

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Quattro mura. La casa (e la sua distruzione) nel pensiero di Hannah Arendt

Four Walls.
The House (and its Distruction) in Hannah Arendt's Thought

Mirko Alagna

mirko.alagna@unifi.it

Università di Firenze

A B S T R A C T

In Arendt la sfera domestica è il grande altro della sfera politica. In questo contributo la casa sarà però descritta direttamente. In primo luogo, ricostruendo alcune delle diverse dicotomie comprese nella macro-differenziazione tra casa e piazza; secondariamente scandagliando i nessi e i legami che stringono casa e piazza. In terzo luogo, si proverà a leggere l'emersione moderna dei due poli «società» e «interiorità» come un doppio processo di contemporanea espansione e concentrazione della semantica domestica e delle prestazioni domestiche.

PAROLE CHIAVE: Casa; Piazza; Mura; Società; Salotto.

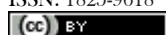
In Arendt the domestic sphere is the other of the political sphere. In this contribution, however, the house will be described directly. Firstly, by reconstructing some of the different dichotomies included in the macro-differentiation between house and square; secondly by probing the connections and ties that bind house and square. Thirdly, by trying to read the modern emergence of the two poles «society» and «interiority» as a double process of simultaneous expansion and concentration of domestic semantics and domestic performances.

KEYWORDS: House; Square; Walls; Society; Salon.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIII, no. 65, 2021, pp. 127-145

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/14330>

ISSN: 1825-9618



«Private faces in public places / Are wiser and nicer / Than public faces in private places». È il 18 aprile del 1975 quando Arendt, a Copenaghen per ricevere il Sonning Prize, cita questi versi di Auden nel suo *acceptance speech*. Pochi mesi dopo morirà, caricando quel discorso di un significato quasi testamentario. Pronunciati da Arendt quei versi stupiscono, e sembra spiazzante la centralità che l'autrice gli conferisce; Arendt ne è consapevole, e infatti continua così: «this may sound false or inauthentic to those who have read certain of my books and remember my praise, perhaps even glorification, of the public realm as offering the proper space of appearances for political speech and action»¹.

Certo, può suonare falso o inautentico, ma non lo è per almeno tre motivi: in primo luogo perché Arendt articola il suo discorso, rivendicando implicitamente il suo ruolo di *teorica* della politica – e spiega, quindi, che in ambito teorico non è affatto inusuale che gli spettatori raggiungano livelli di comprensione dei fenomeni osservati maggiori di quelli a disposizione di chi quegli eventi li agisce direttamente, e ne è assorbito. In secondo luogo perché offre una spiegazione quasi epocale della sua personale distanza dal palcoscenico della politica: la generazione che ha vissuto la propria giovinezza tra le due guerre mondiali si è dovuta confrontare con una sfera pubblica devastata e devastante, e proprio i migliori hanno quindi accolto il consiglio del vivere nascostamente; peraltro, pochi minuti prima Arendt aveva speso parole di elogio per la civiltà dimostrata dal popolo danese nell'opporsi alla barbarie nazista. In fondo non è impossibile immaginare che tra quelle facce pubbliche che irrompevano in spazi privati Arendt potesse annoverare anche le SS e i loro rastrellamenti. In terzo luogo, perché, nella chiusura del suo intervento, Arendt recupera l'ormai celeberrima etimologia latina del lemma «persona» – come maschera attraverso cui suona pur sempre la nostra voce, rendendoci riconoscibili e individuabili pur nella varietà di maschere che di volta in volta dobbiamo indossare. Di fatto, sancisce sobriamente Arendt, è impossibile affacciarsi a qualunque spazio genericamente pubblico senza indossare una qualche maschera, ma si può godere nel cambiare «the roles and masks that the great play of the world may offer»² e, appunto, le si può usare proprio per poter far risuonare la propria voce individuale sui più vari palcoscenici.

Eppure, pur non suonando falsa o inautentica, stupisce la chiosa del discorso, in cui Arendt descrive – oserei dire quasi dolcemente – il momento in cui si può abbandonare ogni maschera e «things will again snap back into place», e si è finalmente liberi «to move through that play in my naked "thisness"». L'impressione è che questo rassicurante «tornare a posto delle cose» e questa rinfrancante possibilità di spogliarsi dalle maschere e rimanere nella propria nuda e semplice eccitata sia un'esperienza legata intimamente a uno spazio fisico preciso: la casa. Di fatto, insomma, l'impressione è che Arendt stia descrivendo cosa succede quando si torna a casa.

¹ H. ARENDT, *Sonning Prize Acceptance Speech* (1975), <http://miscellaneousmaterial.blogspot.com/2011/08/hannah-arendt-sonning-prize-acceptance.html>, letto il 26 ottobre 2021.

² *Ibidem*.



La semantica della casa innerva gran parte delle riflessioni arendtiane, ed è stata ampiamente ricostruita dalla letteratura critica³; la sfera domestica è, in estrema sintesi, il grande altro della sfera politica, lo sfondo su cui far brillare *ex negativo* le caratteristiche della politica autentica secondo Arendt. In questo contributo la casa però non sarà utilizzata strumentalmente per aggiungere nitidezza alla definizione di politica (semmai il contrario), ma si proverà invece a descriverla direttamente. In primo luogo, ricostruendo alcune delle diverse dicotomie comprese nella macro-differenziazione tra casa e piazza; secondariamente scandagliando i nessi e i legami che stringono casa e piazza, e che pur opponendole le rendono quasi complementari. In terzo luogo, si proverà a leggere l'emersione moderna dei due poli «società» e «interiorità» come un doppio processo di contemporanea espansione e concentrazione della semantica domestica e delle prestazioni domestiche; un processo unificato dalla comune virtualità, astrattezza, ossia dalla perdita di rilevanza e importanza dello spazio fisico concreto della casa, fatto di mura, tavoli, sedie, librerie. Da ultimo si cercherà di enfatizzare il ruolo svolto, nella riflessione di Arendt, di un particolare ibrido di spazio pubblico eppure per definizione domestico, ossia il «salotto» borghese o aristocratico della seconda metà del XIX secolo, a cui Arendt dedica di fatto un intero paragrafo delle *Origini del totalitarismo*.

1. Casa vs. Piazza

«Secondo il pensiero greco, la capacità degli uomini di organizzarsi politicamente non solo è differente, ma è in netto contrasto con l'associazione naturale che ha il suo centro nella casa (*oikia*) e nella famiglia»⁴. Così nelle primissime pagine di *Vita activa*; ancora più radicale il primo frammento di *Che cos'è la politica?*, in cui si legge che la «rovina della politica deriva dallo sviluppo degli organismi politici a partire dalla famiglia. [...] Le famiglie vengono fondate come ripari e fortezze in un mondo inospitale e estraneo, in cui si vorrebbe portare affinità. Tale aspirazione conduce alla fondamentale perversione del politico, poiché annulla la qualità di fondo della pluralità o meglio la perde introducendo il concetto di affinità»⁵. Queste due citazioni valgano come semplici esempi: non basterebbe un intero articolo per antologizzare il fuoco di fila che Arendt scatena sul campo semantico dell'*oikos* – non solo per segnalarne la diversità e la distanza dall'ambito politico, ma anche per indicarlo come causa della sua rovina, della sua perversione, a lungo andare della sua periferizzazione e scomparsa. Più interessante è notare come quest'opera di chiarificazione concettuale avvenga subito, in apertura dei testi: il primo ostacolo che Arendt si trova ad affrontare, nel suo percorso di critica e risemantizzazione della concettualità politica moderna, è costituito proprio dalla mancata

³ Giusto a titolo di esempio cfr. S. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London-Beverly Hills, Sage, 1996; M. CANOVAN, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano, Feltrinelli, 1997; O. GUARALDO, *Politica e racconto. Tracce arendtiane della modernità*, Milano, Meltemi, 2003; A. HELLER, *Dove siamo a casa. Pisan Lectures 1993-1998*, Milano, Franco Angeli, 1999; E. LAMEDICA, *Dal fondamento alla fondazione. Hannah Arendt e la libertà degli antichi*, Milano, Mimesis, 2015.

⁴ H. ARENDT, *Vita activa* (1958), Milano, Bompiani, 2005, p. 19.

⁵ H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* (1993), Torino, Einaudi, 2006, p. 6.

percezione dell'opposizione tra sfera domestica e sfera politica. Più ancora, il primo fronte aperto da Arendt attacca esattamente l'idea, divenuta ormai banale senso comune, che il gruppo politico sia una grande famiglia e che lo spazio politico sia un gigantesco spazio domestico.

Il punto d'appoggio, come noto, è dato dalla classicità greca e romana, per una serie di ottimi motivi: intanto perché, nella ricostruzione arendtiana, tale distinzione tra le due sfere era all'epoca sia più netta sia più saturante; non solo cioè la differenza tra casa e piazza era più visibile, ma era più visibile anche perché questi due spazi tendevano a esaurire gli ambiti d'esperienza dell'individuo - dopo arriveranno il Cristianesimo, le gilde medievali o la «società» a intorbidire il quadro⁶. In secondo luogo, perché, anche storicamente, la fondazione delle città greche si è basata proprio su una consapevole dissoluzione dei legami tribali di parentela - e Arendt si premura di farlo notare⁷. Da ultimo perché la distinzione tra questi due spazi si è data una dimensione teorica, informando le filosofie del tempo: «l'autentico carattere di questa *polis* è ancora manifesto nelle filosofie politiche di Platone e Aristotele»⁸, e le eventuali confusioni sono imputabili solo allo sforzo strategico dei filosofi di dipingere anche lo spazio politico come parzialmente infettato dalla necessità per far meglio risplendere la pura libertà dell'Accademia - e comunque, in ogni caso, «il fondamento dell'esperienza politica reale, almeno in Platone e Aristotele, rimaneva così saldo che la distinzione tra le sfere della vita domestica e della vita politica non era mai messa in dubbio»⁹.

La distinzione di questi due spazi - casa e piazza, sfera domestica e vita politica - è il collettore di tutta una serie di altre dicotomie, il punto di caduta e la localizzazione di diverse fratture - chiaramente tra loro interconnesse eppure pur sempre analizzabili separatamente.

In primo luogo, quella tra *dominio e libertà*, o meglio: tra libertà (in) politica e una generica assenza di libertà tipicamente domestica. Nella lettura di Arendt la casa è un luogo inospitale per la libertà in quanto deputato al dominio *delle e sulle* necessità biologiche del mantenimento e della riproduzione della vita. È quindi un'assenza di libertà su vari livelli: non c'è nulla di libero nella genesi della comunità domestica - che si forma sotto la devastante pressione della necessità¹⁰; nulla di libero nelle attività che reggono la casa e in quelle che nella casa si svolgono - entrambe soggette «ai bisogni impellenti della vita»¹¹. Ossia, in una frase, «la comunità naturale della casa era quindi frutto della necessità, e questa determinava tutte le attività che vi avevano luogo»¹². Nulla di libero neppure nelle relazioni interne alla sfera familiare e domestica, «dove il capofamiglia dettava legge con incontestato potere dispotico»¹³. Dentro casa la polarizzazione dei ruoli è netta (e nota): da un lato donne, bambini, schiavi completamente soggetti all'arbitrio del *pater familias*; e dall'altro proprio il capofamiglia,

⁶ *Ivi*, pp. 48-49: «la sfera privata era stata ritenuta per tutta l'antichità greco-romana l'unica alternativa allo spazio politico».

⁷ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 19.

⁸ *Ivi*, p. 27.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Nulla di necessario invece nella politica, cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, p. 32 e p. 43.

¹¹ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 23.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 20.



esonerato dal lavoro e quindi disponibile alla libertà del politico ma non automaticamente libero. Il *dominus* domestico, finché rimane a casa, non è libero per lo stesso motivo per cui non è libero il tiranno¹⁴: gli manca lo spazio che si crea nella relazione con altri che sono pari e contemporaneamente diversi.

Il singolo, nel suo isolamento, non è mai libero; lo può diventare soltanto se mette piede sul terreno della *polis* e se lì agisce. La libertà, prima di diventare una sorta di distinzione di una persona o di un tipo di persone [...] non è altro che un attributo di una determinata forma di organizzazione interumana¹⁵.

Il capofamiglia non è libero esattamente perché non sono libere le persone con cui condivide lo spazio domestico, e ciò lo colloca di fatto in una posizione di isolamento e solitudine; semmai, la schiavizzazione degli altri componenti della famiglia gli apre uno spazio di possibilità, in senso strettamente letterale: gli consente di frequentare e agire uno spazio diverso da quello domestico, ossia quello della piazza, in cui potrà discutere, litigare, declamare e confrontarsi con altri come lui sgravati dal peso delle necessità vitali.

Il bersaglio maggiore di questa genealogia arendtiana della politica è chiaramente Hobbes, che aveva postulato una completa libertà e uguaglianza tra individui nello stato di natura e un suo superamento tramite l'istituzione politica del Leviatano; Arendt ribalta completamente tale prospettiva: libertà e uguaglianza sono forme di relazione che si danno solamente nello spazio istituito della politica, diverso e separato da quella miriade di leviatani microfisici che sono le famiglie, organizzate dispoticamente. La particella elementare del mondo sociale non è l'individuo che si staglia sullo sfondo della natura, ma la «comunità naturale della casa», primissimo agglomerato di individui forzati a stare insieme dalla necessità. Il punto qui interessante è però l'enfasi posta da Arendt sulla rilevanza della dimensione spaziale: la stessa libertà non è una caratteristica del soggetto, ma di uno spazio che rende possibile l'interazione tra differenti soggetti: «esiste uno spazio di libertà, ed era libero chi vi era ammesso e non libero chi ne era escluso»¹⁶; la libertà è quindi «vincolata a una posizione e limitata spazialmente»¹⁷; è la partecipazione, la presenza fisica effettiva in quello spazio a rendere attualmente libero chi di per sé è libero solo in potenza - chi, cioè, è sufficientemente esonerato dalla fatica del soddisfacimento dei bisogni vitali per poter passare il suo tempo nella pubblica piazza. Al mutare dello spazio in cui ci si trova cambia anche lo *status* del singolo, proprio come diversi palcoscenici reclamano differenti maschere:

la condizione del singolo *dipende esclusivamente* dallo spazio in cui di volta in volta si muove; tanto che lo stesso uomo che come figlio adulto di un padre romano “era soggetto al padre come sua proprietà... poteva trovarsi come cittadino nella situazione di esserne il signore”¹⁸.

Lo stesso capofamiglia è un uomo libero in piazza e un tiranno (non libero) quando è a casa, perché diverso è lo spazio (fisico e di relazioni) in cui è calato.

¹⁴ H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, p. 77.

¹⁵ *Ivi*, pp. 77-78.

¹⁶ *Ivi*, p. 78.

¹⁷ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 31.

¹⁸ *Ivi*, p. 79. Corsivo mio.

Una seconda dicotomia contenuta nella più ampia distinzione tra piazza e casa è quella che oppone, rispettivamente, *pluralità e unità*. Anche in questo caso l'attributo di unità riferito alla casa è polisemico, e si sviluppa in almeno due accezioni parzialmente diverse: da un lato, infatti, si potrebbe dire che nella lettura di Arendt ogni casa, ogni organizzazione domestica si somiglia, indipendentemente dal fatto che sia felice o meno. Le necessità vitali che devono essere soddisfatte nello spazio privato e domestico accomunano tutti i membri del genere umano e fanno sì che, da questo punto di vista, ci si assomigli tutti in quanto tutti ugualmente radicati nell'«essere-uno del genere umano»¹⁹. Non c'è spazio per possibili diversità perché in quanto esemplari della specie umana condividiamo un identico set di bisogni fisiologici essenziali; e siccome la casa è esattamente il luogo deputato ad appagare tali esigenze genericamente umane è inevitabile che, osservati dalla prospettiva domestica, ci assomigliamo tutti come fossimo «uno» - e, infatti, è risaputo che nessuno è un eroe per il cameriere che gli fornisce i pasti e lo aiuta a vestirsi come tutti. Lasciando sintetizzare Arendt: «il dominio privato della vita domestica era la sfera dove ci si prendeva cura delle necessità della vita, della sopravvivenza individuale come pure della continuità della specie. Una delle caratteristiche della vita privata [...] era che l'uomo esisteva in questa sfera non come vero essere umano ma solo come un caso della specie animale del genere-umano»²⁰. Dall'altro lato ogni unità casa/famiglia si presenta e si struttura come un organismo compatto e internamente omogeneo, mosso all'unisono da un'immediata identità di interessi e «opinioni». La «comunità domestica dominata da un singolo non poteva ammettere lotte o competizioni, in quanto doveva formare una unità che poteva solo essere distrutta da interessi, posizioni e punti di vista contrastanti»²¹; la casa, quindi, esiste solo come monade internamente coesa e univoca: l'eventuale emersione di eccentricità e pluralità ne causa la distruzione, e la presenza di conflitti e competizioni interne è sintomo inequivocabile di una malattia mortale. Ciò che è condizione di felicità dello spazio politico - pluralità, competizione, diversità - è invece fatale nello spazio domestico e per lo spazio domestico. La radicalità di Arendt nel sottolineare questa distinzione è, per così dire, interessata: quando omogeneità, compattezza, unità, concordia diventeranno valori positivi da perseguire nello spazio pubblico e in base ai quali strutturare l'architettura istituzionale di un gruppo politico - ossia: lo Stato nazionale - vorrà dire che stiamo assistendo alla già citata «fondamentale perversione» del politico, veicolata proprio dalla sua assurda autorappresentazione come «grande casa».

La terza bipartizione - l'ultima che qui verrà schematizzata - è data dalla frattura tra *esposizione e nascondimento* (e quindi anche riparo, protezione, difesa). «[L]e quattro mura della proprietà offrono il solo rifugio sicuro dal mondo pubblico comune»²²; innanzitutto è inevitabile notare come in questo passaggio il lemma «proprietà» sia usato sostanzialmente come sinonimo di «casa» - addirittura ha «quattro mura» -, ma su questo ci si tornerà in seguito. Ad ogni modo la casa viene descritta come un riparo, una fortezza, che garantisce una difesa

¹⁹ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 34.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, p. 78.

²² H. ARENDT, *Vita activa*, p. 51.



«non solo da tutto ciò che avviene in esso [nel mondo pubblico comune], ma anche dalla propria condizione in pubblico, dall'essere visti e sentiti»²³. L'ombra offerta dalle quattro mura domestiche protegge quindi a ben guardare da due pericoli; il primo, più evidente, è per così dire esterno: «la casa [...] non era solo il luogo in cui gli uomini erano dominati dal bisogno e dalla coercizione: era anche il luogo dove la vita di ognuno era tutelata, e dove tutto mirava a provvedere alle necessità vitali»²⁴. La casa è uno spazio sicuro, e lasciarla significava appunto ritrovarsi «esposti senza alcuna protezione nella impietosa realtà della *polis*»²⁵: era ed è necessaria una dose non indifferente di coraggio – virtù politica per eccellenza – perché l'abbandono dell'esistenza protetta nell'ambito della vita domestica implica l'accettazione del rischio della vita – anche perché il politico, in determinate circostanze, può esigere proprio il sacrificio della vita. I toni in alcuni passaggi si fanno (fin troppo) ricchi di *pathos*: «libero poteva dunque essere solo chi era pronto a rischiare la vita, e aveva un'anima servile e non libera chi era attaccato alla vita con troppo amore»²⁶. Più interessante – e forse meno intuitivo – è però il secondo pericolo fugacemente tratteggiato da Arendt: la casa protegge esattamente dalla propria condizione in pubblico, offre un nascondiglio – il «segreto delle proprie quattro mura»²⁷ lo chiama in *Che cos'è la politica?* – in cui si può finalmente essere non-visti e non-sentiti. Le assonanze con il discorso di Copenaghen diventano evidenti: una vita spesa interamente in pubblico, sempre sotto la luce dei riflettori, perde profondità e autenticità, mischia ambiti e spazi che devono rimanere separati, obbliga oscenamente alla visibilità qualcosa che «deve rimanere nascosto»²⁸ (una locuzione che Arendt rafforza ripetendola due volte in due righe), provoca la perdita di nitidezza della stessa distinzione tra pubblico e privato finendo per danneggiare entrambi. La polarizzazione casa/piazza si fonda (anche) sul «contrasto tra ciò che si voleva mostrare a tutti e il modo in cui a tutti ci si voleva mostrare, e ciò che poteva esistere soltanto nell'ombra e dunque doveva rimanervi custodito»²⁹: c'è dunque qualcosa che può esistere solo nella privatezza domestica e che va salvaguardato dall'intromissione di *public faces*, e c'è uno spazio in cui non ci si deve preoccupare di cosa mostrare e come mostrarlo, ma si possono togliere le maschere e rilassarsi.

La differenza tra casa e piazza è netta, radicale, accentuata fino all'estremo; ma comincia a essere evidente che si tratta di due spazi per nulla incompatibili. Anzi.

2. Casa e Piazza

Di primo acchito, la relazione casa/piazza sembrerebbe strutturarsi secondo la categoria di mezzo e fine – l'affrancamento dalle necessità vitali a opera delle attività domestiche «serve» per consentire l'accesso allo spazio d'azione libera della politica. Le prime impressioni, però,

²³ *Ivi*, p. 51-52.

²⁴ H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, p. 34.

²⁵ H. ARENDT, *Vita attiva*, p. 26.

²⁶ H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, p. 34.

²⁷ *Ivi*, p. 35.

²⁸ H. ARENDT, *Vita attiva*, p. 52.

²⁹ H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, p. 49.

possono essere ingannevoli. La conservazione della vita non ha bisogno di fini estrinseci per legittimarsi – è anzi essa stessa un fine autonomo: le attività necessarie alla conservazione della vita servono alla conservazione della vita, e tanto basta. Semmai è l'organizzazione tirannica e dispotica dello spazio domestico il mezzo che consente ad alcuni l'accesso alla sfera politica. Questa osservazione (inquietante) serve ad Arendt per spiegare in che modo il binomio dominio/libertà si è cristallizzato fino ad apparire una costante ineliminabile: per essere liberi in un determinato ambito è necessario esercitare dominio in un altro, e ciò a prescindere dalla concreta localizzazione di quegli ambiti nella piazza e nella casa; quando cioè Platone, per esempio, collocherà nell'Accademia (e non nella piazza) il luogo proprio della libertà autentica, rivendicherà coerentemente il dominio del re-filosofo sulla piazza stessa, in quanto mezzo per garantire protezione e sostentamento ai sapienti. Ma il punto ancora più interessante è che questo tipo di correlazione tra casa e piazza – il più intuitivo, immediatamente evidente – è in realtà quello che Arendt sviluppa di meno, su cui si concentra di meno, anche quantitativamente: poche righe in *Che cos'è la politica?*³⁰ e solo alcuni passaggi nel secondo capitolo di *Vita activa*, capitolo in cui, però, si esplicita la «profonda connessione»³⁰ tra questi due poli, e il fatto che «questi due domini potevano esistere solo nella forma della coesistenza»³¹. Ma allora di che tipo è questa connessione, e su cosa si basa questa necessaria coesistenza così perfettamente compresa dai romani?

Per capirlo, a mio avviso, è necessario focalizzare l'attenzione sulla concreta fisicità della casa, sulla sua tangibilità e principalmente su un suo aspetto definitorio: le mura. Le mura consentono di *delimitare* uno spazio *proprio* – con la doppia enfasi, in quanto permettono sia di separare quello spazio e le sue regole dal mondo circostante sia di rendere abitabile, protetto e segreto quello spazio – e contemporaneamente *radicano* in quel pezzo di mondo, che diviene in linea teorica impossibile da abbandonare senza provare dolore. Andiamo con ordine: per prima cosa le mura delimitano, separano: l'importanza delle mura domestiche risiedeva nella loro funzione di «confini che separavano ciò che è privato dalle altre parti del mondo, e soprattutto dal mondo comune»³². Non gli interni della casa, le attività che lì si svolgevano e il modo con cui si eseguono: «ciò che conta per la sfera pubblica non è il maggiore o minore spirito di iniziativa dei privati uomini d'affari, ma gli steccati attorno alle case e ai giardini dei cittadini»³³; l'interno rimane nascosto, ma le mura (o gli steccati per chi ha un giardino) sono politicamente importanti in quanto confini visibili tra spazi in cui regnano logiche differenti³⁴. In secondo luogo, l'interno *deve* rimanere nascosto, e anche a questo servono le mura, per proteggere e riparare «il processo biologico della vita domestica»³⁵; per questo non sono solo importanti, ma sono spesso *sacre*: «la sacralità di questa zona privata si legava alla sacralità del nascosto, cioè alla nascita e alla morte [...]. Il tratto non privativo della vita domestica corrispondeva originariamente al suo essere la sfera della nascita e della morte

³⁰ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 45.

³¹ *Ivi*, p. 44.

³² *Ivi*, p. 52.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 47.

³⁵ *Ibidem*.



che deve rimanere nascosta al pubblico, perché accoglie le cose nascoste agli occhi umani e impenetrabili alla conoscenza umana»³⁶. In terzo luogo le mura radicano in una porzione di mondo, vincolano a uno spazio e sono segno tangibile di una co-appartenenza - in quanto a questo spazio privato si possono affiancare altri spazi privati e tra questi spazi privati si può sviluppare un mondo comune, un mondo fabbricato «che si annida tra le pietre»³⁷, e quindi uno spazio pubblico. Torna la sinonimia di fatto tra proprietà e casa:

Originariamente, proprietà significava né più né meno che avere un proprio luogo in una parte particolare del mondo, e perciò appartenere al corpo politico, essere cioè il capo di una delle famiglie che insieme costituivano la sfera pubblica. Questa porzione di mondo posseduta privatamente si identificava a tal punto con la famiglia che la possedeva, che l'espulsione di un cittadino poteva significare non solo la confisca del suo patrimonio, ma l'effettiva distruzione della sua stessa casa»³⁸.

Arendt sta qui slegando, e finanche opponendo, proprietà e ricchezza. L'argomentazione non è sempre perspicua, ma guadagna consistenza se si insiste a considerare «proprietà» un sinonimo di «casa», e sarebbe quindi fissa, tangibile e tendenzialmente circolare; la ricchezza, invece, è mobile, (più) evanescente e accumulabile potenzialmente fino all'infinito - tutte caratteristiche che la rendono inaffidabile e pericolosa per lo spazio politico. Non a caso, segnala Arendt, nei tempi antichi uno schiavo ricco rimaneva comunque interdetto dallo spazio politico, mentre un capofamiglia povero manteneva il diritto di ammissione. L'esempio più chiaro del potenziale ruolo politico del radicamento delle mura domestiche è paradossalmente visibile laddove non ha funzionato: tra i boeri del Sudafrica. Nella ricostruzione di Arendt, che qui è possibile solo accennare, i boeri si tribalizzano, ossia non creano un mondo da loro stessi costruito e modificato, ma vegetano su di uno sfondo direttamente naturale; costruiscono case, ma abissalmente distanti l'una dall'altra, prive di fatto di ogni vicinanza e comunicazione reciproca: non si organizzano in villaggi, ma ogni casa vive come una tribù autonoma, in cui i bianchi ricoprono il ruolo di sadici e indolenti capiclan; perdono «il loro legame di contadini con la terra e l'interesse civile per la compagnia umana»³⁹. Al di là della concreta ricostruzione storica e teorica, ciò che è interessante del caso boero è la linea argomentativa adottata da Arendt: per mostrare e dimostrare questa assenza di mondo - che fa dei boeri un «popolo» senza spazio politico, unificato solamente dal nemico comune - Arendt sceglie di evidenziare esattamente l'inumana facilità e «spensieratezza» con cui i boeri abbandonano le mura domestiche, che evidentemente non sono riuscite a radicarli, anche perché sono sempre mura isolate, mai affiancate ad altre:

abbandonavano senza rimpianti case e fattorie. Dovunque si trovassero, si sentivano di casa in Africa [...], ma in Africa, e non in un territorio specifico, limitato. [...] Si comportavano esattamente come le tribù africane che per secoli avevano peregrinato per l'intero continente, sentendosi a casa dovunque l'orda capitasse e fuggendo come la morte qualsiasi prospettiva di stanziamento definitivo»⁴⁰,

³⁶ *Ivi*, p. 46.

³⁷ Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, p. 70.

³⁸ *Ivi*, p. 46.

³⁹ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1951), Torino, Einaudi, 2004, p. 269.

⁴⁰ *Ivi*, p. 274.

uno «sradicamento», questo, causato anche dall'«assenza completa di un mondo edificato dall'uomo»⁴¹.

Lo stupore di fronte al comportamento dei boeri – nostro e dei contemporanei, tanto che le loro marce di trasferimento «gettavano l'amministrazione inglese nella costernazione»⁴² – è forse la miglior prova di ciò che (secondo Arendt) ci si aspetta che sia una «casa»: uno spazio che segna limiti – quasi chiamando la presenza di altre case e altri spazi –, che sia proprio – e quindi investito di valore quasi sacrale – e in cui si sia radicati – e che quindi è abbandonabile solo con dolore. Il fatto che Arendt scelga l'eccentricità della relazione boera con la casa anche per mostrare e spiegare il loro assoluto disinteresse alla costruzione di un mondo comune e uno spazio pubblico e politico testimonia lo stretto legame tra i due poli e mostra che nella sua prospettiva, come nel mondo dell'antichità classica,

non è del tutto esatto dire che la proprietà privata, prima dell'età moderna, fosse considerata una condizione immediata per l'ammissione alla sfera pubblica; *era molto più di questo*. La sfera privata era simile all'altra, era il lato oscuro e nascosto della sfera pubblica⁴³.

3. La sublimazione

Intanto, però, le grandiose esperienze politiche delle città greche e dell'antichità romana appassiscono e lasciano spazio ad altro. In questo «altro», la dicotomia casa/piazza, sfera domestica e sfera politica, perde presa e consistenza; si continua a utilizzare quella polarizzazione forgiata nelle *poleis*, ma il suo significato è diverso, ormai «irriconoscibile»⁴⁴. Quella distinzione «si è completamente oscurata»⁴⁵ per il banale motivo che non rispecchia più l'organizzazione concreta della nostra vita associata, non riesce più a descriverne l'orientamento; inutile quindi usarla a sproposito, forzando fenomeni in categorie non adeguate: meglio aggiornare la bussola e lasciar emergere i due nuovi (opposti) punti cardinali su cui si è assestata l'esperienza «politica» (tra virgolette) dei moderni, ossia *società* – «quell'ambito curiosamente ibrido, dove gli interessi privati assumono significato pubblico»⁴⁶ – e *interiorità* – ultima ridotta e insieme sconfinato regno dell'individuo moderno, dei suoi umori, della sua vita emotiva, della sua autenticità. Le dicotomie racchiuse nella macro-alternativa casa/piazza si riassestano lungo questa nuova faglia, ma cambiando il contesto si trasforma inevitabilmente anche il significato dei lemmi che di volta in volta si opponevano.

Il secondo capitolo di *Vita activa* è di fatto un piano sequenza – riassunto e insieme completato in *Che cos'è la politica?* – in cui si raccontano le tappe dell'emersione di questa nuova frattura; Arendt si concentra principalmente sulla progressiva perdita di senso della sfera politica, la sua riduzione a mezzo per fini superiori e quindi di fatto la sua scomparsa; e la casa? Da un certo punto di vista, come già anticipato, casa e famiglia sono la rovina della politica, la causa della sua «fondamentale perversione». Il punto fondamentale, e insieme punto di

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 47. Corsivo mio.

⁴⁴ *Ivi*, p. 28.

⁴⁵ *Ivi*, p. 22.

⁴⁶ *Ivi*, p. 26.



partenza, è che i due nuovi poli, società e interiorità, sono entrambi evanescenti, virtuali, privi di mondo e di tangibilità: «l'intimità del cuore, diversamente dalla sfera domestica, non ha alcun posto oggettivamente tangibile nel mondo, e neppure la società, contro cui l'interiorità protesta e afferma le sue ragioni, può essere localizzata con la stessa certezza di uno spazio pubblico»⁴⁷. Niente più «casa» e «piazza», divisione architettonica e urbanistica di norme differenti vincolate a precisi spazi, ma una lotta senza quartiere tra due ambiti tendenzialmente ubiqui, o comunque non fisicamente delimitati, non materialmente circoscritti. In questo modo scompare la «distanza che gli antichi dovevano superare quotidianamente per trascendere l'ambito ristretto della vita domestica e “ascendere” alla sfera della politica»⁴⁸: perdendo il limite e la distinzione materiale, i confini si sfrangiano e i contenuti si confondono. Le «quattro mura» – metonimia universale per indicare la casa – perdono la loro importanza letteralmente definitoria e delimitante, e si svincola così la sfera domestica dalla sua precisa e limitata concretizzazione tangibile. La semantica della casa quindi si gonfia, si espande, prestandosi a usi metaforici, estremi e illegittimi. Ed è esattamente questa dilatazione delle logiche, delle analogie e dei paradigmi domestici a «rovinare» la politica, a snaturare ciò che dalla modernità in avanti chiamiamo – secondo Arendt illegittimamente – «politica», abituandoci a vedere «i popoli e le comunità politiche riflessi nell'immagine di una famiglia le cui faccende quotidiane devono essere sbrigate da una gigantesca amministrazione domestica su un piano nazionale»⁴⁹. La politica diviene governo – una dimensione che in realtà non gli appartiene e che ricalca proprio la posizione del capofamiglia – anche perché si autopercepisce come necessaria per guidare una «gestione domestica di dimensione nazionale»⁵⁰. Estensione, assorbimento, emersione: questa la galassia semantica mobilitata da Arendt per descrivere la relazione tra sfera domestica e società; l'emergere della società viene tratteggiato come «l'avvento dell'amministrazione domestica, delle sua attività, dei suoi problemi e strumenti organizzativi [...] dall'oscura interiorità della casa alla luce della sfera pubblica»⁵¹ e il suo sorgere coincide con «l'estendersi della “comunità domestica” (*oikia*) o delle attività economiche al dominio pubblico [in quanto] la gestione della casa e tutte le faccende che rientravano precedentemente nella sfera familiare sono diventate una questione “collettiva”»⁵² in virtù dell'«assorbimento di tutte le attività entro il dominio privato e il modellarsi di tutte le relazioni umane sull'esempio della comunità domestica»⁵³. La società è una sfera domestica senza mura, senza limiti, senza ombra: una casa gigantesca senza più pareti.

In questo nuovo contesto la dicotomia libertà/dominio e libertà/necessità ha uno strano destino: come si è visto, ciò che fu politico (e quindi spazio di libertà) diventa governo, emulando e imitando il ruolo del *dominus* della casa – e conta poco che questo dominio poi

⁴⁷ *Ivi*, p. 29.

⁴⁸ *Ivi*, p. 25.

⁴⁹ *Ivi*, p. 22.

⁵⁰ *Ivi*, p. 45.

⁵¹ *Ivi*, p. 28.

⁵² *Ivi*, p. 25.

⁵³ *Ivi*, pp. 25-26.

perda personalità diventando un «governo di nessuno»: sempre di governo si tratta. Non a caso Arendt sottolinea come «l'affermazione del dominio sociale, che non è né privato né pubblico, a rigori di termini [...] trovò la sua forma politica nello stato nazionale»⁵⁴. In quanto amministratore di una grande casa e una grande famiglia, il suo compito è «proteggere il sostentamento della società e la produttività del libero sviluppo sociale»⁵⁵, ossia garantire la sua sopravvivenza e se possibile farla prosperare – un obiettivo che è perfettamente compatibile con la più totale assenza di libertà politica:

i greci sapevano per esperienza personale che un tiranno ragionevole (quello che noi chiamiamo despota illuminato) era di grande vantaggio per il puro benessere della città e per la fioritura delle arti materiali e intellettuali. Solo, la libertà in quel caso era un capitolo chiuso. I cittadini venivano ricacciati nelle loro case, e lo spazio in cui si svolgeva la libera comunicazione tra uguali, la *agorà*, era deserto. La libertà non aveva più uno spazio, e ciò significava che non esisteva più libertà politica⁵⁶.

Nel migliore dei casi, semmai, la libertà diventa il fine della politica: non più il suo senso intrinseco, ma appunto un fine superiore e ad essa estrinseco; i criteri della politica modellata sulla forma-casa rimangono quelli amministrativi («la competenza e l'efficienza nel tutelare la vita»⁵⁷), ma il suo dominio è limitato in quanto la tutela della vita diviene anche protezione della libertà. Non si tratta però di un semplice ribaltamento – il dominio trasloca nella politica, e la libertà si sposta nella grande casa della società; o meglio, secondo Arendt tale ribaltamento è solo retorico e porta con sé una risemantizzazione totale e perversa del concetto stesso di libertà: non più spazio di azione tra uguali, ma ridotta privata senza interferenze. Si apre quindi un ambito privato libero dal dominio, ma la libertà che lì si può affermare non è uno *spazio di azione* positivo, quanto piuttosto una sfera di privatezza intangibile. Una sfera, peraltro, che sarà anche libera dal dominio, ma in cui regna sovrana la *necessità*, il secondo vettore di opposizione alla libertà. Insomma, la libertà di cui si ammanta formalmente la società – il libero gioco delle forze produttive, il libero sviluppo – è sì assenza di dominio, ma in quanto domina la necessità: infatti «le attività necessarie alla conservazione della vita e della proprietà, o al miglioramento della vita e all'aumento della proprietà, sono soggette alla necessità e non alla libertà»⁵⁸. Le attività sociali sono attività domestiche svolte alla luce del sole: la pubblicità le rende progressive e illimitate – liberandole dai limiti e dalla circolarità delle quattro mura – tanto da portarle a trasformare il mondo intero, ma nonostante la loro forza rimangono schiave della necessità; la necessità di vendere tempo e forza da parte del lavoratore formalmente libero («conservazione della vita») e la necessità di mettere a profitto tempo e forza da parte del borghese («miglioramento della vita e aumento della proprietà») che rifiuta l'esposizione politica e vede la propria ricchezza come capitale da incrementare e non come occasione di libertà.

Ancora più drastica è la posizione di Arendt riguardo la seconda polarizzazione, ossia pluralità/unità. Proprio in quanto enorme «casa senza mura» di un'unica gigantesca famiglia,

⁵⁴ *Ivi*, pp. 21-22.

⁵⁵ H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, p. 23.

⁵⁶ *Ivi*, p. 31.

⁵⁷ *Ivi*, p. 46.

⁵⁸ *Ivi*, p. 52.



la società pretende e impone omogeneità, compattezza, univocità: «una società richiede sempre ai suoi membri di agire come fossero membri di un'enorme famiglia, che ha un'opinione sola e un interesse solo» e siccome «la forza naturale di un interesse comune e di un'opinione unanime è enormemente sostenuta dal numero, si può anche fare a meno del governo esercitato da un solo uomo»⁵⁹. Il governo dispotico del capofamiglia, capace di imporre una sola voce (la sua) alla comunità domestica, è potenzialmente pleonastico nella grande famiglia sociale perché è proprio «il preteso interesse comune della società nel suo insieme, da un punto di vista economico, così come la pretesa opinione comune della buona società dei salotti»⁶⁰ ad autoimporsi, forte del numero e di un'autopresentazione come ovvietà. Il fatto stesso di dirsi e percepirsi come famiglia, di credere all'autorappresentazione del gruppo politico come coabitante di un'unica casa, legittima e rafforza la pretesa di per sé assurda che questa casa abbia un unico interesse e questa famiglia esprima una sola opinione. Le differenze interne sono eliminate oppure sterilizzate nella forma del comportamento, ossia un atteggiamento prevedibile e normato, quanto di più lontano ci sia dall'azione:

è decisivo il fatto che la società [...] escluda la possibilità dell'azione, come prima la escludeva la sfera domestica. Piuttosto, la società si aspetta da ciascuno dei suoi membri un certo genere di comportamento [...] Troviamo la stessa esigenza nei salotti dell'alta società, le cui convenzioni riducono l'individuo al suo rango nella gerarchia sociale⁶¹.

Il conformismo diffuso e imposto dalla società non è quindi solo il diffondersi di identici modelli di comportamento, ma proprio la diffusione di comportamenti passibili di modellizzazione, statisticamente prevedibili in quanto dettati dal ruolo, dalla professione, dal contesto.

Da ultimo, una casa senza mura è anche una casa trasparente, in cui tutto è costantemente visibile. Certo, Arendt segnala la persistenza tenace di «residui di *privacy*» – per quanto li quantifichi come «scarsi»⁶² – e nota come questi residui si riferiscano alle necessità corporali, al fatto di avere un corpo, e ipotizza persino una sorta di relazione ontologica tra la natura di questi fenomeni e il loro continuo nascondimento. Una diagnosi che forse dovrebbe essere aggiornata. In ogni caso proprio i «salotti» – citati in *Vita activa* e analizzati nelle *Origini del totalitarismo* – restituiscono emblematicamente l'immagine di un mondo in cui è precluso ogni spazio in cui sostare senza maschera; il salotto, spazio domestico e privato per definizione, è esattamente il luogo in cui ci si presenta in società, si indossa la più sfavillante e prevedibile delle maschere a disposizione e ci si *comporta* secondo regole precise e stringenti. Letteralmente facce pubbliche in spazi privati.

L'interiorità sorge come reazione a tutto questo, come calco e opposizione non della sfera politica, ma di quella sociale, «alla quale è di conseguenza più strettamente e autenticamente connessa»⁶³; se già il Cristianesimo aveva ampliato a dismisura l'ambito dell'intimità e l'importanza di ciò che avviene *in interiore homine*, è la modernità a segnare il vero salto di

⁵⁹ H. ARENDT, *Vita activa*, pp. 29-30.

⁶⁰ *Ivi*, p. 30.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 53.

⁶³ *Ivi*, p. 28.

qualità. La privatezza perde il suo retrogusto amaro di privazione anche grazie «all'enorme arricchimento della sfera privata apportato dall'individualismo moderno»⁶⁴; i sommovimenti del cuore singolare vengono cartografati con sempre maggiore precisione, emergono sfumature emotive, il «soggetto» diviene interessante perché sempre più complicato e pluridimensionale. La rilevanza dell'autenticità si afferma

non contro l'oppressione dello stato, ma contro l'insopportabile opera di corruzione del cuore umano da parte della società, contro la sua intrusione nella regione più intima dell'uomo che, fino allora, non aveva avuto bisogno di alcuna speciale protezione⁶⁵.

Ecco: l'evanescente sfera dell'intimità soggettiva diventa certamente più accogliente e interessante, ma tale processo di esponenziale arricchimento degli interni è quasi parzialmente obbligato, in quanto rappresenta anche il surrogato di una *speciale protezione* che è venuta a mancare;

la scoperta moderna dell'intimità appare un'evasione dal mondo esterno nel suo insieme per rifugiarsi nell'intimità soggettiva individuale, che era stata riparata e protetta in precedenza dalla sfera privata⁶⁶.

Erano cioè le mura domestiche a garantire e proteggere la privatezza – per quanto più «povera» e piatta –, e quindi, nemmeno troppo implicitamente, Arendt ci dice che quelle mura sono cadute. Qui non si tratta solamente di «espansione» ed «emersione» della società dagli antri della sfera domestica: Arendt è più radicale, e le semantiche mobilitate sono quelle della distruzione, disintegrazione, declino. La grande-casa-senza-mura della

società di massa non solo distrugge la sfera pubblica, ma anche quella privata, priva gli uomini [...] anche della loro dimora privata, dove una volta si sentivano al riparo dal mondo e dove, in ogni caso, anche gli esclusi dal mondo potevano trovare un compenso sostitutivo nel calore del focolare e nella realtà limitata della vita di famiglia⁶⁷.

Alcune espressioni consonanti sono ancora più *tranchant*, forse troppo: si parla di «moderna disintegrazione della famiglia»⁶⁸ e si diagnostica, sempre nella modernità, uno «straordinario declino di tutte le arti più pubbliche, specialmente l'architettura»⁶⁹, soppiantata dal romanzo, dalla poesia e dalla musica, arti più «intimiste». Interessante è l'analisi, appena accennata, di una sostanziale distruzione della casa tramite sua volatilizzazione quasi finanziaria: cade cioè la distinzione tra proprietà e ricchezza, anche i beni immobili evaporano in quanto il loro valore è determinato solo sulla base della scambiabilità mediata dal denaro⁷⁰.

Ormai senza-casa-propria pur nella grande-casa della società, l'individuo moderno si trova sbilanciato, e trova nell'interiorità la compensazione che non trova altrove. Soffre la necessità che domina la sfera sociale, e ritraduce quindi la libertà nel soggettivismo e nella volontà individuale; rifugge l'unità e il conformismo sociale e trasforma distinzione e differenza in «faccende private dell'individuo»⁷¹; patisce la costante esposizione alla luce pubblica e trova

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 28-29.

⁶⁶ *Ivi*, p. 50.

⁶⁷ *Ivi*, p. 44.

⁶⁸ *Ivi*, p. 29.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 50.

⁷¹ *Ivi*, p. 30.



negli anfratti della propria interiorità uno «spazio» assolutamente nascosto. Il problema è però che quelle stesse prestazioni, svolte da e in un nuovo «spazio» non sono equipollenti: fondare la libertà sulla volontà significa correre il rischio di sacrificare il mondo comune, in quanto da un lato la volontà è libera persino dal principio di realtà e dall'altro è per definizione mutevole, non può incatenarsi a una volontà precedente senza perdere la sua libertà⁷². Collocare la differenza nella privatezza di ogni individuo significa sia sterilizzarne la forza potenzialmente politica, sia recludere il singolo nelle proprie idiosincrasie⁷³. Avere il proprio cuore come unico nascondiglio può implicare il trovarsi imprigionato⁷⁴ in quella stessa interiorità, che perde comunicabilità e quindi realtà: ogni intensificazione di emozioni soggettive e sentimenti privati «si attuerà sempre più a danno della certezza della realtà del mondo e degli uomini»⁷⁵.

Più ancora, quell'interiorità così irrinunciabile rischia di cristallizzarsi indebitamente, diventando a sua volta un'ulteriore maschera – una maschera che non ci si può più togliere.

4. Salotti e maschere

I salotti, si è visto, sono l'emblema della grande-casa della società: ibrido di domesticità e pubblicità, vettori del conformismo, spazi di una «libertà» assolutamente non politica. I salotti mostrano che «la società si era ormai completamente emancipata dalle faccende pubbliche e la politica stessa stava diventando parte della vita sociale»⁷⁶; nonostante lo scintillio apparente, l'atmosfera emotiva di questo distacco dalla politica è dominata dalla noia: «man mano che la società borghese si allontanava dalle sue origini rivoluzionarie e si spoliticizzava, più minaccioso appariva, accanto alla saturazione economica e all'indifferenza per le questioni politiche, lo spettro della noia»⁷⁷. La vita sociale dei salotti, il gioco delle parti che lì si svolgeva, gli affari e gli *affaires* che ospitavano erano l'antidoto a questa noia diffusa. C'è modo e modo però di sconfiggere la noia. Il salotto di Rahel Varnhagen, attivo a Berlino a cavallo tra Sette e Ottocento, fu un «eccezionale tentativo» – eccezionale e quindi raro se non unico – «di creare una società al di fuori della società ufficiale»⁷⁸; grazie soprattutto alla brillante intelligenza della padrona di casa, il salotto Varnhagen riuscì davvero a incarnare una sorta di contro-società diversa e ostile a quella esterna, ospitando personalità di talento indipendentemente da rango, ricchezza o successo. Questo esperimento fallisce e la tipologia di salotto che farà e passerà alla storia adotta un'altra modalità di vincere la noia: l'ossessiva ricerca del difforme, dello stravagante⁷⁹ – quella stranezza che suscita interesse e contemporaneamente rassicura sulla propria normalità, facendoci per di più sentire aperti e migliori perché la

⁷² Cfr. H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* (1963), Torino, Einaudi, 2009, pp. 183, 259.

⁷³ Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, pp. 13-15.

⁷⁴ L'espressione è di Arendt, cfr. H. ARENDT, *Vita attiva*, p. 43.

⁷⁵ *Ivi*, p. 37.

⁷⁶ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 112.

⁷⁷ *Ivi*, p. 94.

⁷⁸ *Ivi*, p. 93.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 115.

accogliamo nelle nostre case per bene (e che per bene rimangono, dato che quella stravaganza la accogliamo solo *in quanto stravaganza*). L'attenzione di Arendt si concentra su una figura specifica di «bizzarri» che animavano i salotti della buona società: gli ebrei. Figura ricercatissima per le *soirée*, agli ebrei veniva chiesto qualcosa di impossibile, di contraddittorio: essere sufficientemente ebrei da risultare interessanti, ma contemporaneamente ebrei «eccezionali», perché quelli comuni erano tenuti al bando. Dovevano essere diversi in quanto ebrei ma anche diversi dagli altri ebrei. Il tutto venne sintetizzato nella massima «essere un uomo nella strada e un ebreo a casa»⁸⁰, che concretamente significò però il «sentirsi diversi dagli altri uomini della strada per il fatto di essere ebrei, e diversi dagli altri ebrei in casa per il fatto di non essere “ebrei comuni”»⁸¹. Il tutto si riverbera in quella vita interiore che dimostra difese tutt'altro che salde, e che anzi viene intossicata quando è costretta a farsi carico di problemi pubblici:

i problemi politici venivano distorti fino ad essere completamente falsati quando gli ebrei cercavano di risolverli ricorrendo all'esperienza interiore e ai sentimenti personali; la vita privata veniva avvelenata fino all'inumanità⁸².

Costretti a confrontarsi con le pretese irragionevoli e contraddittorie della società, gli «ebrei eccezionali» si concentrano su «una vita interiore artificialmente complicata» che li rende strani e quindi invitanti, sviluppando «una certa immediatezza di autoespressione e presentazione, quella dote insomma che in origine era propria degli attori e dei virtuosi»⁸³: come attori devono sempre indossare una maschera, ma quella maschera deve spacciarsi per autenticità e finisce per essere percepita come tale. Infatti, quell'intimità «autentica» viene colonizzata e cristallizzata dalla società salottiera e dalle sue aspettative: l'origine ebraica perde il suo significato religioso, nazionale o socio-economico – perde cioè ogni significato che la pone in relazione con altri – e diventa «ebraicità», qualità psicologica, convertendo

una caratteristica collettiva in un affare personale. Il risultato fu che la loro vita privata, nelle decisioni e nei sentimenti, divenne il centro stesso della loro “ebraicità”. [...] Gli ebrei ne erano ossessionati come da un difetto o una dote fisica, e attaccati ad essa come un vizio⁸⁴.

Insomma, l'individuo appartiene alla società anche quando è in solitudine, anche quando si rifugia in quel cuore che pensava inespugnabile, in quanto riproduce i fatti sociali sotto la forma di esperienza intima, finendo per ritrovarsi addosso una maschera che non può più togliersi e che non riconosce nemmeno più come maschera.

Nell'ambiente dei salotti, queste case che sono anche palcoscenici, «l'ebraicità, dopo essere stata distorta e trasformata in una qualità psicologica, poteva facilmente essere fatta passare per vizio»⁸⁵, esattamente ciò che eccitava gli annoiati borghesi. Il problema, col drammatico senno di poi, è che i vizi si possono solo estirpare: «la trasformazione del “delitto” del giudaismo nell'elegante “vizio” dell'ebraicità fu estremamente pericolosa. Dal giudaismo essi

⁸⁰ *Ivi*, p. 91.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 94.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 117-118.

⁸⁵ *Ivi*, p. 94.



avevano sempre potuto cercar salvezza nella conversione; dall'ebraicità non c'era più alcuna via di scampo»⁸⁶.

Una maschera di ferro che la società aveva imposto sulle vite altrui.

5. Conclusioni

Nell'architettura concettuale di Arendt - almeno nelle forme con cui si è provato a restituirla e ricostruirla - lemmi come «casa» o «sfera domestica» appaiono caratterizzati da una certa rigidità statica, ne viene utilizzata una definizione quasi ontologica. «Casa» è di fatto sineddoche di un insieme di prestazioni, attività, relazioni potestative, bisogni che a ben guardare sembrano non avere una storia; semmai *fanno* la storia. Storia è quindi l'espansione - illegittima e perversa - di alcune caratteristiche tipiche del concetto di casa (la «società» e lo Stato) e insieme l'opera di surrogazione di altre sue prestazioni da parte di spazi nuovi e inediti (l'interiorità). La distruzione della casa così come diagnosticata da Arendt - con i toni e i giudizi un po' *tranchant* che la rendono sempre provocatoria e quindi interessante - va declinata nell'ottica dello svuotamento, del trasloco; se «casa» è il *nom de plume* per indicare lo spazio in cui si appagano le necessità fisiologiche, vigono relazioni di comando, si impone omogeneità interna e ci si nasconde dall'eccesso di luce pubblica, allora appare evidente come, in quest'ottica, Stato e società possano essere capiti e descritti come grande-casa (in cui si preoccupa del sostentamento vitale, vigono relazioni di comando e si aspira all'omogeneità interna), mentre l'interiorità viene inventata per offrire nascondigli. Le prestazioni e le attività legate al concetto-casa vengono ora garantite e svolte da e in altri spazi, tanto da arrivare a «distruggere» l'oggetto-casa, che si trova appunto ormai svuotato delle sue caratteristiche definitorie. Insomma, in questa prospettiva la casa può solo espandersi o svuotarsi, ma non può evolversi. La rigida staticità del concetto-casa impedisce ad Arendt di misurare e valorizzare esattamente ciò su cui si concentrano gli altri contributi presenti in questi numeri: i cambiamenti, le metamorfosi e le evoluzioni interne alla casa; quali e quante persone frequentano o abitano lo spazio domestico, quali specifiche attività vi vengono svolte, quali spazi interni vengono maggiormente curati o sono maggiormente apprezzati, come si modificano le relazioni tra coabitanti: tutto questo rimane - in ossequio a una delle grandi prestazioni della domesticità - in ombra. Non a caso le componenti architettoniche della casa su cui cade l'enfasi arendtiana sono sempre quelle più temporalmente stabili e spazialmente esterne: le mura (o gli steccati). La scelta di questo focus, a mio avviso, non dipende solo dall'interesse eminentemente politico del pensiero di Arendt, ma è anche logicamente coerente con quella prestazione domestica che lei stessa considera irrinunciabile e di cui abbiamo notato l'eco nel suo *acceptance speech*: il nascondimento, la protezione dalla totale visibilità; di ciò che non si deve vedere in fondo è bene nemmeno parlare - sarebbe anche questa una forma di esposizione che costringerebbe a indossare maschere. Una scelta che però rischia di schiacciare

⁸⁶ *Ivi*, pp. 121-122.

la vita-dentro-casa in un innaturale solipsismo e un'astorica staticità⁸⁷; è sufficiente leggere gli altri articoli di questo numero per scoprire quanto è variato nel tempo il numero e la fisionomia delle persone considerate «di casa», il tipo di attività considerate tipicamente domestiche o la forma delle relazioni tra abitanti.

Nonostante queste criticità, lo studio arendtiano sulla casa rimane a mio avviso imprescindibile per almeno due motivi – oltre a quello puramente esegetico, che già di per sé sarebbe sufficiente. Il primo è di tipo quasi metodologico, e riguarda struttura e andatura dell'argomentazione arendtiana: due polarità (casa e piazza) vengono dapprima presentate nella loro totale contrapposizione, quasi costruite specularmente l'una sull'altra; dopo di che la situazione viene enormemente complessificata, mostrando una complementarità sempre più stretta tra le due sfere: prima sul piano empirico-strategico (la liberazione dagli oneri della sopravvivenza come presupposto per la pratica della libertà politica) e poi a un livello più profondo (la sacralità delle mura domestiche e il radicamento che rendono possibile). Quando compare la seconda coppia oppositiva (società e interiorità) il movimento argomentativo è simile, e in più assume una curvatura a spirale: società e interiorità prima si oppongono – la seconda sorge proprio in esplicito contrasto alla prima –, poi si completano e dopo continuano a influenzarsi reciprocamente: la società annoiata cerca sempre nuove eccezionali interiorità da consumare, e l'interiorità si rivela riflesso dei fatti sociali. Al di là del caso specifico, il punto metodologicamente interessante è dato da uno sguardo capace di vedere, in un unico movimento, contrapposizioni, complementarità e influenze (sia nella forma diretta sia in quella reattiva). Il secondo motivo è invece contenutistico; analizzare la parabola della casa in Arendt ci aiuta a capire meglio la sua idea di politica e individuare i motivi alla radice della sua «perversione» moderna: un gruppo politico che si percepisce come *famiglia* abitante di un'unica grande *casa* inizia a pretendere dalla politica qualcosa che politico non è – amministrazione, benessere, omogeneità, comportamento prevedibile. Non che si tratti di obiettivi di per sé disprezzabili, anzi, ma si collocano tutti al di fuori dell'ambito di competenza della politica: la politica non può raggiungerli senza perdersi, senza trasformarsi in qualcosa d'altro. Più ancora, e a un secondo livello: la descrizione arendtiana dei costi dell'interiorità – la perdita di realtà del mondo, l'instabilità data dall'enfasi sulla volontà, il paradossale connubio di distinzione e conformismo – non solo fornisce una genealogia eccentrica per fenomeni che caratterizzano il nostro presente (individualismo della singolarità⁸⁸, super-diversità⁸⁹), ma indica di converso anche la loro causa: la perdita di uno spazio propriamente domestico e di uno spazio propriamente politico. Privati di una casa che gli offra riparo e di una piazza che

⁸⁷ Arendt, non solo in questo caso e a ridosso di questo tema, fa largo uso di riferimenti e carotaggi storici – il fatto stesso che la sua idea di politica sia modellata sulla concreta esperienza delle *poleis* greche e della repubblica romana testimonia quanto sia rilevante per lei la ricostruzione storica, per quanto sempre teoreticamente indirizzata. In questo caso specifico i riferimenti storici da lei utilizzati (e dei cui risultati personalmente non sono in grado di valutare l'attualità) comprendono de Coulanges, Mommsen, Graves, Wallon, Barrow, Meyer, Weber oltre a fonti liriche e filosofiche del tempo.

⁸⁸ Cfr. P. ROSANVALLON, *La società dell'uguaglianza* (2011), Roma, Castelvecchi, 2013.

⁸⁹ Cfr. S. VERTOVEC, *Super-diversity and its Implications*, «Ethnic and Racial Studies», 6, 30/2007, pp. 1024-1054.



gli dia modo di sperimentare libertà, gli individui reagiscono dilatando a dismisura le competenze dell'interiorità, con tutti i rischi a ciò connessi.