dovrà conservare in sé il proprio carattere transitivo, all'infinito, operando in senso immanente all'interno di ogni tentativo di istituzione simbolica del tracciamento cartografico – immaginazioni, pratiche e concetti che siano anche dei modi del divenire.

12 C.S. Peirce, *Pensiero-segno-uomo*, in C.S. Peirce, *Opere*, a cura di M.A. Bonfantini, Bompiani, Firenze-Milano 2021, pp. 73-110, pp. 81-82. Si ricordi, inoltre, che un simile passaggio peirceiano, pur facendo riferimento all'*epochè* cartesiana, capace di ritrovare al fondo del dubbio l'immagine cogitante dell'Io, reca anche una critica alla possibilità di accedere a un'"esperienza pura" così come formulata da William James (Cfr. W. James, *Un mondo di pura esperienza*, in *Saggi sull'empirismo radicale*, a cura di L. Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 27-50), per quanto la critica si presenti in una forma forse ingenerosa, se si considera, innanzitutto, il tipo di empirismo "radicale" a partire dal quale l'argomento di James si sviluppa: "l'empirismo radicale, come io l'intendo, rende piena giustizia alle relazioni di congiunzione, senza tuttavia considerarle, come tende sempre a fare il razionalismo, vere in qualche modo superiore, come se l'unità delle cose e la loro varietà appartenessero decisamente a ordini diversi di verità e di vita" (ivi, p. 29).

2. *La tana*

“Un animale” scrive Paul Valery, “è una trasformazione travestita da oggetto o essere”¹³. Partiamo da questa premessa, l'animale non umano è movimento, nel senso che il suo essere coincide con il suo divenire¹⁴. Anche quando è lentissimo, quando è immobile, quando è in letargo. Siamo abituati a pensare, con la nostra tipica mancanza di immaginazione, che tutti i viventi siano alla fine simili a noi e che quindi più o meno abbiano i nostri stessi bisogni. Ed il primo bisogno umano, anche per il nomade, è un riparo, una capanna, un tetto, anche solo di frasche e foglie. Per questa ragione ci viene facile pensare ai rifugi animali come a delle case. Ma c'è una grande differenza fra il rifugio animale, anche quello più organizzato e una casa umana. Come sempre, basta cambiare esempio, e questa faccenda della “casa” animale perde ogni somiglianza con quelle umane. Facciamo un primo esempio, affatto straniante, di un'entità non umana, il prione¹⁵. Si tratta di agente patogeno di natura proteica e con elevata capacità moltiplicativa, responsabile di molte terribili malattie, come ad esempio il tristemente celebre morbo di Creutzfeldt-Jakob. Il *prion* – acronimo di *proteinaceous infectious only particle* – è stato coniato da Prusiner per sottolineare l'ipotesi che l'agente infettivo sia composto soltanto da proteine, senza la presenza di acidi nucleici (DNA e RNA). Chiediamoci ora: qual è la “casa” di un prione? La sua capacità infettiva è un effetto della sua capacità di autoreplicarsi una volta entrato in un organismo vivente¹⁶. La “casa” è allora lo stesso processo infettivo. Vale lo stesso, cambiando esempio, prendendo un virus che è composto da un filamento di materiale genetico racchiuso in una capsula proteica¹⁷. Il virus si “riproduce” (ammesso che sia un vivente) nella cellula che ha infettato; ma questo significa che la distinzione metafisica fra interno ed esterno – che è la distinzione senza la quale non ha più senso parlare di casa – non è più operativa nel caso del virus, dal momento che se la casa è il luogo della vita e dell'intimità, per il virus questo luogo è fuori di sé, in un'altra cellula. Per il virus non c'è interno che non sia

13 P. Valery, *Quaderni*, vol. IV, Adelphi, Milano 2002, p. 459.

14 Cfr. F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

15 S. Prusiner, *Madness and memory: the discovery of prions – a new biological principle of disease*, Yale University Press, New Haven 2014.

16 Un modello straordinario di questo processo si può leggere in L. Penrose, R. Penrose, *A self-reproducing analogue*, in “Nature”, n. 179, 1957, pp. 1183-1183.

17 Cfr. G. Witzany (a cura di), *Viruses: essential agents of life*, Springer, Berlin 2012; F. Cimatti, *Il postanimale. La natura dopo l'antropocene*, Derive Approdi, Roma 2021.

anche immediatamente esterno e viceversa, ch  appunto l'esterno – cio  la cellula "infettata" – coincide con lo spazio pi  intimo, l'interno ossia la riproduzione, dello stesso virus.

Cambiamo ora esempio, e prendiamo in considerazione un alveare. Ogni alveare   il rifugio delle api che ci "vivono", che qui assistono la regina e allevano le larve, secernono il miele e la cera, e cos  via. La funzione biologica dell'alveare   permettere lo sviluppo di un altro alveare. Le api di questo alveare non sono che una tappa della vita delle api. L'alveare non   fatto per durare nel tempo, appunto perch  la sua funzione   temporanea. Da notare la radicale differenza fra un alveare cos  come lo fanno realmente le api, e l'alveare come lo fanno gli esseri umani, le arnie: l'arnia   fatta come una casetta, con il tetto spiovente e un piccolo davanzale. Non solo l'arnia   progettata per venire incontro alle esigenze produttive umane (l'arnia non   la casa delle api,   una piccola fabbrica, in cui per di pi  le operaie non vengono pagate), essa   anche la proiezione sul mondo animale delle esigenze e delle aspettative umane. L'alveare non   il punto di arrivo della comunit  delle api, e un momento di passaggio nell'infinito percorso vitale delle api.

Per non parlare di tutti quegli organismi viventi per i quali il concetto stesso di casa non ha alcun senso: qual   la casa di una zanzara? Di una acciuga? Di una balena? Il rifugio animale vale principalmente come protezione temporanea o come luogo protetto in cui allevare la discendenza. In questo senso tutti gli animali sono intrinsecamente nomadi, proprio perch  la loro vita coincide con il movimento. Se ora torniamo ad osservare l'alveare, capiamo perch  ai nostri occhi appaia come qualcosa di informe: perch  non vediamo mura, confini, porte. Il rifugio animale, anche quello destinato ad essere usato a lungo,   sempre appena abbozzato, provvisorio, proprio perch  pu  essere abbandonato in ogni momento. Questo significa che non   un punto d'arrivo bens  solo un momento di passaggio. Cos' , invece, una casa? Per provare a rispondere a questa domanda prendiamo in considerazione lo zoo, perch  mostra in modo evidente come l'umano non solo pensa che cosa sia la sua casa, ma anche quella degli animali non umani. La gabbia, allora, andrebbe intesa come il dispositivo generatore non tanto della casa, quanto dell'IDEA stessa della casa.

Lo zoo esiste, in effetti, perch  gli esseri umani non sopportano la libert  degli animali. Proprio perch  gli animali, diversamente dagli uomini, non hanno bisogno di case, e quindi si muovono liberamente per il mondo. Non esiste propriet  privata nel mondo animale. Gli animali non hanno cose da difendere, a parte il loro corpo e i loro figli – se vivono con loro.   importante ribadirlo: gli animali non hanno casa perch  non hanno cose. Mentre la casa contiene le "nostre" cose. Senza casa non c'  nulla che sia "nostro".

Il mondo naturale è di tutti. Certo, esiste quello che gli etologi chiamano il “territorio” di un animale. Ma non è affatto una casa, non è destinato a durare nel tempo, non è recintato né tanto meno è costruito per tenere fuori gli altri viventi. Una casa, al contrario, ha la funzione di tenere fuori dalle proprie mura tutte le altre forme di vita (a parte la nostra, ovviamente, e qualche animale possibilmente castrato e mansueto): insetti, topi, uccelli, perfino quei vegetali che non ci piacciono (le cosiddette erbe infestanti, che sono erbe come tutte le altre, solo che non le vogliamo). Da questo punto di vista la casa è quell’invenzione tipicamente umana che ha come scopo principale quello di tenere lontani gli animali.

L’animale, nello zoo, è in gabbia. E questa non è una condizione fortuita di qualche animale sfortunato, al contrario, è la definizione dell’animale non umano: è un animale (non umano) quel vivente ristretto in uno spazio delimitato. In questo senso anche l’animale che vive libero nella savana, in realtà vive ormai in un parco “naturale”, che è appunto uno spazio più o meno ampio delimitato dal filo spinato o dalle videocamere di sorveglianza. Anche le possenti balene vivono in uno spazio artificiale, dal momento in cui gli oceani sono diventati riserve ittiche. Lo zoo, quindi, è antico quanto l’uomo, è contemporaneo al gesto con cui l’umano afferma sé stesso come uomo. La prima azione di Adamo in quanto uomo – e con questo gesto smette per sempre di essere un animale come tutti gli altri – è infatti assegnare un nome ai viventi del cielo e della terra: “Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus agri et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius” (*Genesis* 2, 19).

Il nome è come la gabbia dello zoo (qui è evidente il nesso metafisico fra il nome e la casa: entrambi sono meccanismi di inclusione/esclusione¹⁸, ossia meccanismi che producono la differenza fra interno ed esterno); una volta che quel vivente è diventato un “leone”, ad esempio, diventa un oggetto particolare, che così può venire individuato come entità a parte, rispetto al resto del mondo naturale. La casa, come la gabbia dello zoo, difende l’essere umano non dai pericoli, bensì dalla vita. Un animale, come il leone, instancabilmente ricorda all’umano due cose importanti¹⁹: che gli animali, nonostante tutto, si muovono, e se non li fermiamo entrano anche a casa nostra, perché animale, in fondo, non vuol dire altro che non esiste alcuna casa, e tantomeno la casa come oggetto di proprietà di qualcuno. Gli

18 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005; F. Cimatti, *Una vita, indeterminatamente. Sulla relazione fra linguaggio e diritto*, in “Giornale di Metafisica”, n. 2, 2021, pp. 485-499.

19 Cfr. F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

animali – quegli stessi animali che vediamo nei documentari naturalistici, oppure da dietro il vetro di un'automobile mentre gli passiamo vicini in un parco “naturale” – non vivono chiusi ed impauriti nelle case. L'animale è libero, ossia, è animale chi non ha bisogno di una casa in cui vivere. Ecco perché li rinchiudiamo negli zoo, perché invidiamo la loro libertà. Così, per punirli, li mettiamo dietro a delle sbarre.

Il mondo, per un animale, si presenta come uno spazio aperto. È uno spazio aperto e infinito anche quando trascorre tutta la sua esistenza attaccato ad uno scoglio, come una cozza. È aperto perché non ci sono limiti al suo movimento, alla sua possibilità di spostarsi, di immaginare una vita dovunque. “Con tutti gli occhi” scrive Rainer Maria Rilke nella ottava delle *Elegie duinesi*, “vede la creatura l'aperto”. Perché anche l'animale più impaurito vede il mondo (lo vede anche quello cieco, perché l'aperto non si percepisce, l'animale è questa indefinita e fiduciosa apertura verso il mondo) come uno spazio impensabilmente disponibile alla vita. Soprattutto l'animale è “libero da morte. Questa noi solo la vediamo; il libero animale / ha sempre dietro di sé il tramonto / e a sé dinanzi Dio, e quando va, va / nell'eterno, come le fonti vanno”²⁰. L'animale, appunto, è libero e non ha paura, se non quella banale e ovvia di essere mangiato. Se non ci sono pericoli l'animale è a posto con il mondo. L'animale non ha paura della paura. Questo vuol dire essere libero. E libertà vuol dire, appunto, non avere bisogno di una casa.

Torniamo allora ai ripari degli animali, ad esempio il “nido” di rami e frasche su cui dormono gli scimpanzè. Un riparo fatto per durare una notte, e per essere abbandonato al mattino. Non è una casa, non è “progettato” per durare a lungo, come le case degli umani che gli sopravvivono per secoli. Un “nido” che non lascia tracce durature, che verrà subito riassorbito dalla foresta. Perché le costruzioni animali sono temporanee. Sono fatte – anche quelle più elaborate – per essere prima o poi abbandonate.

E ancora, una volpe alleva i suoi cuccioli nascosta al riparo di una tana scavata sotto la radice di un albero. È un riparo, un nascondiglio, non è una casa. Mentre quest'ultima segna un arresto nel movimento vitale, un luogo che pretende di tirarsi fuori dal circuito della vita (che infatti è pulito, senza altri animali che non sia l'uomo, isolato rispetto al tempo atmosferico, tendenzialmente autosufficiente), la tana non è una tappa del percorso vitale della volpe. Il movimento animale è sinuoso e continuo, talvolta si ispessisce, per poi riprendere la sua corsa, perché – come scrive Rilke – quando “va, va / nell'eterno, come le fonti vanno”.

20 R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, Il Melangolo, Genova 1985, p. 91.

Il modello del movimento animale, del suo essere una vita che vive solo nel suo essere vitale, è allora lo stormo. Lo stormo non ha bisogno di fermarsi presso nessuna casa, perché lo stormo – come un movimento perfetto – è la sua stessa casa, proprio perché non ha bisogno di nessuna casa, perché è puro movimento, puro desiderio, pura vita.

3. *La zona*

Libertà da che cosa? Certamente e senza esitazioni: da tutto! E qui la chimera sta a destra. Libertà per che cosa? Certamente e ancora una volta: per tutto! E qui essa sta a sinistra. Soltanto la terza libertà esce dall'orizzonte dell'etica speculativa. E ubbidisce alla domanda: libertà con chi?

(Walter Benjamin, *La terza libertà*)²¹

“Libertà con chi?” si chiede Walter Benjamin in questo frammento sulla terza libertà, un movimento che tenta di fuggire di fronte alle due possibilità date della libertà negativa (“libertà *da* che cosa”) e della libertà positiva (“libertà *per* che cosa”)²². L’ipotesi che si vuole sostenere è che questo terzo genere di libertà apra alla questione dell’abitare, perché se abitare “significa incessantemente oscillare tra una patria e un esilio”²³, questa oscillazione permette, di volta in volta, nuove disponibilità a lasciarsi incontrare dal mondo nelle sue varie fasi. Una simile disponibilità, tuttavia, non va confusa con una apertura soggettiva, con un volontarismo che decide dei propri contatti con l’altro, con il darsi delle proprie occasioni. Al contrario, l’incontro sfugge sempre al soggetto, è il mondo che diviene a sé stesso nelle sue differenze, nei suoi assembramenti che sono anche delle trasformazioni. Il terzo genere di libertà è dunque una questione di giunture tra corpi che non sono altro che metamorfosi del mondo, frangimenti *delle* e *nelle* sue pieghe, ripiegate l’una di fronte all’altra e per questo, nel loro processo di individuazione, per certi versi e momentaneamente, avversarie. Si tratta di problemi topologici, del modo in cui lo spazio prende forma divenendo sé stesso.

21 W. Benjamin, *La terza libertà. A proposito del romanzo di Hermann Kesten*, Un uomo dissoluto, in W. Benjamin, *Opere complete. III. Scritti 1928-1928*, Einaudi, Torino 2010, pp. 275-277.

22 Cfr. I. Berlin, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2010.

23 G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer; IV, 2*, Neri pozza, Vicenza 2014, p. 123.

In questo modo la casa, la tana e la zona rispondono in maniera differente alla domanda dell'abitare: "con chi?". Se la *casa* orienta e organizza lo spazio interiore del soggetto e quello esteriore delle cose, arrestando il movimento della vita (libertà *da* cosa), e la *tana* è sinuosità animale, disponibilità infinitamente aperta a quella stessa vita altrimenti chiusa tra le mura del domestico (libertà *per* cosa), come si configura la *zona*? Pensando alle zone di esclusione attorno alle centrali nucleari di Chernobyl o di Fukushima Dai-ichi, esse, proprio come la casa, si modellano come luoghi circoscritti che allo stesso tempo istituiscono e separano un interno da un esterno. Solamente che, rispetto a ciò che avviene con la casa, questo interno e questo esterno pongono l'umano in una posizione del tutto inedita rispetto al suo connaturato antropocentrismo: ad essere escluso dalla zona è l'umano, divenendo per ciò stesso esterno, mentre ad esservi incluso, cioè interno, è tutto ciò che con l'umano non si compone, o meglio non *dovrebbe* comporsi. Quel che è posto dentro la zona è ciò che trova la sua vigenza nell'esclusione dal mondo umano, cioè di quel che per esso sembra non avere senso, dal momento che non si può comporre con una vita supposta incontaminata; ossia ciò che è terribile o pericoloso da osservare o da sentire per occhi e orecchie umane. Si pensi a quel passaggio del *Bagavadgītā* in cui Arjuna viene esposto, terrorizzato, alla vista dei "molteplici volti" di Kṛṣṇa – "vedendo ciò che mai si è visto prima, sono orripilato; la mia mente fremito di paura. O dio mostrami quella forma di prima; grazia, Signore degli dèi, tu che hai fatto dell'universo la tua dimora!"²⁴ –, in cui nessun osservabile sembra più comporsi con le abitudini della vista, in cui le cose, non più riconoscibili, divengono sovrabbondanti rispetto ad ogni dimensione umana.

Una simile sovrabbondanza vitale è data dalla *agency* che ora, con timore, è attribuita alle cose e che prima non veniva loro riconosciuta. Una *agency*, questa, che non riguarda per nulla il soggetto individuato nella sua forma, ma si dà come possibile "passaggio metamorfico da una natura all'altra"²⁵, come soglia di una contaminazione possibile. Ciò che con la zona si cerca di operare, allora, è l'esclusione di una tale ontologia dell'impurità dal mondo umano, riconsegnando quest'ultimo a una idea di natura pura e incontaminata. Una natura pacificata che esclude da sé ogni genere di corruzione dei corpi. Questo è tanto vero che nella figura dell'abitare propria della zona di esclusione non è presente alcuna forma di vita umana, anzi essa è resa possibile proprio previa espulsione da sé di tutto ciò che è

24 A.-M. Esnoul (a cura di), *Bhagavadgītā*, Adelphi, Milano 2021, p. 125.

25 F. Cimatti, *Assembramenti*, cit., p. 100.

umano²⁶ – e anche qualora un singolo essere umano dovesse rimanere al suo interno, potremmo davvero continuare a dirlo umano? Forse il postumano comincia proprio con la vita impossibile – in senso amministrativo-poliziesco prima ancora che sanitario – all'interno della zona di esclusione. Una zona che, allora, assume per la vita umana la forma di un'ipotesi che solo la fantascienza – e il materialismo più intransigente²⁷ – sembra in grado di pensare: chi popola il “mondo-senza-di-noi”?²⁸ Per Eugene Thacker “grazie all'utilizzo di modelli predittivi avanzati, abbiamo immaginato cosa accadrebbe al mondo se l'essere umano si estinguesse. [...] il mondo-senza-di-noi non può coesistere con l'umano mondo-per-noi, perché il mondo-senza-di-noi è la sottrazione dell'umano dal mondo”²⁹. Eppure, di fronte alla zona di esclusione una simile distinzione si fa più flebile: da una parte non abbiamo bisogno di immaginare un mondo futuro senza di noi, perché vi sono zone in cui questa assenza dell'umano non solo è immaginabile, ma è già pienamente attuale; d'altra parte il mondo-senza-di-noi all'interno delle zone di esclusione è possibile solamente perché vi sono zone di inclusione, luoghi addomesticati che, per mantenere la terminologia di Thacker, potremmo chiamare “mondo-per-noi”. La zona di esclusione è così il luogo della presunzione dell'umano di poter circoscrivere la contaminazione a zone preposte e, al contempo, il luogo del proliferare di metamorfosi che possono includere, trasformandolo e decomponendolo, l'umano stesso³⁰.

La zona di esclusione è infatti il regno della metamorfosi, in cui tutti quegli enti – dai funghi ai materiali radioattivi – generalmente considerati inerti, o comunque non dotati di una *agency* propria, non fanno che mescolarsi e sperimentare le proprie combinazioni possibili. Una simile imma-

26 Si noti che tanto in inglese quanto in giapponese la resa del termine “zona di esclusione” è “No Man's Zone” e “Mujin chitai” [無人地帯], zona senza uomini.

27 J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010.

28 Cfr. A. Weisman, *Il mondo senza di noi*, Einaudi, Torino 2008. Per l'uso del concetto di “mondo-senza-di-noi” cfr. E. Thacker, *Tra le ceneri di questo pianeta. L'orrore della filosofia, la filosofia dell'orrore*, Nero, Roma 2018.

29 Ivi, p. 11.

30 Si pensi, a tal proposito, alla *Trilogia dell'Area X* di Jeff Vandermeer, in cui la zona di esclusione non fa che allargarsi, includendo nelle sue metamorfosi sempre nuovi enti e territori sottratti alla domesticazione antropica, includendo lo stesso umano: “– E se li fuori non ci fosse più il mondo? Oppure sì, ma non come lo conosciamo? O non ci fosse nessun modo per raggiungerlo? – disse Grace, proprio mentre viveva in un mondo così ricco e pieno” (J. Vandermeer, *Accettazione*, in J. Vandermeer, *Trilogia dell'Area X*, Einaudi, Torino 2018, p. 741 [corsivo nostro]).

gine non può che risultare terrorizzante dalla prospettiva umana, proprio come avveniva per Arjuna di fronte alle metamorfosi di Kṛṣṇa. Ma non è necessario assumere il punto di vista di Kṛṣṇa per comprendere cosa significhi la possibilità di abitare un simile mondo-senza-di-noi, basta provare a pensare come un fungo o un animale, i cui affetti, i cui possibili concatenamenti, sono del tutto aperti all'immanenza di un simile spazio virtuale metamorfico. Uno spazio di inevitabile generazione e corruzione dei viventi, in cui l'umano non è altro che una possibilità tra le varie che assume il mondo nella sua morfogenesi. Pensare il reticolo che costituisce la zona, la possibilità attuale di un mondo-senza-di-noi che tuttavia non smette di essere implicato in un-mondo-con-noi, un mondo che anche includendo singoli esemplari umani non farebbe che sottrarli a ciò che si crede di sapere di una umanità auto-domesticata, assume così su di sé l'immagine di una nuova terra, una terra in cui è ormai impossibile pensare l'umano chiuso nella casa dell'essere.

Per pensare la zona può essere utile, infine, partire da un concetto di Jacques Lacan, di cui è nota la passione per la topologia³¹: l'estimità (*extimité*). La topologia è la teoria geometrica degli spazi continui, cioè di quegli spazi le cui trasformazioni non ne interrompono appunto la continuità. Uno spazio estimo è uno spazio in cui la distinzione fra interno ed esterno è solo relativa e temporanea. Nel *Seminario XVI. Da un Altro all'altro* (1968-1969), la nozione di estimità viene discussa a proposito della sessualità umana intesa come una sessualità propriamente inumana, nel senso che non risponde ad una finalità biologica. Si tratta infatti di una sessualità pulsionale, non istintuale. Questa peculiare sessualità è basata sulla nozione di "interdetto", ossia sul principio edipico della "castrazione", in base a cui ogni godimento è ammesso purché non sia quello con l'unico oggetto veramente desiderato – nel caso di Edipo sua madre Giocasta: quella che Lacan chiama "logica freudiana", pertanto, "ha introdotto" che la "logica del sesso rientra in un solo termine [...] il quale corrisponde alla connotazione di una mancanza e si chiama" appunto "castrazione"³². Si pone ora una questione: questa "mancanza" è esterna o interna rispetto alla sessualità umana? Non può essere esterna, perché questa stessa sessualità deriva da questo originario "meno"; non può però essere nemmeno interna, proprio perché si tratta di un meno in senso logico, e nei corpi animali non c'è

31 J.-D. Nasio, *Introduction à la topologie de Lacan*, Payot, Paris 2010; M. Milanaccio, *Topisteria. Un percorso attraverso la topologia di Lacan*, Mimesis, Milano 2022.

32 J. Lacan, *Seminario XVI. Da un Altro all'altro (1968-1969)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2016, p. 220.

niente del genere (i corpi sono sempre pieni). Ecco allora entrare in campo la nozione di estimità: si tratta di ammettere “che la stessa dialettica del piacere, vale a dire ciò che essa comporta come livello di stimolazione al contempo ricercato ed evitato, come giusto limite e come soglia, implica la centralità di una zona, diciamo così interdotta, perché il piacere vi sarebbe troppo intenso”³³. In questa zona – è questo il punto – vige “quell’interdetto al centro che insomma costituisce ciò che ci è più prossimo, pur essendo rispetto a noi esterno. Bisognerebbe usare il termine *extime* per designare ciò di cui si tratta”³⁴. È questa la zona, il fuori di noi che non cessa di attrarci al suo interno; un interno, però, che desideriamo troppo per poterci sostare a lungo, quindi, un interno che non smette mai di spingerci verso l’esterno. Nelle zone di interdizione, ossia nelle zone dove l’umano non può più entrare liberamente in conseguenza di azioni anch’esse umane, si gioca la possibilità di immaginare un modo non antropocentrico di abitare il mondo. La zona, cioè, è il divenire-tana della dimora dell’uomo.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*