

LA TANA

Una provocazione per il politico

Luca Alici

Abstract

Starting from the provocation of the burrow, this paper focuses on the ethical-political scope of three suggestions: mediation (in the time of his fatigue), intimacy (in the time of his extroversion), interest (in the time of his possessive declination). In order to do, it draws on Paul Ricoeur's reflection on living, it deals two modern age provocations in Hobbes and Rousseau and finally it explains some consequences about politics.

Keywords: Transparency, Security, Intimacy, Mediation, Interest

L'isolamento è una solitudine fallita
(S. Turkle)

1. *Premessa*

Senza dubbio la tana è l'*habitat* "naturale" di alcuni esseri viventi: un lavoro di costruzione che risponde a un istinto di sussistenza e sopravvivenza. Difficilmente, però, possiamo pensare che lo sia per gli esseri umani: per quanto, infatti, si possa rendere tana alcuni luoghi, avvertiamo "naturalmente" come ciò sia un tradimento del senso autentico dell'umano abitare. La tana è dunque discriminare nel modo di intendere la relazione tra abitare e costruire, così come rappresenta occasione propizia per tornare a riflettere su ciò che è impolitico, ma anche sulla distinzione tra politica e politico.

Il presente contributo intende partire da qui, per problematizzare la semantica della tana in una prospettiva etico-politica, riflettendo intorno a tre suggestioni e alla loro portata: la mediazione (nel tempo della sua fatica), l'intimità (nel tempo della sua estroflessione), l'inter-esse (nel tempo della sua declinazione possessiva). Queste tre categorie offrono infatti la possi-

bilità di ridiscutere sia la tana come archetipo dell'abitazione umana, sia il suo rapporto con la visibilità, proprio sul terreno in cui matrice antropologica, piano etico ed esito politico convivono.

Lo sfondo è la riflessione di Paul Ricoeur intorno al tema dell'abitare e la sua concezione di "abitare riflessivo". Lo svolgimento passa da due incursioni in età moderna – un passo del *Leviatano* di Hobbes e un passo de *La nuova Eloisa* di Rousseau: questi due autori ci restituiscono infatti quelli che potremmo considerare due diversi paradigmi della tana, e cioè la "chiusura a chiave" e la "trasparenza del vetro".

2. *Abitare e costruire*

Nel 1994 Paul Ricoeur partecipa alla XIX Esposizione Internazionale della Triennale di Milano e si trova a intervenire insieme a un altro filosofo francese, Jean-Francois Lyotard. Due sguardi profondamente differenti su ciò che è architettura, incardinati in un comune riconoscimento della crisi della modernità. Ma se per Lyotard prevale la frattura e la fine delle grandi narrazioni, per Ricoeur la cornice di una narratività ermeneutica diviene il tentativo di recuperare la possibilità di una qualche operazione configurante e rifigurante della convivenza (e della città). In questo contesto egli delinea una sorta di ritmica dell'abitare, muovendo da un assunto heideggeriano (non si abita perché si costruisce, ma si costruisce perché si abita) e ampliandone le maglie in virtù dell'impianto della propria filosofia riflessiva: "Al primo stadio l'abitare è il presupposto del costruire, al secondo il costruire si fa carico dell'abitare, ma tutto questo perché l'ultima parola sia lasciata ad un abitare riflessivo, un abitare che recuperi la memoria del costruire"¹.

Queste parole rappresentano per il filosofo francese la cornice dentro la quale rendere possibile la tessitura del legame tra narrazione e architettura secondo tre pilatri: un comune, generativo rapporto con il passato attraverso la memoria, nella misura in cui alla memoria spetta di "rendere presente non tanto ciò che non è più, ma ciò che è stato attraverso ciò che non è più"²; un comune, non risolutivo rapporto con il presente attraverso la vista, per cui il racconto offre alla lettura ciò che la costruzione offre alla visibilità, dato che "il presente è il fulcro del tempo narrativo" come "il

1 P. Ricoeur, *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, Città Aperta, Troina (En) 2008, pp. 58-59.

2 Ivi, p. 56.

luogo è il fulcro dello spazio creato, costruito”³; una comune ritmica fatta di prefigurazione, configurazione, rfigurazione, che indicano la “compiutezza mai assoluta” di una narrazione e di un abitare riflessivi. Ricoeur declina su questo tema l’intreccio tra narrazione ed ermeneutica a lui così caro.

Vi è dunque una triplice scansione che accomuna narrazione e architettura. La prefigurazione è il momento in cui il racconto si radica nella vita, coinvolge la nostra più immediata presa di coscienza; vale lo stesso per ogni progetto architettonico, preceduto dal fatto che si è costruito perché si è abitato, perché “vi è un costruire correlato al bisogno vitale di abitare”⁴. Il secondo stadio del racconto è la configurazione, “in cui l’atto del raccontare si svincola dal contesto della vita quotidiana per addentrarsi nella sfera della letteratura, dapprima tramite la scrittura e poi attraverso la tecnica narrativa”⁵ (intreccio, intelligibilità, intertestualità); lo stesso compito spetta al progetto architettonico. Se, infatti, l’atto di configurazione sul piano letterario è sintesi temporale dell’eterogeneo, lo stesso può dirsi della configurazione architettonica, che è a sua volta sintesi spaziale dell’eterogeneo: realizzazione di un messaggio polifonico in nome di una concordanza discordante, lotta contro l’effimero, in nome di una “durata letteraria” in ambito narrativo e di una “durezza architettonica” in relazione all’abitare. Infine, vi è la rfigurazione, che, sul versante narrativo, è ciò che spetta al lettore, e quindi alle sue regole di ricezione e alla sua postura naturalmente antagonista implicata nella lettura. In questo momento l’abitare si fa reazione al costruire:

Affinché un progetto architettonico venga compreso e accettato non basta infatti che sia ben pensato e ritenuto razionale [perché] un abisso può separare le regole di razionalità di un progetto dalle regole di ricezione da parte di un pubblico – cosa valida d’altronde per ogni politica. Occorre dunque imparare a considerare l’atto di abitare come un centro non solo di bisogni ma anche di aspettative.⁶

Dunque “è inutile domandarsi se l’abitare preceda il costruire, perché si può dire innanzitutto che vi è un costruire correlato al bisogno vitale di abitare”⁷, ma ciò non toglie che l’abitare come replica al costruire “implica

3 Ivi, p. 58.

4 Ivi, p. 59.

5 Ivi, p. 62.

6 *Ibid.*

7 Ivi, p. 59.

una rilettura attenta dell'ambiente urbano, un riapprendimento continuo della giustapposizione degli stili"⁸, rendendo così possibile "che l'esser-stato del passato sia salvaguardato nonostante il suo non-essere-più: è quanto può la 'pietra' che dura"⁹.

Sono proprio tali parole di Ricoeur che guidano la cifra interpretativa di questo contributo, nella convinzione che se l'abitare riflessivo è la matrice dell'umano abitare, allora la tana non è e non può essere un *habitat* umano; può limitarsi piuttosto a essere un atto prefigurante in relazione a un bisogno vitale e un atto configurante rispetto ad alcuni bisogni, ma non riesce a farsi riapprendimento continuo rispetto a "durezza" e "durata". Alla tana manca la rifigurazione, che dà senso – pur senza compimento assoluto – all'abitare. La tana non può quindi mai diventare espressione di un abitare riflessivo, l'unico realmente capace di interrogare e pensare un equivalente spaziale dell'intersoggettività, una sintesi spaziale dell'eterogeneo. Ma nulla impedisce che si possa vivere rintanati.

3. La chiave e il vetro

Nel XIII libro del *Leviatano* Hobbes scrive:

Può sembrare strano a chi non abbia bene ponderato queste cose che la natura abbia così dissociato gli uomini e li abbia resi atti ad aggredirsi e distruggersi l'un l'altro e perciò, non fidandosi di questa inferenza, tratta dalle passioni, può desiderare forse che gli sia confermata dall'esperienza. Perciò, consideri tra sé che, quando intraprende un viaggio, si arma e cerca di andare bene accompagnato; che quando va a dormire, chiude le porte; che anche quando è nella sua casa, chiude i forzieri e ciò quando sa che ci sono leggi e pubblici ufficiali armati per vendicare tutte le ingiurie che gli dovessero essere fatte; quale opinione egli ha dei suoi consudditi, quando cavalca armato; dei suoi concittadini, quando chiude le porte; dei suoi figli e dei suoi servitori, quando chiude i forzieri?¹⁰

Calcando un po' la mano, si potrebbe affermare che in queste righe sia presente un modello di tana, un tentativo di messa in forma di un rinserramento: chiudere a chiave, chiudere tutto, chiudersi dentro. La tana come protezione, immunizzazione.

8 Ivi, p. 70.

9 *Ibid.*

10 Th. Hobbes, *Leviatano*, Rcs, Milano 2011, p. 131.

Alle spalle vi è una chiara idea della natura umana. Ricorriamo ancora alle parole di Hobbes, stavolta all'inizio del libro V del *Leviatano*: “Quando si *ragiona*, non si fa altro che concepire una somma totale dall'*addizione* di particelle, o concepire un resto dalla *sottrazione* di una somma da un'altra”¹¹. Tutto in qualche modo può ricondursi ad addizione e sottrazione: “Benché in alcune cose (come nei numeri) oltre all'*addizionare* e al *sottrarre*, si nominino altre operazioni come il *moltiplicare* e il *dividere*, pure esse sono la stessa cosa, perché la moltiplicazione non è altro che addizionare insieme cose eguali, e la divisione non è che sottrarre una cosa quante volte è possibile”¹².

Tutto può ridursi a calcolo, che dunque non è solo numerico:

Come gli aritmetici insegnano ad addizionare e sottrarre nel campo dei *numeri*, così i geometri insegnano le stesse cose nel campo delle *linee*, delle *figure* (solide e superficiali), degli *angoli*, delle *proporzioni*, dei *tempi*, dei gradi di *velocità*, *forza*, *potenza*, e simili; le stesse cose insegnano i logici nel campo delle *conseguenze* dei vocaboli, addizionando insieme due *nomi* per fare un'*affermazione*, due *affermazioni* per fare un *sillogismo*, *parecchi sillogismi* per fare una *dimostrazione*; e dalla *somma*, o *conclusione* di un *sillogismo*, sottraggono una *proporzione* per trovare un'altra. Gli scrittori di politica addizionano insieme le *pattuizioni* per trovare i *doveri* degli uomini, e i giuristi, le *leggi* e i *fatti* per trovare ciò che è cosa retta e ciò che è torto nelle azioni dei privati. Insomma, in qualsiasi materia in cui c'è posto per l'*addizione* e la *sottrazione*, ivi c'è pure posto per la *ragione*.¹³

Un tragitto, netto e radicale, che conduce direttamente a una definizione, altrettanto netta e radicale, di ragione:

La RAGIONE, in questo senso, non è che il *calcolo* (cioè l'*addizione* e la *sottrazione*) delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per *contrassegnare* e *significare* i nostri pensieri; dico *contrassegnarli*, quando li calcoliamo per noi stessi e *significarli*, quando dimostriamo o proviamo i nostri calcoli agli altri uomini.¹⁴

Di fatto una posizione che legge la nostra ragione con un forte impianto cognitivo, come si direbbe oggi, e che riduce le funzioni cognitive a una questione di calcolo; quindi avvicinando, in tempi non sospetti, la nostra ragione non solo alla nostra mente ma anche a un vero e proprio

11 Ivi, p. 42.

12 *Ibid.*

13 Ivi, pp. 42-43.

14 Ivi, p. 43.

processore. Ne seguono una serie di conseguenze coerenti, secondo Hobbes, relative al ragionamento corretto o errato, che tralascio in questa sede, ma ne consegue anche un impianto complessivo rispetto al modo di concepire le persone – corpi che parlano e agiscono – e la loro uguaglianza di natura – che consiste in un calcolo di forze in campo –, fino a una conseguenza ultima, laddove Hobbes definisce, con le parole che seguono, il valore di una persona: “Il *valore*, o PREGIO di un uomo è, come in tutte le altre cose, il suo prezzo, vale a dire, quanto si darebbe per l’uso del suo potere; non è perciò una cosa assoluta ma dipendente dal bisogno e dal giudizio altrui”¹⁵.

Va senza dubbio chiarito che Hobbes non è senz’altro il primo a dirci che siamo esseri calcolanti, anticipando così una delle caratteristiche essenziali che hanno forgiato il paradigma dell’*homo oeconomicus*, se non addirittura un certo riduzionismo dei nostri giorni, e cioè l’idea che l’umano coincida con i suoi processi mentali e cognitivi. Quel che vorrei esplicitare è innanzitutto il legame che Hobbes vede tra valore, prezzo e potere, che non solo relativizza quell’assoluto che è ognuno di noi, ma in qualche modo addirittura lega il valore alla capacità di potere; in seconda istanza, merita attenzione il legame che egli costruisce tra impianto antropologico e dimensione politica. Siamo infatti soliti ricondurre l’origine dello stato hobbesiano a un patto, figlio di uno stato di natura attraversato dalla paura reciproca. L’analisi hobbesiana è molto più articolata rispetto a questo assunto, e tra le sue articolazioni spicca una, che egli mette in campo nei riguardi dello stato di natura, sulla quale mi soffermo.

Lo stato di natura è uno stato di uguaglianza naturale, che consiste in una uguaglianza di possibilità e di speranza, che si incontrano in una comune drammatica possibilità: tutti sono eguali nelle capacità del corpo e della mente, a tal punto che “il più debole ha forza sufficiente per uccidere il più forte, o con segreta macchinazione o alleandosi con altri che sono con lui nello stesso pericolo”¹⁶; tutti sono eguali nella “speranza di conseguire i propri fini”, a tal punto che “se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine [...] si sforzano di distruggersi o di sottomettersi l’un l’altro”¹⁷. E la contesa avviene per tre motivi: guadagno (competizione), sicurezza (diffidenza), reputazione (gloria). La paura è generata da questa condizione ed è in qualche modo non qualcosa di meramente

15 Ivi, p. 90.

16 Ivi, p. 127.

17 Ivi, p. 128.

irrazionale, ma anch'essa figlia di un calcolo (qualcuno come me è in grado di uccidermi come io sarei in grado di uccidere lui o lei); così come, a questo punto, non può che nascere da un calcolo lo Stato (io cedo quella quota della mia libertà che mi torna indietro autorizzando una figura terza a garante della sicurezza).

Prende le mosse da qui un percorso plurisecolare, dentro al quale per molti versi ancora siamo immersi, e che forse con eccessiva semplificazione abbiamo ridotto alla problematicità del calcolo, che ha però portata più ampia: l'eguaglianza è la fonte della diffidenza e la diffidenza crea la disposizione al conflitto e alla guerra, in assenza di un potere comune che tenga tutti in soggezione. Eccoci allora ai forzieri chiusi, conseguenza del fatto che "ogni uomo abbia solo quello che può prendersi e per tutto il tempo che può tenerlo"¹⁸.

La tana sarebbe dunque messa in forma della chiusura a chiave, quanto di più lontano dal coltivare, dal condividere e dal custodire. E questa chiusura, animata da una diffidenza reciproca, non è figlia di un impianto meramente egoistico o di una paura che affonda le radici nell'ingestibilità del "diverso", bensì di una certa lettura dell'uguaglianza. Il nostro comune modo di essere radicalmente efficaci, nel poterci uccidere, e calcolanti, nel doverci difendere, legati in ultimo all'uso del potere come valore genera il Leviatano, la grande tana, incubatrice delle piccole tane nelle quali si rinserrano oggi come allora individui singoli. La radice di ciò che oggi viviamo in nome della rivendicazione di sicurezza e protezione potremmo in parte considerarla ultima propaggine di qualcosa che ci sarebbe connotato e che Hobbes individua ed esplicita. Chiudere le porte e chiudere i forzieri come antesignani moderni delle odierne telecamere, delle recinzioni, degli allarmi che proteggono da sguardi indiscreti. Non che la protezione sia in sé qualcosa di disumanizzante, ma quel che colpisce è che, così intrinsecamente col-legata all'elemento "naturale" dell'uguaglianza (seppur di valere e non di valore), diviene il nostro *habitat* "naturale".

Facciamo un salto in avanti di oltre un secolo. Ci spostiamo in Francia. In *Giulia, o la Nuova Eloisa*, riprendendo un aneddoto di Velleio Patercolo, Rousseau scrive le seguenti parole, che affida alla bocca di Wolmar e al suo elogio della sincerità intesa come componente necessaria della virtù:

Il primo passo verso il vizio sta nel circondare di mistero le azioni innocenti, e chiunque ama nascondersi ha, presto o tardi, motivo per farlo. Un unico precetto di morale può tenere il posto di tutti gli altri, ed è questo: non fare né dire mai nulla che tu non voglia possa essere visto e ascoltato da tutti;

18 Ivi, p. 14 [mia traduzione].

da parte mia, ho sempre considerato come l'uomo più degno di stima quel romano il quale voleva che la sua casa fosse costruita in maniera che si vedesse tutto quanto vi si faceva.¹⁹

Ecco un altro rinserramento, forse più difficile da comprendere, perché reso possibile da pareti di vetro. Come si può considerare una tana una casa dalle pareti di vetro? Siamo infatti agli antipodi di Hobbes, alla ricerca di una compenetrazione di animi e cuori che Rousseau auspica, ma non ritrova nella società dell'apparenza del Settecento francese. Per questo Clarence diventa, in quest'opera, un "sito felicemente collocato ai margini della civiltà", un "isola nella quale non penetrano i miasmi della società esterna", un "microcosmo a parte rispetto al mondo delle maschere, delle finzioni, dell'apparenza"²⁰. Quella che Gatti chiama una "comunità impolitica", in cui "la trasparenza dei cuori rende superflua la mediazione delle istituzioni, degli ordinamenti, delle regole che governano la repubblica"²¹.

Un messaggio che diventa chiarissimo nelle *Confessioni*: "Vorrei in certo modo rendere trasparente la mia anima agli occhi del lettore, e per questa ragione cerco di mostrargliela da ogni visuale, d'illuminarla sotto ogni luce: cerco di fare in modo che non ci sia movimento che gli sfugga, per consentirgli di giudicare da solo del principio che lo produce"²². Gli occhi degli altri divengono i dispensatori di un giudizio autentico sulla mia verità e persino protagonisti di una lettura salvifico-assolutoria delle azioni meno edificanti: il filosofo ginevrino invoca qualcosa che poi non riuscirà a vivere, tanto da trincerarsi nella solitudine dell'autobiografia, ma ha chiara la struttura sulla quale, a suo giudizio, dovrebbe reggersi una società, ovvero il disvelamento di noi stessi e una reciproca trasparenza, condizione essenziale per cogliere l'innocenza. La trasparenza da impossibile traguardo dell'opaca condizione umana diviene ambizione legittima e necessaria, tanto che nessuno dovrà avere più nulla da nascondere, come appunto il cittadino romano che decide di vivere nella casa dalle mura trasparenti.

A scatenare la rivendicazione di una tale purezza dell'io e la condanna della società dell'apparenza è un episodio autobiografico che segna Rousseau profondamente. Si tratta del misfatto della rottura del pettine, un

19 J.-J. Rousseau, *Giulia o La Nuova Eloisa*, Milano, Rizzoli 1992, p. 446.

20 R. Gatti, *Rousseau*, La Scuola, Brescia 2013, p. 101.

21 *Ibid.*

22 J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, in Id., *Scritti autobiografici*, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, p. 172.

evento paradigmatico, in cui egli sperimenta la contrapposizione tra essere innocente e apparire colpevole, nonché la rottura tra trasparenza dell'essere e schiavitù dell'apparenza sociale:

Un giorno, me ne stavo solo a studiare la mia lezione nella camera attigua alla cucina. La domestica aveva messo ad asciugare i pettini della signorina Lambercier sul frontone del camino. Quando tornò a riprenderli, ne trovò uno con tutta una fila di denti spezzata. Di chi la colpa di quel danno? Nessuno, fuorché io era entrato nella stanza. Mi interrogano: nego di aver toccato il pettine. Il signore e la signorina Lambercier si mettono insieme, mi esortano, insistono, minacciano; io persisto, ostinato; ma l'evidenza era troppo palese, e l'ebbe vinta su ogni mia protesta, benché fosse la prima volta che mi trovassero tanta audacia nel mentire. La cosa venne presa sul serio e meritava di esserlo. La malvagità, la menzogna, l'ostinazione parvero ugualmente degne di castigo [...]. Sono passati quasi cinquant'anni da quell'avventura, e non ho più paura, oggi, d'essere punito di nuovo per lo stesso peccato. Ebbene, dichiaro, in cospetto del cielo, ch'ero innocente [...]. Non ero ancora abbastanza ragionevole per comprendere come le apparenze fossero contro di me, e per mettermi nei panni degli altri. Mi attenevo al mio giudizio, e sentivo solo il rigore di uno spaventoso castigo per un delitto non commesso.²³

Queste parole sono commentate da Starobinski in maniera folgorante: “egli non ha cominciato con l'osservare la discordanza fra essere e apparire, ha cominciato col subirla”²⁴, imparando “che l'intima certezza dell'innocenza è impotente contro le prove apparenti dell'errore; che le coscienze sono separate, tanto che non è possibile comunicare l'evidenza immediata che si sente dentro di sé”²⁵. Qui trova profonde radici il futuro esito insulare rousseauiano, per capire il quale ne *Le passeggiate solitarie* si può leggere quanto segue: “Avrei amato gli uomini loro malgrado. Soltanto cessando d'esserlo hanno potuto liberarsi dal mio affetto. Eccoli dunque, per me, estranei, sconosciuti, e direi inesistenti. Poiché l'hanno voluto”²⁶. E poco più avanti: “Tutto ciò che è fuori di me oramai mi è estraneo. In questo mondo non ho più un prossimo, un simile, un fratello. Sto sulla terra come su un pianeta estraneo”²⁷. Parole in merito alle quali vale quanto scrive ancora Starobinski: “Jean-Jacques scopre che gli altri non raggiungono la sua

23 Ivi, pp. 17-18.

24 J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, il Mulino, Bologna 1982, p. 31.

25 Ivi, pp. 32-33.

26 J.-J. Rousseau, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, in Id., *Scritti autobiografici*, cit., p. 653.

27 Ivi, p. 647.

verità, la sua innocenza, la sua buona fede [...]. Prima di sentire se stesso distante dal mondo, l'io ha subito l'esperienza della distanza in rapporto agli altri [...]. Quando il cuore dell'uomo ha perduto la sua trasparenza, lo spettacolo della natura si offusca e si turba"²⁸.

Inizia qui la difesa di se stesso e della propria trasparenza e l'ultimo attacco a una società che si è mostrata così refrattaria al suo messaggio:

*L'apparenza, categoria astratta donde potrà scaturire ogni sorta di male concreto, spiega insieme la divisione interiore dell'uomo incivilito, la sua schiavitù, il carattere illimitato dei suoi bisogni. È la condizione più lontana dalla felicità che l'uomo primitivo provava, abbandonandosi all'immediato. Per l'uomo dell'apparenza esistono solo dei mezzi, ed egli stesso è ridotto a non essere altro che un mezzo.*²⁹

La trasparenza, a partire da questo momento, diviene esclusivamente un rapporto interno all'io, una relazione che l'io ha con se stesso, uno sguardo che l'io getta su se stesso e che separa dall'estraneità esteriore: "Posso datare da quell'epoca la mia completa rinuncia al mondo e quella forte inclinazione per la solitudine che non mi ha più lasciato"³⁰.

L'intimo, da superlativo di interiore e luogo di relazione (Agostino)³¹, finisce per diventare occasione di separazione, ambito impolitico, assolutizzazione dell'io. L'intimo è l'autentico perché non si riconosce in nessuna fonte esterna, perché l'esterno è esteriore se non straniero. Gli altri, vittime dell'apparenza, non possono essere così autentici. Ma l'intimo è al tempo stesso ciò che va posto dietro a un vetro trasparente, unica garanzia affinché le nostre relazioni non siano interpretazione inautentica di un ruolo pubblico. La casa, da luogo dove più ci si sottrae allo sguardo altrui più si scopre la propria radice relazionale, diventa ambiente dalle pareti di vetro, in cui tutti debbono poter guardare, facendo della relazione una fusione. Sta qui il paradosso della posizione rousseauiana, tale per cui persino una casa trasparente può diventare una tana: solo l'estroffessione del proprio io, che si mette a disposizione nella sua assoluta visibilità, può farsi antidoto alla finzione dell'apparire, con il rischio duplice che ciò generi una assolutizzazione di sé come criterio ultimo della autenticità e una tale cancellazione della distanza da annullare ogni possibile spazio pubblico.

28 J. Starobinski, *op. cit.*, p. 35.

29 Ivi, pp. 61-62.

30 J.-J. Rousseau, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, cit., p. 673.

31 Cfr. R. Gatti, *Storie dell'anima. Le Confessioni di Agostino e Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2012.

4. *Mediazione, intimità, inter-esse*

Cosa ci dicono questi due passi? Ci aiutano senz'altro a interrogarci sul modo in cui due decisivi, seppur così diversi, interpreti della modernità riflettono attorno a tre dimensioni senza dubbio centrali per la riflessione etico-politica: mediazione, intimità, inter-esse. Le parole di Hobbes e Rousseau indicano alcuni degli elementi che caratterizzano il modo in cui oggi intendiamo queste tre dimensioni, delineandone la genesi e alcuni connotati decisivi: la mediazione è la grande sconfitta in questo tempo di tirannia dell'io e di personalizzazione customizzata del suo profilo; l'intimità è la grande conquistatrice della scena pubblica, nutrendosi del connubio inedito tra carisma e messa a nudo di sé; l'inter-esse ha perso il suo trattino genetico e si è dissolto nelle pratiche di individui autointeressati.

Hobbes e Rousseau ci restituiscono innanzitutto due diversi tentativi di comune annullamento della mediazione: il primo in nome della protezione e quindi della costruzione della distanza, della messa a distanza; il secondo in nome della trasparenza, e quindi dell'annullamento di ogni distanza. Fatto sta che in entrambi, già nel cuore della modernità, emergono la fatica e la mancanza di valore di ciò che sta tra le persone e dell'azione di mediazione. L'essere umano è "intermediario", perché vive in uno "spazio di mezzo" e perché opera mediazioni, ci ricorda Ricoeur³²: ad esempio, tra interno ed esterno, tra esservi viventi e essere del mondo, dentro-fuori, privato-pubblico, casa-città. Per questo la comunità è il suo luogo naturale, in cui nessuno dei suoi membri è un estraneo, ma in cui si impara la socialità³³, da cui partire e a cui tornare, nel quale allenarsi a mediare, farsi tessitore del "tra". Comunità è il luogo dove è richiesto essere persona e attraverso cui diventiamo persone. Ancora di più. Comunità è dove sperimentiamo cosa ci tiene insieme davvero, la casa comune dell'inter-esse e non il campo da gioco di sfrenati interessi individualisti. Ancora di più. Comunità è là dove il locale non si accontenta di sé e il globale non sradica identità e legami. Ancora di più. Comunità è dove resta viva l'attenzione affinché nessuno rimanga indietro. Perché se "tutto è in relazione" e "tutti siamo in relazione" serve un ambito che si prenda cura della relazione in una prossimità possibile e le restituisca la portata ampia della responsabilità anche nei confronti di coloro e di ciò che non

32 Cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, p. 71.

33 Cfr. L. Alici, *Dove si riossigenano i legami. La comunità, tra affaticamento e resistenza*, in "Dialoghi", 2, 2022.

abbiamo “a portata di mano”. Comunità come spazio di incubazione della mediazione: è la grande assente nel pensiero hobbesiano e la grande sconfitta nel pensiero dell’ultimo Rousseau.

In nome della comune appartenenza al genere umano e della necessità di prenderci cura del mondo, urge spendersi per una riossigenatura dei legami dentro e tra le comunità, a partire da relazioni rigenerate e generative tra territori e relazioni di riconoscimento e riconoscenza tra generazioni. Servono per questo istituzioni che ascoltino e abilitino le comunità e comunità che contribuiscano a dare volto e forma nuovi alle istituzioni. Per farlo occorre riabilitarci alla mediazione e abdicare alla detenzione. La tana è dunque anti-umana perché dimentica e tradisce ciò che è proprio dell’essere umano, è ripiegamento che dispensa dall’attraversamento dello spazio intermedio.

Ma Hobbes e Rousseau offrono anche due pro-vocazioni per ripensare inter-esse e intimità. In questo caso provo a distinguere i due autori.

Il “tra” è il grande irrisolto dell’età moderna³⁴, che ha, nelle parole di Hobbes, senza dubbio una genesi: il modo in cui egli funge “da levatrice di una diversa modernità, di un nuovo ordine razionale”³⁵. Per Hobbes “non esiste, né di fatto né di diritto, alcun ordine dato – è questo il significato dell’uguaglianza naturale: la mancanza di una differenza ordinativa, l’improponibilità dei privilegi – e che l’ordine va di conseguenza creato, come un prodotto artificiale della scienza”³⁶. La costruzione di questo ordine *more geometrico* è il compito della politica, che però finisce per non avere nulla a che fare con lo spazio del “tra”: un “tra” assente nello stato di natura così come nello stato politico.

Nello stato di natura non è possibile in nome di una comune capacità di esercizio di forza e di una comune speranza di raggiungimento dei propri fini che generano diffidenza: non c’è dunque inter-esse, non c’è mutuo interesse, bensì interesse, auto-interesse della vita e del possesso. Nel patto che produce il potere accade che il potere “forma la società” e così qualcuno ci costringe a cooperare: si genera “un’obbligazione assoluta, unilaterale”, un “potere che non ha bisogno di confrontarsi con l’Altro, perché incorpora tutti in sé, con la rappresentanza”³⁷. Il contratto produce alienazione e l’assolutismo cancella ogni inter-esse.

34 Cfr. F. Stoppa, *Istituire la vita. Come riconsegnare le istituzioni alla comunità*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

35 C. Galli, *All’insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, introduzione a Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. VI.

36 Ivi, p. VII.

37 Ivi, p. XX.

Inizia in qualche modo l'eliminazione del trattino, la deriva individualistica che ha annullato l'attenzione a quel che c'è tra noi. Una grande tana che protegge piccole tane, alla cui attenzione sfuggono i luoghi di transito, gli spazi del "tra". Uno spazio che va invece restituito alla sua priorità nella forma dell'intervallo costitutivo che separa e ricollega, che mantiene una distanza ma non allontana, che non si cementifica e quindi non diventa un pieno, ma non può nemmeno ridursi a un mero luogo occasionale di passaggio dove non accade qualcosa. Occorre riscoprire ciò che c'è tra noi come un bene; un bene che non è una proprietà di nessuno. Occorre riscoprire il valore di un trattino che senza dubbio separa, ma che altrettanto certamente unisce; un trattino che, come ogni confine, a seconda del modo in cui lo si guarda, può essere un ponte o un muro. Negli ultimi secoli la cancellazione di quel trattino è stato il modo in cui la tradizione occidentale ha deciso di non interpellarsi più sulla dialettica tra ciò che ci divide e ciò che ci unisce e ha investito in maniera univoca su questa parola, come alternativa a ciò che è "comune" ed esaltazione di ciò che è "mio".

In quest'ottica, recuperare il trattino (*inter-esse*) vuol dire lavorare sulla qualità della comunanza possibile e per fare ciò vanno decostruite due iconografie dell'interesse: che sia esclusivamente qualcosa che divide nel senso competitivo del termine (una corsa l'uno contro l'altro per raggiungere un profitto individuale che sia disposto anche a passare sopra qualche investimento avventato e calpestare l'eticità); che sia primariamente qualcosa di tangibile (un accumulo quantitativamente significativo, per l'impostazione funzionalistica che assegna all'esistere o addirittura per gli zeri di un conto – almeno auspicabilmente – in banca). Non si tratta dunque di espungere dalla logica dell'inter-esse qualsiasi riferimento ai bisogni e ai desideri individuali; la sfida è piuttosto quella di tenerli insieme, prendersene cura in modo "disinteressato", armonizzarli entro un orizzonte più ampio di cooperazione e solidarietà, proprio nel nome dell'inter-esse come non indifferenza, come attenzione e cura degli spazi, concreti e simbolici, che stanno tra noi e che abitiamo insieme.

Il passo di Rousseau è invece la provocazione per ripensare l'intimità sottraendolo alla sua esteriorizzazione, messa a disposizione. Viviamo una radicalità di questa esposizione trasparente dell'intimo, che ossessivamente sembra ripetere il mantra della necessità di annullare le distanze e avvicinare intimità estroflesse per creare relazioni. Mentre, in realtà, tutto ciò rivela lo stato di salute di legami sociali sempre meno consistenti e sempre meno votati al rischio dell'incertezza.

In tal senso le parole di Sennett ben quarant'anni fa assumono un tono quasi profetico: il progressivo declino dell'uomo pubblico incontra, come

sua ultima manifestazione, l'idea che tutti i mali della nostra società debbano essere ricondotti all'impersonalità, alla freddezza, all'alienazione³⁸. Ciò avvia un processo che progressivamente conduce a due traguardi alquanto discutibili: innanzitutto la credibilità dei rapporti sociali viene misurata con il metro delle intime connessioni alle problematiche psicologiche di ciascun individuo, trasformando le stesse categorie politiche in categorie psicologiche; in seconda istanza, si carica l'intimità di un'aspettativa di stabilità che non le compete, fino a riconoscere nella politica l'ambito in cui ogni personalità può rivelarsi con forza. La *leadership* diventa seduzione, la fratellanza empatia, la rappresentanza somiglianza e la presenza della personalità riduce il contenuto politico fino a far coincidere la reciprocità con la reputazione, unico criterio premiante in tempi di crisi dei luoghi di mediazione.

Eppure, mentre avviene tutto ciò, proprio l'aumentato investimento nell'intimità, sospinto dalla convinzione che ciò generi quasi spontaneamente una socialità basata sulla comunione dei sentimenti, ha finito per ridurre progressivamente la socievolezza. La trasparenza dei cuori, che per Rousseau era il cardine necessario delle relazioni, oggi si è trasformata, una volta realizzata e ostentata, nel tradimento più drastico dei legami sociali autentici. Proprio Sennett descrive magistralmente l'esito di questa società: "La comunità è diventata nello stesso tempo un rifiuto emotivo della società e un territorio barricato all'interno della città". Ancora: "Sfiducia e solidarietà, apparentemente opposte, procedono di pari passo", perché "la gente si sente socievole, soltanto quando si sente protetta dagli altri"³⁹. In un contesto di forte disequilibrio tra pubblico e privato, in cui all'impersonale si risponde con l'intimismo, ci si piega a una strisciante radicalizzazione di una strategia individuale, figlia di una progressiva disfatta della socialità.

Ne *La privation de l'intime*⁴⁰, Michaël Fœssel sostiene qualcosa di analogo, evidenziando come la strategia politica di molti *leaders* del nostro tempo si fondi sull'ostentazione della propria intimità, che al contempo genera un incontro perverso di narcisismo e dissoluzione dell'intimo: apparire credibile diventa così la riproposizione contemporanea dell'ossessione di Rousseau, in cui però, nella confusione tra intimità e privatezza, il bisogno di riconoscimento e l'esigenza di legittimità colonizzano territori che non spettano loro. La confusione tra privato e inti-

38 Cfr. R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, Mondadori, Milano 2006.

39 Ivi, p. 382.

40 Cfr. M. Fœssel, *La privation de l'intime*, Seuil, Paris 2008.

mo, conseguenza radicale e ulteriore della rottura degli argini di privato e pubblico, spinge a cercare là dove non è possibile trovarla l'esigenza di riconoscimento: l'intimo esce dunque dalla sua casa natia e si avventura nel mondo pubblico, convincendosi che sia un suo *habitat* naturale investendo nella propria esposizione narcisistica. Se ciò che nasce per essere preservato dallo sguardo viene immediatamente collocato sotto gli occhi di tutti, succede che viene snaturata l'esperienza di relazione che contraddistingue ogni intimità, esclude il possesso, ammette la perdita di un pezzo di sé.

Proprio Føessel aggiunge però il tratto che indirizza questa riflessione verso la sua scommessa interpretativa. Egli scrive:

L'intimo costituisce l'insieme dei legami che un individuo decide di *escludere* dallo spazio sociale degli scambi per preservarne ed elaborarne la propria esperienza al riparo dagli sguardi altrui. Ne risulta dunque un atto attraverso il quale un soggetto decide di sottrarre una parte di se stesso e delle proprie relazioni dal campo della visibilità comune. Questo atto ha qualcosa a che fare con la libertà e ciò rende l'esistenza dei legami intimi politicamente significativa.⁴¹

L'intimo non sarebbe dunque antipolitico, ma prossimità e riserva critica, alla quale egli assegna una carica relazionale, che decentra da ogni soggettivismo: l'intimo non è il privato, perché non è ciò che si può possedere, ma decentramento di sé, ovvero ciò che il soggetto intende preservare dallo sguardo degli altri e non sottoporre alla negoziazione sociale. Ciò costituisce la sua strutturale relazionalità (che lo distingue dall'interiorità) e quindi politicità (argine nei confronti di una società di proprietari): depoliticizzare l'intimo significa privatizzarlo, quindi sottoporlo a calcolo, costringerlo all'adesione al discorso sociale, renderlo una *performance* soggettiva. L'intimo è invece la nostra autenticità relazionale.

Intimo è ogni legame – scrive Føessel – che si caratterizza per una prossimità tra più soggetti. Ma questa prossimità è, nello stesso tempo, la condizione di una distanza con il mondo sociale, le cui gerarchie vengono relativizzate. Si crede di stigmatizzare l'intimo identificandolo con un ideale fusionale, in cui gli individui accettano il rischio di perdere la loro autonomia. In realtà, esso implica una serie di esperienze che interdicano l'adesione pura e semplice al sistema dei valori promosso dalla società.⁴²

41 Ivi, p. 13 [mia traduzione].

42 Ivi, p. 14.

Per poi proseguire così:

La formula del “vivere insieme” ha forse una chance di rimanere politicamente pertinente se le si assegna la sfida di designare tutto ciò che, nel legame democratico, eccede il campo delle identità private e chiuse. L’intimo ha giustamente questo potere di renderci sensibili a delle esperienze che, comparate a quelle della vita sociale, divengono discordanti.⁴³

La sfida è capire cosa significhi pensare un abitare che sia rispettoso dell’intimità in questa sua accezione. Che vuol dire costruire spazi non di possesso o scambio ma di desiderio, in cui sono aperto al mondo ma non esposto al mondo? Che significa cogliere la portata politica dell’intimo senza la sua estroflessione? Mi verrebbe da rispondere con le parole del regista Ermanno Olmi: “Se l’esperienza dell’abitare raccoglie tutte le istanze del luogo in cui posso perdermi e ritrovare, se l’appartamento è il luogo nel quale mi apparto, se la casa si presenta come un luogo dove si va per alloggiare, se la dimora ha dentro il profumo del passato, il focolare, invece, è un atteggiamento dell’anima”⁴⁴. E questo è il rifugio, non la tana: il luogo intrinsecamente politico dell’intimo. Là dove lo scambio tra il visibile e l’invisibile non diviene impolitico.

5. Per un ripensamento del politico

Considero il percorso condotto fin qui, sulla scia della provocazione della tana, un tassello che si colloca in un più ampio percorso personale di ripensamento del politico⁴⁵, che può esplicitarsi però solo dopo aver provato a ritessere il filo rosso con l’iniziale riferimento ricoeuriano. Mediazione, inter-esse, intimità, nel modo in cui si è tentato di illustrarli, sono senza dubbio tre coordinate preziose per comprendere quell’abitare riflessivo a cui Ricoeur ci ha aiutato a pensare. Un abitare riflessivo è un abitare che sa coltivare la memoria del costruire e che è in grado costantemente di riconfigurare il costruire. Mediazione, inter-esse, intimità sono tre riferimenti, a mio modo di pensare, decisivi per quest’opera di continua rfigurazio-

43 Ivi, p. 146 [mia traduzione].

44 E. Olmi, *Tempi di navigazione*, in A. Lanzani, E. Granata, *Esperienze e paesaggi dell’abitare*, Segesta, Milano 2006, p. 84.

45 Si tratta di una ricerca che trova la sua prima sistematizzazione nel volume L. Alici, *Gli uni con gli altri. Dall’etico al politico*, Mimesis, Milano 2024 (di prossima uscita).

ne, perché non solo costruiscono un ponte tra riferimento antropologico e ambito etico-politico in chiave relazionale, ma perché rappresentano il continuo lavoro di ritessitura, estraniamento e riconquista, generazione e rigenerazione, attraversamento e non possesso che è l'abitare riflessivo.

In quest'ottica, se l'abitare riflessivo è la risposta umana al costruire, che è a sua volta la risposta immediata all'abitare, allora proprio la tana diviene quel luogo che ci consente di rimettere a tema la distinzione tra "antipolitica" e "impolitico", da un lato, e quella tra "politico" e "politica", dall'altro, nella misura in cui si pone in alternativa alla possibilità di un abitare riflessivo. Se l'antipolitica è l'attestazione di una insoddisfazione, la reazione deflagrante in cui prende forma la critica alla realizzazione di una determinata realtà di potere e azione di governo, considerata illegittima o non più degna di fiducia, l'impolitico ha ben altra portata, in quanto si configura come una sorta di implosione interna della politica, un collasso su se stessa di una contraddizione inconciliabile. L'impolitico sembra infatti costituire una sorta di buco nero, inteso come un giudizio negativo della politica che non arriva però a costituire una sua negazione⁴⁶; o forse anche la rivelazione di un'insufficienza teorica, che è anche espressione di una incompiutezza, quella della politica moderna⁴⁷. In ogni caso, che sia la presa d'atto di un bene irrepresentabile – e quindi di un dissidio inguaribile tra politica e morale, perché non c'è alcuna dimensione del bene da compiere, ma la sola realtà del potere – o che sia la consapevolezza di un'incongruenza della rappresentazione rispetto al bene – e cioè l'incapacità di dare coerenza alla fondazione del politico in relazione alla natura del soggetto –, resta l'impressione che l'impolitico finisca per raffigurare la miccia innescata dal contatto problematico tra antropologia, etica e politica. In tal senso la tana è il luogo dell'impolitico, perché impossibile, nel suo caso, è quel lavoro di continua rfigurazione che si basa sul presupposto che non sia problematica propria la relazione tra antropologia, etica e politica.

Se poi l'abitare riflessivo è il modo in cui gli esseri umani superano il rischio di un esito impolitico, allora esso è anche l'espressione di una autentica relazione tra politico e politica, tra un'architetonica e una ingegneristica della convivenza. Fino ad oggi, il politico è stato il termine con il quale si è spesso definito lo spazio di realtà di una politica in crisi, quello spazio nel quale si incontrano l'effettualità del conflitto, l'ombra non elimi-

46 Cfr. R. Esposito, *La modernità tra politica e "impolitico"*, in C. Galli (a cura di), *Logica e crisi della modernità*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 159-172.

47 Cfr. R. Gatti, *Sul carattere impolitico del moderno: Hobbes, Locke, Rousseau*, in Luigi Alici (a cura di), *Forme del bene condiviso*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 259-296.

nabile della politica, la dose massiccia di realtà nell'impianto della teoria. Ciò nonostante, al tempo stesso, proprio al politico è stato riconosciuto uno statuto di anteriorità rispetto alla politica: è così per Schmitt, il quale, nell'*incipit* de *Il concetto del politico*, afferma che "Il concetto di Stato presuppone il concetto del politico"⁴⁸; è così per Ricoeur, il quale, nel testo *La questione del potere*, sostiene che "la politica non esaurisce il politico"⁴⁹. Forzando un po', si potrebbe arrivare ad affermare che, per entrambi, il politico rivendica uno spazio altro dalla politica, e di essa si fa presupposto. Ma come intendere questo tipo di relazione?

Personalmente credo che lo si possa interpretare nella direzione di una precedenza ed eccedenza rispetto alla politica. Come se il "politico" fosse l'apriori ermeneutico della politica e in questo senso abbia una portata architettonica rispetto a quella ingegneristica che spetta a quest'ultima. Non saremmo cioè sul terreno di un impianto metafisico né tanto meno su quello animato da una istanza strutturale e formale, ma dentro le condizioni di pensabilità della messa in forma della convivenza umana lontano dal terreno di una esistenza pura. Il politico non è dunque un trascendentale formale e quindi costitutivo della politica, ma una sua condizione di possibilità dentro una ineliminabile domanda di senso.

Il riconoscimento di questo autentico rapporto tra politico e politica costituisce il riferimento che regge la relazione tra vivere, costruire e abitare, tra prefigurare, configurare e rfigurare; e quindi aiuta quell'abitare riflessivo a cui Ricoeur fa riferimento, permettendo che non diventi dispersione tra dimora e dislocazione. Vivere da umani vuol dire interpretare continuamente in una cornice di senso il "tra" del tempo (delle stagioni, delle generazioni) e il "tra" dello spazio (privato e pubblico, intimo e sociale, urbano e naturale). Alla tana allora, in virtù di ciò, sembra precluso il poter essere destinataria di questa attività riflessiva; e ciò ne attesterebbe il tratto impolitico. E per evitare che tana, addirittura nella sua accezione radicale di rinserramento, diventino i luoghi che abitiamo oggi, forse urge una riarticolazione, in parallelismo con la distinzione tra etica ed etico, della relazione tra ciò che è politico, ampliandone la portata rispetto al mero esercizio di potere, e ciò che è politica, evitando di ridurla a mera procedura organizzativa.

48 C. Schmitt, *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 2014, p. 35.

49 P. Ricoeur, *La questione del potere. L'uomo non violento e la sua presenza nella storia*, Marco Editore, Lungro (Cosenza) 1992, p. 79.