

ENDOXAI/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

10, 58, NOVEMBRE 2025

ENDOXAI

Prospettive sul Presente



Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

*Endoxa – Prospettive sul presente, 10, 58, NOVEMBRE 2025***HANNA ARENDT**

7	FERDINANDO MENGA	<i>Hannah Arendt e l'eredità della sua "filosofia" a cinquant'anni dalla morte – Editoriale</i>
10	FERDINANDO MENGA	<i>E pluribus unum? Ciò che Hannah Arendt (non) può insegnarci sulla democrazia</i>
15	MAURIZIO BALISTRERI	<i>Hannah Arendt e il valore politico della nascita: difendere l'unicità nell'era della programmazione genetica</i>
20	PIER MARRONE	<i>Arendt Vs. Truth</i>
25	FABIO CIARAMELLI	<i>Hannah Arendt contro lo scaricabarile della responsabilità</i>
30	TOMMASO CICCARONE	<i>Hannah Arendt: Amor Mundi e onnipotenza della banalità</i>
37	EUSEBIO CICCOTTI	<i>Hannah Arendt (2012, Margarethe von Trotta): quando il cinema racconta la filosofia</i>
43	GIUSEPPE IERACI	<i>Sopra il concetto di rivoluzione. Considerazioni ai margini del pensiero di Hannah Arendt</i>
48	ANDREA RACITI	<i>Contro la prassofilia: Arendt e i Greci</i>
54	ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA	<i>Vomitare</i>
57	LETIZIA KONDAREK	<i>Dialogare con sé, dialogare con l'altro: contro la banalità del male</i>
62	PIER GIUSEPPE PUGGIONI	<i>Mob and Capital: Arendt sulla genesi ideologica dell'imperialismo</i>
68	SANTE MALETTA	<i>Hannah Arendt: la natalità come principio costituente</i>
73		<i>Informazioni sulla rivista</i>

HANNA ARENDT

HANNAH ARENDT E L'EREDITÀ DELLA SUA "FILOSOFIA" A CINQUANT'ANNI DALLA MORTE - EDITORIALE



FERDINANDO MENGA

È noto, a chi ha una certa dimestichezza con il pensiero di **Hannah Arendt**, quanto quest'ultima rifuggisse dall'essere definita "filosofa" in senso stretto. E questo chiaramente non in virtù di un sedicente esercizio di modestia intellettuale che l'avrebbe orientata a una forma di reticenza rispetto all'autoattribuirsi un privilegio troppo elevato: quello riservato, insomma, solo alle figure apicali del pensiero. Una ritrosia del genere si radica, invece, nel tenore specifico stesso che questa grande autrice del Novecento ascrive alla propria opera intellettuale – e della cui originalità e dirompenza, com'è altrettanto noto, non ha mai nascosto piena consapevolezza. È un tenore, questo, che, in effetti, se non può essere ricondotto al registro della produzione filosofica è perché al predominante carattere speculativo di quest'ultima ha instancabilmente inteso contrapporsi. Sotto questo profilo il proposito del discorso arendtiano è privo di ambiguità: il suo sforzo teorico, in effetti, è stato costantemente profuso proprio nel senso di una **riabilitazione del primato dell'azione politica** contro la tendenza preponderante nella **tradizione speculativa occidentale**, sempre incline ad anteporre all'organizzazione socio-politica dell'esistente una **struttura metafisica della realtà** dotata di maggiore consistenza fondativa e profondità ontologica.

Una vis polemica del genere spiega perfettamente l'avversione dell'autrice nei confronti di qualsivoglia accostamento della sua impresa a qualcosa come una qualificazione filosofica.

Eppure, non per questo la affranca, a mio avviso, fino in fondo, dalla legittima assegnazione di una tale connotazione. E questo quantomeno per un doppio ordine di motivi. Il primo, se vogliamo, di carattere esterno; l'altro, interno.

Quello esterno potremmo ricondurlo a quanto **Hans-Georg Gadamer** avrebbe definito nei termini di *Wirkungsgeschichtlichkeit*, ovvero capacità di un nucleo discorsivo d'innescare e consolidare una vera e propria **storia degli effetti**. È in tale traiettoria, dunque, che quella di Arendt, nonostante ogni sua avversione al riguardo, non può sottrarsi dall'essere considerata una filosofia a tutti gli effetti. Del resto, a cos'altro potrebbe attribuirsi la qualifica di discorso filosofico se non proprio a un impianto intellettuale che, a conti fatti, si dimostra in grado di aver propiziato una traiettoria di dibattito e di aver fatto da punto di gemmazione per una pluralità di riferimenti disciplinari? E non v'è dubbio alcuno che proprio questo è il caso di Hannah Arendt: a cinquant'anni dalla sua morte, infatti, indelebile si mostra l'impronta del suo pensiero su tutta una serie di discorsi e dibattiti che hanno solcato la storia culturale, sociale e istituzionale contemporanea.

Vi è, inoltre, anche una ragione interna, dicevamo. Ora, se quella esterna si riferisce a quanto Arendt ha provocato col suo discorso, quella interna si confronta, piuttosto, con ciò che lei stessa sostiene esplicitamente della sua opera, ossia il fatto che il suo carattere non-filosofico si realizzerebbe in coerente corrispondenza con l'intento di contrapporsi al primato ontologico-speculativo della tradizione per riabilitarne, invece, la più genuina, quanto rimossa, **matrice politica che intesse l'esistenza umana**. Eppure, a mio avviso, questa opposizione non basta. Poiché, nonostante tutto, la caratura filosofica del progetto arendtiano si radica su un tratto ancor più fondamentale: ovvero l'intenzione di radicalità (ri-)fondativa stessa che esso esprime. Di conseguenza, al pari di tutte le altre grandi imprese teoriche del Novecento, anche quella arendtiana si rivela eminentemente filosofica in ragione del suo essere animata da un chiaro progetto di genuina **risignificazione delle categorie strutturali per la comprensione del reale**. Husserl, ad esempio, esibisce questo intento di rifondazione del discorso filosofico in chiave gnoseologico-epistemologica; Heidegger lo fa in termini di un investimento di stampo espressamente ontologico-esistenziale. E, in modo del tutto equiparabile, anche Arendt fa affiorare una "grandezza" filosofica: quella appunto di una profonda **risemantizzazione del reale in chiave politica**.

È esattamente in tale prospettiva, allora, che il progetto arendtiano, lungi dal manifestare un allontanamento dalla filosofia, ne lascia emergere semmai proprio il significato più autentico: ossia quello di reinvestimento concettuale dell'originario per rimetterne in circolo la struttura intima e le linee di scaturigine da esso prodotte.

Non è pertanto un caso che, essendo precisamente questo il tenore dell'impresa arendtiana, la sua filosofia si è mostrata in grado di provocare una lunga traiettoria di effetti nella cui scia, in modo diretto o indiretto, esplicito o implicito, si sono collocate numerose prospettive filosofiche altre e domini di dibattito generalmente culturale e pubblico-istituzionale.

Sul fronte più esplicitamente filosofico, possiamo riferirci, ad esempio, a tutta quella linea di teorie dell'intersoggettività che hanno contraddistinto un'importante stagione del pensiero

contemporaneo e che molto hanno attinto all'originaria insistenza arendtiana sulla condizione strutturale della **pluralità umana**. Oppure, ci si può riallacciare ai vari discorsi filosofico-istituzionali attuali espressamente dedicati alla dinamica profonda del politico quale elaborazione riconducibile a vario titolo all'intuizione sempre arendtiana di una **costituzione pubblica del mondo** quale spazio segnatamente comunitario, interattivo e conflittuale.

Nella prospettiva dei dibattiti pubblici e istituzionali, non meno rilevante si rivela l'influsso della produzione arendtiana, sempre e di nuovo ripresa e riattualizzata al fine di affrontare le numerose prove che il mondo odierno lascia affiorare: da quelle riguardanti la tenuta e protezione di una **democrazia** effettivamente plurale a quelle concernenti la difesa e tutela della **vulnerabilità** dei soggetti assieme al loro **"diritto di avere il diritto"** di essere pienamente al mondo, per giungere infine all'attualissima sfida che si esplicita nel delineare la possibilità di azioni davvero creative per i singoli e la società nell'alveo di un **dominio tecnologico** che pare ormai in grado di predeterminare e irregimentare sempre più ogni forma espressiva e comportamentale.

A cinquant'anni dalla scomparsa di questa grande intellettuale del Novecento, riprendere e ridiscutere i grandi temi della sua "filosofia" si mostra essere, pertanto, occasione che non smette di rivelarsi assai promettente e feconda.

E PLURIBUS UNUM? CIÒ CHE HANNAH ARENDT (NON) PUÒ INSEGNARCI SULLA DEMOCRAZIA



FERDINANDO MENGA

I.

La riflessione di **Hannah Arendt** attorno alla **comunità politica** rappresenta uno dei tentativi più significativi della filosofia contemporanea di ripensare il senso profondo dell'**azione collettiva**. Per Arendt, come è noto, la comunità politica è innanzitutto "**spazio di apparizione**": un ambito nel quale gli individui si rendono visibili gli uni agli altri – divenendo con ciò quello che sono – attraverso l'azione e la parola. Tale spazio si rende possibile solo in virtù della **pluralità**, che si configura come condizione originaria dell'esperienza umana stessa. Alla luce di una tale condizione strutturale, la comunità non si costituisce dunque sulla base di un'identità o unità sostanziale presupposta, ma si rivela piuttosto quale risultato di un processo storico e inevitabilmente contingente, che prende forma proprio attraverso l'agire comune medesimo.

Come ci ricorda esplicitamente **Claude Lefort**, un impianto concettuale del genere si inserisce a pieno titolo in una più ampia interpretazione della **Modernità**, intesa come epoca inaugurata e dominata dall'esplicito congedo da ogni tipo di fondazione sostanzialistica di marca tanto trascendente quanto immanente. Scoperta e assunzione da cui ne risulta, altresì,

sempre secondo Lefort, il pensiero e **progetto democratico** per eccellenza. E questo dal momento che null'altro se non la dissoluzione stessa delle garanzie prime e ultime di stampo pre-moderno costringono ogni collettività a fare i conti con la necessaria presa di coscienza di un'autofondazione storica e, dunque, autoregolamentazione nel segno dell'inevitabile alterabilità e potenziale inclusività.

Da parte sua, Arendt, sebbene mai abbia prodotto una tematizzazione dedicata alla questione democratica, assume coerentemente tale eredità nella misura in cui, approfondendo ogni sforzo teorico contro i dettami ontologico-metafisici della tradizione, individua proprio nel potere insito nella pluralità al fondo dell'azione compartecipata il principio costituente in grado tanto di creare quanto di mantenere in piedi il mondo collettivo.

In linea con queste indicazioni arendtiane, la comunità democratica può essere compresa, pertanto, come un **intreccio d'autonomia e contingenza**. Le collettività, infatti, da un lato, devono decidere senza poter far riferimento a un principio eteronomo che le costituisca e orienti; devono cioè rivolgersi solo a se stesse, alle proprie risorse e capacità di auto-organizzazione, per potersi produrre e regolamentare. L'autonomia, in tal senso, non è un semplice ideale, ma una necessità strutturale che – come direbbe **Cornelius Castoriadis** – diviene esplicita e riflessa nella democrazia. Democrazia, dunque, al fondo, vuol dire raggiungimento di un'autoconsapevolezza collettiva tale per cui l'agire comune, sapendosi espressamente come tale, sa anche di dar forma e alimentare se stesso come origine e destino di un mondo politico. Nondimeno, però, dall'altro lato, tale darsi la legge da sé da parte della comunità, proprio alla luce del profondo radicamento storico in un'autofondazione, non può manifestarsi come assoluto e definitivo, ma deve esibire necessariamente il tratto della contingenza, ossia della limitatezza e alterabilità.

II

Per comprendere in termini ancor più approfonditi il modo in cui la visione arendtiana della pluralità influenza in senso radicale il pensiero democratico, occorre soffermarsi con maggior dettaglio sul carattere specifico di essa. In particolar modo, è nel capitolo di *Vita attiva* dedicato all'azione che Arendt si dedica alla questione. Descrive la pluralità come strutturalmente costituita dal co-agire di due tratti: quello dell'**uguaglianza** e della **distinzione** tra gli individui. Si tratta di due elementi inscindibili. Senza uguaglianza non vi sarebbe possibilità alcuna per uno spazio comune, poiché neppure potremmo intenderci se non fosse presente una tale condizione. In assenza di distinzione, invece, non vi sarebbe nessuna ragione per agire, dacché, in un regime del genere, in cui tutti fossimo identici, ruoteremmo attorno a un'identità prestabilita e ci si comprenderebbe a vicenda quasi per telepatia. Alla luce di questa strutturazione della pluralità, quindi, l'essere uguali garantisce la possibilità di un mondo condiviso, accessibile a tutti in modo paritario. L'essere distinti esprime, viceversa, l'irriducibilità delle singolarità e delle divergenze. Carattere, quest'ultimo che, sempre secondo Arendt, a sua volta, deriva precisamente dalla condizione primordiale della **natalità**, ovvero dal fatto che ogni individuo, proprio in virtù del suo essere unico grazie al suo esser-venuto-al-mondo in modo inedito e irripetibile, incarna in sé la possibilità di essere portatore di novità e originale contributore in seno alla collettività. In ultima analisi, è esattamente

questa irriducibile differenza che ogni singolo detiene in sé a generare l'impulso all'azione e a tenere perennemente accesa la dinamicità del meccanismo politico. Detto in termini ancor più semplici, l'idea della distinzione nel segno della natalità implica né più né meno che il fatto dell'incidenza di alterità sempre differenti e imprevedibili all'intero dello spazio politico, con l'inevitabile bisogno che quest'ultimo sia contrassegnato quale arena di inesauribili confronti, dibattiti e prese di posizione.

Da questa analisi ne consegue in generale che la comunità politica, arendtianamente connotata, non può essere mai intesa come unità compatta, ma è tessitura dinamica di differenze che si incontrano, si attraversano, si contrappongono e si ricompongono continuamente. Lo spazio collettivo, con ciò, non è mai chiuso; è un luogo di apparizione e rivelazione, dove gli individui mostrano chi sono e si mettono reciprocamente in gioco, tanto chiedendo il riconoscimento altrui, quanto anche sfidandone le certezze.

In linea con questa descrizione, il modo in cui la pluralità incide in senso assai fecondo sul pensiero della democrazia appare in tutta la sua chiarezza e portata. Una democrazia intesa sotto il segno della pluralità, in effetti, non solo e non tanto si mostra tale alla luce dell'autonomia sovrana sulla quale la collettività afferma di fondarsi. Piuttosto, si rivela ancor più radicata nel suo tratto strutturale quanto più essa si fa riverbero dell'inesinguibile tratto dell'interazione collettiva che la connota. Interattività che, dunque, proprio perché gioco dell'uguaglianza e della distinzione, detiene quale vocazione politica un **obiettivo di fondo: dare espressione alle conflittualità** e, al contempo, **ricusare ogni aspirazione o seduzione all'identità**; scacciare fantasmi d'unitarietà; combattere tutte le promesse di sospetta armonia.

Insistere su questa piega del pensiero arendtiano è oltremodo opportuno per il portato più che mai attuale che essa detiene, una volta che la si fa reagire con il quadro che ci presentano le **democrazie contemporanee**; quadro generalmente connotato proprio per l'erosione di tale carattere dinamico e plurale. Gli spazi politici odierni, in effetti, sembrano ostinatamente impigliati in un'**inerzia senza scampo**. Sono dominati da inazione, da una disperata e disperante penuria d'iniziativa foriera di futuro. Si rivelano compagini dominate, altresì, da spirito di chiusura, da pulsioni immunitarie e securitarie, nonché da **impeti populistici** che promettono, quasi per un gioco compensativo, lo spettro di una vagheggiata unitarietà, identità e compattezza. Tutte queste sono (r)assicurazioni che, in fondo, proiettano la culminazione del progetto politico in una sola e unica forma: quella dell'esonero e dello sgravio della cittadinanza, più che della dinamicità e dell'intraprendenza comunitarie. Per di più, proprio in prospettiva arendtiana, queste forme, traducendosi esattamente nel tentativo di riduzione della pluralità politica in unit(arietà), lasciano affiorare, altresì, il sempre incombente e pericoloso contro-movimento di un'aspirazione a sottomettere lo spazio collettivo a **progetti totalizzanti/totalitari**.

A partire da questa cornice, allora, l'antidoto arendtiano – semmai così lo possiamo definire – sta esattamente nel promuovere e difendere l'articolazione genuina stessa del potere(-in-)comune che si realizza nella pluralità: ossia, un agire-insieme teso proprio a mantenere salda la "comunitarietà" della sua connotazione costitutiva. È solo un potere del genere a mostrarsi forza collettiva in grado di creare e sostenere – nonché trasfigurare

all'occorrenza – la comunità e il mondo nel quale soggiorna. Come asserirebbe la stessa Arendt al riguardo: un tale potere esiste solo nella cooperazione e scompare non appena la pluralità si disgrega.

III

Ma la domanda che, a questo punto, si pone è la seguente: come attuare strategie effettive di protezione collettiva del potere e di resistenza alla disgregazione? Ecco, forse, proprio su questo punto, una forma di divergenza rispetto alla proposta arendtiana vorrei individuarla. Arendt, infatti, precisamente in linea con il suo intento di affermazione e difesa dell'agire comune in quanto comune, investe su una prospettiva, a mio avviso, piuttosto controversa: quella di dare realizzazione a un potere davvero partecipato mediante un regime che molto si approssima all'espressione della **democrazia diretta**. Una forma, questa, che, proprio per difendere la massima coesione e partecipazione collettiva, si rivela, in ogni caso, strutturalmente allergica a ogni contaminazione di elementi di **mediazione del potere**. È chiara – e anche condivisibile – qui l'intenzione sottesa all'opzione arendtiana: tanto più si riesce a difendere l'agire collettivo, quanto più se ne contrasta lo scivolamento in forme d'intermediazione rappresentativa, tali da sottrarre l'esercizio del potere stesso all'effettiva partecipazione della comunità.

Senonché, a mio modo di vedere, proprio a questo livello, ci sarebbe più di qualche dubbio da esprimere, giacché la questione potrebbe ben essere ribaltata. Permanendo, infatti, sempre entro il dettato teorico arendtiano e ottemperando alla sua stessa esigenza di un'azione autenticamente politica solo se inseritrice di novità nel mondo, il modello politico che ne consegue pare poter assumere tratti diametralmente opposti a quello di un agire democratico immediato e diffuso. Detto altrimenti, se la novità, a cui tanto ci richiama Arendt, può provenire unicamente dalla capacità dei singoli di proporre qualcosa d'inedito nello spazio collettivo, allora, forse, il modello di *agency* qui in gioco, più che essere la forma di un immediato – e, a tratti, pericoloso, perché unitario – “agire-in-concerto” (indicazione a cui Arendt si rifà più e più volte nei suoi scritti), è piuttosto quello che radica la spinta all'innovazione nel necessario passaggio per una **prestazione rappresentativa**. Rappresentare politicamente, in effetti, altro non implica, in ultima analisi, che l'esercizio di una concreta presa-di-parola da parte di individui o gruppi capaci d'incidere e dare slancio alla vita comune.

Da una considerazione del genere, ne consegue altresì che la valutazione sulla crisi democratica attuale non solo e non tanto deve essere piegata nel senso di una **crisi della partecipazione**, ma anche e, forse, ancor di più nel senso di una **crisi della rappresentanza**, ovvero irreperibilità di imprese di mediazione autenticamente all'altezza di offrire progetti e narrazioni in grado di affrontare le sfide del nostro tempo e traghettare la collettività verso nuove prospettive di abitabilità comune.

Certamente, non si vuole negare, con questo, tutta la problematicità e i rischi che la rappresentanza detiene: insomma, come Arendt correttamente evoca in *Sulla rivoluzione*, la pressoché endemica tendenza di quest'ultima a degenerare in un “governo, privilegio dei pochi”. Tuttavia, se questo è vero, altrettanto vero è che la rappresentanza si rivela comunque

indispensabile alla costituzione stessa dei discorsi politici per la comunità. Su di essa resta necessario, pertanto, investire e non la si può semplicemente disattivare, obbedendo alla seduzione di alternative tanto impraticabili, quanto indesiderabili. Sì, perché, come asseriva lucidamente e schiettamente il grande sociologo francese **Pierre Bourdieu**, alle cui parole affidiamo la conclusione di questa riflessione, la rappresentanza è investita da un assai peculiare e produttivo paradosso; paradosso secondo cui “si deve sempre rischiare l’alienazione politica per poter sfuggire all’alienazione politica”.

HANNAH ARENDT E IL VALORE POLITICO DELLA NASCITA: DIFENDERE L'UNICITÀ NELL'ERA DELLA PROGRAMMAZIONE GENETICA



MAURIZIO BALISTRERI

Per Arendt, la **natalità** non è soltanto un fatto biologico, ma la categoria filosofica decisiva per comprendere l'umano: ognuno di noi entra nel mondo come un inizio radicale, come la possibilità di spezzare la continuità del già dato e di aprire scenari imprevedibili. La nascita è il luogo in cui l'essere umano manifesta, nella forma più elementare e pura, la sua capacità di inaugurare qualcosa che prima non c'era. È l'epifania della libertà come potenza di iniziare. Ed è proprio qui che si inserisce la critica femminista: mentre la filosofia occidentale ha celebrato l'idea di inizio come cifra dell'umano, ha sorprendentemente **taciuto sull'esperienza concreta che rende possibile ogni inizio**, cioè la gravidanza e il parto. L'evento che Arendt eleva a segno assoluto dell'umano è stato trattato, nei discorsi filosofici e bioetici, come un semplice sfondo naturale, un processo quasi automatico privo di spessore etico, politico e simbolico.

Questo silenzio non è casuale - riflettono molte filosofe - ma espressione di una cultura che guarda alla **morte** come spazio privilegiato di scelta, libertà e significato, mentre considera

la **nascita** come un ambito naturale, privo di agency e quindi di umanità. **Come osserva Virginia Held, la nostra tradizione ha costruito la morte come il luogo in cui l'essere umano può decidere, sacrificarsi, impegnarsi per valori, promettere, difendere il futuro.** Morire può essere un atto di libertà e addirittura di grandezza. “Possiamo superare – scrive la Held – le nostre paure e morire coraggiosamente. Possiamo morire per cause nobili e morire coraggiosamente. Possiamo morire per lealtà, per dovere, per una promessa. Possiamo morire per un futuro migliore, per noi stessi, per i nostri figli, per il genere umano. Possiamo morire per dar vita a una nazione, oppure alla democrazia, o per porre fine alla tirannia e alla guerra. Possiamo morire per Dio, per la civiltà, per la giustizia, per la libertà. Gli animali non umani non possono morire per alcuna di queste cose; il fatto che gli esseri umani possano è una parte importante e forse essenziale di ciò che significa esseri umani” (*Etica femminista*, p. 126).

Al contrario, la nascita è stata quasi sempre rappresentata come un processo naturale, biologico, in cui le donne appaiono “vicine alla natura” e dunque meno libere, meno agenti, meno umane. Il parto, la gravidanza e la cura che ne deriva sono stati interpretati come funzioni naturali, non come azioni dotate di senso morale o politico. Da qui l'idea – profondamente radicata – che la riproduzione appartenga all'ordine della necessità e non a quello della libertà. “La nascita – scrive ancora Held – viene descritta come un processo naturale, biologico. Il fatto di dare alla luce un bambino renderebbe le donne, dicono, ‘essenzialmente’ vicine alla natura, simili ad altri mammiferi in questo processo cruciale della loro vita. Le cure materne prestate da una madre umana sono viste come una sorta di estensione dell'evento ‘naturale’, biologico del parto. Si pensa che le donne si impegnino nell'attività di accudire il bambino perché gli hanno dato la vita e che la cura materna dovrebbe essere inserita nell'ambito di “naturale” (pp. 126-127). Nella nascita, cioè, non si mostrerebbe la nostra capacità di sollevarci sulla natura, piuttosto la nostra dipendenza da una natura ed animalità che minaccia la nostra umanità.

Se, però, come insegna Arendt, la natalità è davvero la cifra dell'umano, allora **la nascita non può essere ridotta a un fatto naturale mentre la morte viene elevata a evento umano per eccellenza. Il “mettere al mondo” è esso stesso un atto umano, carico di significati, scelte, responsabilità, vulnerabilità e relazioni.**

Capire questo significa riconoscere che **non esiste inizio senza chi rende possibile l'inizio**, e che l'esperienza della gravidanza e del parto deve entrare a pieno titolo nello spazio della filosofia e della riflessione bioetica. Dobbiamo, cioè, restituire alla nascita – e ai corpi e alle voci di chi partorisce – lo stesso statuto di umanità, libertà e significato che abbiamo sempre attribuito alla morte.

Proprio su questo insistono alcune filosofe femministe. Dietro una gravidanza non c'è un impulso cieco, ma la decisione consapevole di una donna che fa una scelta. Per questa ragione, la nascita non è paragonabile all'evento naturale degli animali: è un gesto motivato, intenzionale, carico di senso. E le motivazioni di questa scelta – e la libertà implicita in essa – dovrebbero essere parte integrante della nostra idea di umanità almeno quanto lo sono la morte e il progetto di una vita buona.

Queste stesse filosofe, inoltre, ci invitano a riconoscere che anche il parto e la gravidanza – spesso trattati come eventi puramente naturali – contengono **spazi reali di scelta e di libertà**. È vero, come ricorda Caterina Botti, che molte pratiche mediche tendono a marginalizzare la donna, trasformando il parto in un processo incentrato sui medici o sul neonato. Tuttavia, proprio in risposta a questa riduzione, **sempre più donne rivendicano il diritto di essere protagoniste del proprio parto**, di decidere e di essere riconosciute come soggetti attivi di questo evento, oltre che “capaci di gestire la responsabilità connesse alla scelta di mettere al mondo, modificando la rappresentazione del parto” (*Madri cattive*, p. 142). Anche il parto, in altri termini – che si presenta tradizionalmente una situazione, per sua natura, sottratta a qualsiasi possibilità di scelta – può essere umanizzato, facendo emergere e mostrando quegli spazi di libertà che l'attraversano.

C'è però un altro aspetto su cui vorrei soffermarmi dell'analisi arendtiana sulla nascita. Se **la nascita è per Arendt l'atto politico per eccellenza perché inaugura un soggetto irriducibilmente altro** – un essere che, arrivando, cambia il mondo semplicemente con la sua presenza non prevista – le nuove tecnologie riproduttive rischiano di appiattire tale alterità, riducendo la portata dell'imprevisto. L'ingresso del nuovo verrebbe così mediato da un progetto già scritto, che non lascia molto spazio a ciò che Arendt considerava l'essenza dell'umano: la capacità di cominciare qualcosa che nessuno aveva immaginato. Là dove, cioè, Arendt vede nella nascita l'ingresso di qualcosa di radicalmente nuovo e non programmabile, la medicina riproduttiva contemporanea tende invece a trasformare il nascere in un evento calcolabile. Si passa dalla “natalità” come fioritura dell'inedito alla “natalità” come processo da ottimizzare, anticipare e, in prospettiva, progettare. Ed è precisamente in questa direzione che interviene Habermas. Le sue critiche al tentativo di predeterminare le caratteristiche del nascituro potrebbe alterare il rapporto simmetrico tra le generazioni: il figlio non arriverebbe più come autore della propria vita, ma come il risultato – almeno in parte – di un progetto altrui. Questo crea, afferma Habermas, una dipendenza irreversibile: **chi nasce si troverebbe in una condizione simile a quello dello schiavo, in quanto non potrebbe né contestare né rivedere le scelte dei suoi genitori che hanno inciso sulla sua costituzione genetica**. La relazione originaria diventa così una forma di paternalismo inscritto nel corpo stesso, sottraendo al nuovo venuto quel margine di spontaneità e auto-comprensione che permette a ciascuno di vedersi come membro eguale della comunità morale.

Le preoccupazioni di Habermas sul rischio di un’“eugenetica liberale” appaiono oggi ancora più fondate alla luce degli sviluppi più recenti. Negli ultimi anni, la medicina riproduttiva si è spostata progressivamente oltre la diagnosi delle patologie monogeniche, concentrandosi sulla possibilità di selezionare gli embrioni sulla base di predizioni relative a tratti poligenici – includendo, almeno in prospettiva, anche caratteristiche cognitive o fisiche considerate desiderabili. Il primo caso documentato di selezione embrionale basata su tratti poligenici risale al 2020 e si è avvalso dei test forniti da Genomic Prediction, una delle prime aziende a offrire questo tipo di servizi. Da allora, realtà come Orchid Biosciences hanno ampliato l'offerta di screening genetici capaci di combinare migliaia di varianti per calcolare

punteggi di rischio poligenico associati a malattie cardiache, diabete, schizofrenia o livelli di capacità cognitiva (The Guardian, 18 ottobre 2024).

Nel frattempo, comunque, i sistemi predittivi per tratti poligenici stanno iniziando a includere anche caratteristiche prive di un immediato rilievo medico. Alcune startup, come Heliospect Genomics, offrono pacchetti da 50.000 dollari rivolti a chi desidera valutare la predisposizione genetica dei propri embrioni per tratti come il quoziente intellettivo (The Guardian, 18 ottobre 2024). Servizi analoghi sono proposti da Nucleus Genomics, che ha lanciato una piattaforma software in grado non solo di effettuare uno screening su oltre 900 malattie – tra cui Alzheimer, diabete di tipo 2, patologie cardiache e diverse forme tumorali – ma anche di indicare quali embrioni presenterebbero, secondo le loro stime, una maggiore “intelligenza” (New York Post, 6 giugno 2025). **Oltre a ciò, i genitori possono ricevere informazioni su predisposizioni genetiche riguardanti altezza, calvizie, colore degli occhi e dei capelli, e indice di massa corporea** (New York Times, 7 agosto 2025; The Washington Post, 16 luglio 2025).

È importante ricordare che questi sistemi operano su basi puramente probabilistiche: un punteggio elevato non significa che l'embrione svilupperà necessariamente la malattia o il tratto in questione. Tuttavia, se tali strumenti entrano nei processi decisionali riproduttivi, essi rischiano di trasformare la nascita in un evento sempre meno aperto all'imprevisto e sempre più modellato da criteri di previsione e selezione. È proprio questa riduzione dell'imprevedibilità del nascere – e quindi della possibilità, per il nuovo individuo, di concepirsi come autore della propria vita – che sembra stravolgere lo scenario delineato da Arendt e costituisce il cuore delle preoccupazioni habermasiane.

Inoltre, la recente notizia pubblicata dal *Wall Street Journal* (Genetically Engineered Babies Are Banned. Tech Titans Are Trying to Make One Anyway, 8 novembre 2025) riguardo all'intenzione di alcune start-up statunitensi (tra cui Preventive) di aggirare – o addirittura forzare – il bando sul genome editing germinale, con l'obiettivo dichiarato di far nascere i ‘primi’ bambini geneticamente modificati, sembra innalzare ulteriormente il livello di allarme attorno alla medicina riproduttiva contemporanea. Secondo quanto riportato, **queste società biotech – finanziate tra l'altro da imprenditori della Silicon Valley – starebbero valutando di spostare le proprie attività in Paesi con regolamentazioni più permissive, oppure di operare in zone grigie normative, per sperimentare tecniche di editing della linea germinale** che negli Stati Uniti restano formalmente proibite sia per ragioni scientifiche sia per ragioni etiche.

L'aspetto più controverso non riguarda solo la possibilità di correggere mutazioni che causano malattie gravi – un obiettivo già discusso da anni – ma soprattutto l'ipotesi di utilizzare CRISPR e tecnologie affini per introdurre modifiche orientate al *potenziamento* dei futuri nati. Si parla, ad esempio, di resistenza a malattie comuni, aumento della massa muscolare, maggiore longevità o miglioramento delle capacità cognitive. In altre parole, non semplicemente prevenzione, ma *ottimizzazione genetica* (quello che un tempo si chiamava eugenetica).

La questione decisiva, a questo punto, è capire se interventi di selezione o modifica genetica possano compromettere – o almeno mettere sotto pressione – quel valore politico della nascita che Arendt attribuisce alla *natalità*. Da un lato, è ragionevole riconoscere che la libertà e l'autonomia di una persona non possono essere ridotte al suo genoma: **nessuno è semplicemente il prodotto dei propri geni, e la biografia umana eccede sempre la sua base biologica**. Tuttavia, resta il problema più ampio del tipo di società che potremmo contribuire a modellare. Anche se singole modifiche non annullano l'autonomia del futuro individuo, la generalizzazione di pratiche di selezione dei tratti rischia di condurre verso società progressivamente più uniformi, non solo dal punto di vista genetico ma anche valoriale. Perché scegliere un certo tipo di figlio significa già immaginare – e privilegiare – un certo tipo di essere umano e, quindi, un certo tipo di mondo.

In questo scenario, ciò che Arendt considerava il nucleo politico della nascita (l'irruzione di un essere imprevedibile, irriducibile e capace di inaugurare il nuovo) potrebbe attenuarsi. La natalità rischierebbe così di trasformarsi da evento aperto all'imprevisto a processo regolato dalle aspettative dei genitori, degli algoritmi e delle norme sociali che orientano quali tratti siano desiderabili. **Conservare il valore arendtiano della natalità significa allora difendere non solo i diritti dei nascituri, ma lo spazio dell'imprevisto, della diversità e della discontinuità che rende possibile una società autenticamente umana e aperta al nuovo.**

ARENDT VS. TRUTH



PIER MARRONE

Cosa c'entra la verità con la politica, ammesso c'entri qualcosa? Non è semplice dare una risposta a questa domanda così diretta e forse così ingenua. Il cinismo da sempre diffuso nei governati non è diverso oggi da quanto è con ogni probabilità stato in ogni società con una certa complessità. I politici pensano solo a sé stessi, tutti i politici rubano, che i politici vadano a lavorare. Qualunquismo e populismo non sono invenzioni della contemporaneità. Queste invettive sciocche e pervicaci hanno lo scopo di far sembrare migliori coloro che le pronunciano, mentre molto spesso proprio coloro dalle cui bocche escono sono tra i primi a genuflettersi davanti a chi detiene il potere, sempre in cerca di qualche piccolo privilegio, di qualche misero favore che aggiusti, anche di pochissimo, le loro banali vite e che, nello stesso tempo, dia l'impressione di renderle meno banali in virtù di una prossimità, magari siderale, all'esercizio del potere, per lo più intravisto solo da lontano e proprio per questo tenuto, in definitiva, in grande considerazione.

Entrando maggiormente nel dettaglio, possiamo, credo, concordare che in sistemi autoritari, dittatoriali, totalitari, autocratici il nesso tra potere e verità si sia dissolto, anzi: che intenzionalmente sia stato distrutto. Gli stati di questo genere non hanno nessun interesse a legare le decisioni politiche alla verità dei fatti, ma hanno tutto l'interesse a costruire una verità che indossi i panni dell'ideologia del potere, ossia che non sia affatto indipendente dall'interlocutore che la pronuncia. Una menzogna sufficientemente ripetuta alla fine veste i fatti di una indiscussa verità; un'insinuazione sufficientemente diffusa è in grado di smentire le verità fattuali più solide. Esistono i no-vax, i terrapiattisti, i negazionisti delle camere a gas, e mille altre follie che fanno capo al nostro strumento più potente: l'immaginazione. In effetti, questo è anche il nostro strumento più perverso. Le perversioni sono patologie dell'immaginazione che non solo si è allontanata dalla realtà, come è probabilmente bene che venga fatto da un'immaginazione che sperimenta scenari per l'azione, ma che vuole costruire la realtà a propria immagine (è proprio il caso di dire). La realtà ha, però, la

sgradevole tendenza a piombarci addosso e a prendersi numerose rivincite, anche se queste magari devono attendere secoli per mostrarsi nella loro evidenza e noi, almeno finora, non abbiamo tutto questo tempo né nemmeno tutta questa pazienza.

E dunque intanto che cosa facciamo e che cosa dovremmo pensare della politica? Forse prima di pensarne qualcosa, dovremmo essere capaci di cominciare a distinguere. Dovremmo essere capaci di dire quanto magari non sempre siamo in grado di pensare, ossia che non tutti i sistemi politici stanno sullo stesso piano e quindi non tutti i politici si collocano nella medesima dimensione. Ci devono essere delle differenze significative e sostanziali tra una democrazia e un'autocrazia, poiché non può, non deve essere indifferente che nella prima posso addirittura manifestare a favore dell'autocrazia, mentre nell'autocrazia non mi è permesso manifestare a favore di un cambio democratico. Non può non significare nulla che nella prima posso leggere quello che voglio, dire quello che voglio, scrivere quello che voglio, mentre nella seconda tutte queste azioni sono soggette a serie limitazioni per non compromettere l'esercizio di un potere sempre pronto, per la sua medesima struttura, all'esercizio arbitrario.

Ma della verità che cosa ne rimane, una volta che abbiamo rimarcato queste differenze? La preferenza per le società democratiche è solo una questione di gusto? Non è semplice dire perché dovremmo preferire la democrazia a altri sistemi di governo. Una delle giustificazioni standard è che in una democrazia il mio voto conta e contano le mie preferenze. L'argomento è debole, perché se fosse vero che il tuo voto, proprio il tuo e non quello di qualcun altro, conta, alle elezioni, ci si dovrebbe accorgere se tu non ti presenti alle urne. È davvero così? Naturalmente, il tuo voto non conta nulla, se non in situazioni dicotomiche dove è proprio il tuo voto l'unico a poter fare la differenza. Sono situazioni rarissime. In altre situazioni non conta quasi nulla, ma non è privo di costi per te. Andare a votare, infatti, rappresenta un costo che può non essere indifferente. Devi uscire di casa con qualsiasi tempo atmosferico, prendere la macchina, trovare posteggio, fare delle file. Potresti fare un incidente mortale nel tragitto o uno nel quale rischieresti di rimanere paralizzato. Tutte cose molto improbabili, d'accordo, ma che sono comunque maggiormente probabili del fatto che il tuo voto – sì: il tuo voto, proprio il tuo e non quello di qualcun altro – conti qualcosa. Quindi, se hai una preferenza per i sistemi democratici non può ragionevolmente essere questa. Deve trattarsi di qualcos'altro. Deve essere qualcosa che a che vedere con la capacità dei sistemi deliberativi democratici di prendere le decisioni giuste in un numero ragionevolmente superiore rispetto a altri sistemi deliberativi. Perché, scusate, se un dispotismo illuminato fosse capace di prendere decisioni giuste molte volte, per quale motivo non dovremmo preferirlo?

La democrazia è davvero in grado di prendere le decisioni giuste, almeno qualche volta in più rispetto a altri sistemi? Al processo di decisione democratica sono state rivolte numerose critiche nel corso della storia e nel corso della storia della filosofia. La prima, a nostra conoscenza (ma forse un prodromo esiste già in Eraclito) è quella rivolta da Socrate. La struttura di un ragionamento fatto al modo di Socrate, che può essere considerato il padre

della critica epistocratica (quella concezione secondo la quale dovrebbero governare gli esperti, ossia coloro che sanno), potrebbe essere il seguente:

(1) se hai bisogno di occuparti del bene di qualcosa di specifico, dovresti andare da qualcuno che ha le corrette conoscenze vere giustificate relativamente a quell'oggetto ed è considerato un esperto nel campo di cui fa parte quell'oggetto;

(2) tuttavia, quando si tratta del bene dello Stato, la democrazia ci dice che possiamo andare da chiunque, perché non esistono esperti maggiormente qualificati di altri;

(3) ma così come esiste il bene di un determinato oggetto, di una determinata situazione, di un determinato gruppo di persone, allo stesso modo esiste ciò che è il bene per lo Stato;

(4) pertanto, per sapere qual è il bene dello Stato, è necessario identificare chi sono le persone competenti che hanno le conoscenze adatte relativamente a questo particolare oggetto;

(5) la democrazia è incapace di identificare queste persone competenti e facendo affidamento su chiunque è quindi il governo degli incompetenti.

Socrate non era un democratico e quando nell'*Apologia di Socrate* di Platone lui, paragonandosi a un tafano fastidioso, fa notare ai magistrati che lo stanno giudicando che la città dovrebbe essergli grata perché ha contribuito a renderla migliore, allora si capisce già come sarebbe andata a finire. Questa critica epistocratica di Socrate non è un argomento per niente facile da smontare.

Hannah Arendt non si è mostrata molto propensa a confutarlo, sebbene la sua inclinazione verso i sistemi democratici sia indubbia. Anzi: ha cercato di fatto di ritorcere l'argomento epistocratico contro sé stesso. Per Arendt, infatti, la verità non può non assumere un carattere dispotico, se osservata dal punto di vista della vita politica, poiché annulla tre elementi essenziali alla vita democratica: le dispute, i disaccordi, le deliberazioni. L'appello alla verità ha come intento di chiudere la discussione, mentre la discussione è precisamente ciò che caratterizza quei tre elementi. Se la politica è l'arena della contesa, l'appello alla verità intende indicare un territorio che è al di là di ogni possibile contesa. Questo fa concludere a Arendt che verità filosofiche che riguardino ad esempio l'eguaglianza o la giustizia distributiva non possono aver corso in democrazia, la quale rimane il luogo della persuasione e della dissuasione. L'idea di Arendt è che l'appello alla verità in politica è quanto lei chiama un *political-stopper*, ossia serve per interrompere la discussione, non per proseguirla.

Ci sarebbe da chiedersi per quale motivo mai sarebbe sempre un bene proseguire la discussione. Forse ci sono discussioni sulle quali è possibile giungere a una conclusione, ad esempio possiamo discutere se le differenze razziali producono differenze cognitive e/o differenze nelle capacità di partecipare alla vita democratica, ma una volta che sia stato reso chiaro che le presunte differenze razziali non hanno nessun significato scientifico quanto alle capacità cognitive e alla capacità di partecipazione politica alla vita democratica, allora proseguire la discussione per il gusto di proseguirla, pare non avere molto senso. Arendt distingueva tra due grandi insiemi di asserzioni vere. Le verità fattuali e le verità teoriche. Le prime sarebbero proprietà degli enunciati empirici, quelli che riguardano cose che

occorrono nel mondo, le seconde sarebbero proprietà degli enunciati della logica, della matematica, della morale (forse). Le prime dipendono dalle condizioni del mondo (che il muro di fronte a me sia bianco, dipende dal fatto che effettivamente in questo momento sia bianco), le seconde sono asserzioni la cui verità non dipende dalle condizioni del mondo (il teorema di Pitagora, il rapporto tra diametro e circonferenza in un cerchio non dipendono dalle condizioni del mondo e non dipendono nemmeno dal fatto che qualcuno abbia mai pensato al teorema di Pitagora o alla relazione tra diametro e circonferenza in un cerchio).

I regimi autoritari e totalitari sarebbero caratterizzati da una tendenza alla negazione delle verità fattuali. Tuttavia, anche l'appello alla verità è una causa di sofferenza per i regimi democratici perché appellarsi a verità fattuali o a verità razionali rappresenta una volontà di chiudere la discussione, mentre la democrazia è appunto il regno della discussione e della persuasione. I regimi autoritari hanno la notoria tendenza a negare o a occultare verità fattuali. Tuttavia, anche le democrazie possono affrontare crisi di legittimità se si appellano a verità razionali. Anche in questo caso, forse più in questo caso che in quello delle verità fattuali, l'idea è di chiudere la discussione. Ma discussione, contesa, dissenso sono precisamente ciò che caratterizza l'arena democratica.

Che il campo politico abbia delle caratteristiche agonistiche mi trova d'accordo. In fondo, la politica è la guerra combattuta con le armi della dialettica e non con le armi da fuoco. Anzi: è combattuta con le armi della dialettica per evitare di usare le armi da fuoco o altre più letali. Il problema è che non è affatto detto che giungere a delle verità serva a chiudere il dibattito o abbia come effetto secondario la chiusura del dibattito. Questo per due motivi:

a) molte verità non sono affatto autoevidenti e, ad ogni modo, è sufficiente che qualcuno dica che una verità non è autoevidente, affinché non lo sia;

b) ci possono essere verità che valgono in linea generale e che sono autoevidenti in linea generale, ma le quali, anche quando generano un vasto consenso, non è affatto detto che con ciò stesso la discussione sia destinata a chiudersi.

Io penso che esista almeno nei regimi democratici una larga convergenza su alcuni principi sui quali, a parole, tutti i regimi sono d'accordo:

(1) che un sistema di istruzione pubblico di qualità accessibile a tutti i meritevoli, indipendentemente dal loro reddito, rappresenti una risorsa da promuovere e conservare;

(2) che un sistema sanitario pubblico vada incontro a quello che è ritenuto un generale diritto alla salute e abbia importanti effetti sulla stabilità sociale;

(3) che un sistema fiscale equo dovrebbe comportare una ragionevole imposta progressiva sul reddito;

(4) che lo Stato dovrebbe garantire la possibilità di spostarsi sul territorio nazionale attraverso un sistema di trasporti pubblici o di trasporti accessibili a prezzi ragionevoli;

(5) che tutti dovrebbero avere accesso a sistemi igienici e all'acqua potabile;

(6) che a ognuno dovrebbe essere garantita un'abitazione dignitosa.

Forse solo il punto (3) è oggetto di una seria controversia, poiché ci sono coloro che ritengono che, ad esempio, un sistema di prelievo fiscale basato sulla *flat tax*, sia più efficiente.

Tuttavia, la tassazione progressiva sul reddito è accolta come maggiormente equa dalla maggioranza dei cittadini perché corrisponde a un'intuizione morale piuttosto potente, ossia che **chi ha di più deve dare di più**. Ma anche che volessimo lasciare da parte questo punto, sugli altri cinque è difficile negare che ci sia un consenso molto vasto derivato dalla ragionevolezza veritativa dei principi generali che vi vengono espressi. Questo consenso sulla ragionevolezza e verità di questi principi ha qualche probabilità di chiudere la discussione democratica? Ovviamente no, proprio perché si tratta di principi generali, che non sono nemmeno delle verità empiriche, e la cui ragionevolezza è raggiunta attraverso un esteso uso dell'immaginazione applicata alla moralità.

Tuttavia, questa non è l'unica conseguenza che è possibile trarre da una contestazione della tesi di Arendt che la verità è nemica della democrazia, poiché la democrazia è il regno della contesa, del disaccordo, della disputa e della persuasione attraverso la dialettica e la retorica. Un'altra e di non minore portata riguarda la preferenza che noi dovremmo avere per un sistema politico a differenza di altri. Se noi siamo in una posizione relativamente disinteressata e/o di distanza dal potere (ovvero se non facciamo parte dell'élite che comanda) dovremmo preferire il sistema politico che ha maggiori probabilità di generare decisioni giuste, ovvero aderenti alla maggioranza dei principi che ho elencato. Questo sistema politico si identifica con le democrazie liberal-democratiche? Non l'ho ancora detto, ma se la risposta è positiva, allora qui si troverebbe una ragione per respingere la posizione di Arendt che ritiene l'appello alla verità incompatibile e, addirittura, potenzialmente pericoloso per la democrazia.

HANNAH ARENDT CONTRO LO SCARICABARILE DELLE RESPONSABILITÀ



FABIO CIARAMELLI

Ci sono svariate ragioni che rendono ancora attuale il pensiero di Hannah Arendt - e, più in generale, ciò che si suol definire la sua “prestazione scientifica” - a cinquant’anni dalla morte, che la colse più o meno improvvisamente a sessantanove anni, impendendole di terminare *La vita della mente*. Il progetto di questo libro prevedeva, dopo l’analisi del *pensare* e del *volere*, una terza sezione dedicata al *giudicare*. Come si sa, di questa terza parte l’autrice riuscì a scrivere solo la prima pagina, col celebre esergo in latino “*victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*” (la causa vittoriosa piacque agli dei, ma quella sconfitta piacque a Catone). E tuttavia, pur non avendo potuto trattare del giudizio - cioè dell’umana capacità di giudicare - in maniera dettagliata, tanto da farne un’intera sezione della sua ultima opera (pubblicata postuma), Hannah Arendt ci ha lasciato, nei suoi scritti precedenti, un insieme coerente di riflessioni illuminanti al riguardo, la cui discussione consente di lumeggiare qualcuna delle ragioni in forza delle quali, a mio avviso, il suo insegnamento è ancora attuale.

Diciamo subito che, nell’ottica arendtiana, la problematica coinvolta dalla facoltà di giudicare riguarda le azioni umane: riguarda, a rigore, la specificità di queste ultime che la stessa Arendt ha insegnato a intendere come capacità d’essere origine, cioè di dar inizio a qualcosa di nuovo di propria iniziativa. Questo modo di concepire l’agire - e soprattutto l’irriducibilità di quest’ultimo all’esecuzione d’un compito desumibile da un insieme di regole astratte e predeterminate - fa sì che l’attività mentale del giudicare non possa riferirsi ad esso allo stesso modo in cui, come accade in ciò che Kant chiamava giudizio

determinante, l'intelletto "giudica", cioè conosce, il caso particolare, inscrivendolo nella regola generale che gli corrisponde (perché già da sempre lo prevede). Senonché, all'originalità delle azioni umane non fanno *pendant* regole generali preesistenti, capaci di dare alle azioni un ordine oggettivo, che ne potrebbe scientificamente spiegare, se non fondare la prevedibilità. Questa difficoltà è enormemente accresciuta di fronte all'enormità del totalitarismo, la cui inedita mostruosità è stata resa possibile dalla perdita del senso comune connessa all'isolamento degli individui, dal momento che "solo degli individui isolati possono essere dominati totalmente" ["La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione" (1954), in *Archivio Arendt, 2 (1950-1954)*, trad. P. Costa, Feltrinelli 2003, p. 127].

Più precisamente, la perdita del senso comune e la diffusione dell'isolamento (*loneliness*) rendono impraticabile, nei confronti del totalitarismo, il giudizio determinante, cioè la sussunzione del caso particolare sotto una regola generale. In conseguenza di ciò, la capacità di giudicare non può che prender di mira il significato e il valore dei singoli atti ed eventi umani, ai quali va riconosciuta la responsabilità d'aver dato origine a qualcosa di nuovo. Come scrive Hannah Arendt verso la fine d'un suo articolo sulla difficoltà della comprensione, "anche se abbiamo perso i parametri con cui misurare e le regole sotto cui sussumere il particolare, un essere la cui essenza è l'inizio (*a being whose essence is beginning*) può avere abbastanza originalità dentro di sé per comprendere senza categorie preconcepite e giudicare senza l'ausilio di quell'insieme di regole consuetudinarie in cui consiste la moralità" (ivi, p. 96).

Va ora aggiunto che l'angolo di visuale specifico, connesso all'attività mentale esercitata dal giudicare, si rivolge in prima battuta all'accertamento e alla descrizione dell'originalità delle azioni (*giudizio di fatto*), ma non si limita a questo livello né a questo compito. La capacità di giudicare comporta altresì una presa di posizione sul *significato* di quelle azioni, un significato che si rivela a sua volta altrettanto originale e irriducibile all'applicazione di regole generali. In tal modo, al giudizio di fatto s'aggiunge il *giudizio di valore*, consistente nell'accompagnare il resoconto dell'accaduto, da ricostruire e descrivere nella sua oggettività, con l'interrogazione filosofica sul suo significato.

Con ciò che Hannah Arendt chiama ricerca del significato ("*quest for meaning*": *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino 1987, pp. 95-97) non si tratta più solo di determinare il contenuto fattuale dell'agire umano, ma si tratta soprattutto di giudicarlo, cioè di prendere posizione sul suo valore. Facciamo un esempio: dopo l'invasione nazista della Francia, tra il 1940 e il 1944 la parte meridionale del Paese fu governata dal regime di Vichy, guidato dal maresciallo **Pétain**. Si trattò d'un regime "collaborazionista", caratterizzato da neutralità militare, ma non politica, a causa della sua dipendenza dai tedeschi, e perciò caratterizzato da autoritarismo, leggi razziali antiebraiche, deportazioni e via elencando. Fin qui la descrizione d'un dato di fatto, che però è ovviamente diverso da un fatto naturale, quale un terremoto o un'eclissi lunare. Infatti, solo nel caso degli eventi umani entrano in gioco comportamenti che sono la conseguenza di un mutamento deliberato del corso delle cose, e che perciò avrebbero potuto seguire un'altra direzione. Per quanto riguarda i fatti

naturali, nonostante i tanti progressi dei saperi scientifici, non in tutti i casi se ne conoscono a sufficienza le premesse. Per esser chiari, le eclissi sono prevedibili, i terremoti no (o non ancora). In ogni caso, a differenza dei fatti naturali, di *tutti* i fatti naturali (di quelli prevedibili e degli altri), il *poter-essere-altrimenti* che caratterizza l'agire ha questo di specifico, che esso presuppone un'ineludibile responsabilità umana, sulla quale s'esercita la capacità di giudicare, interrogandone il senso, ossia valutandola, cioè prendendo posizione sul suo valore. Ecco perché è possibile e doveroso far seguire al giudizio di fatto (nel nostro esempio, la descrizione del regime di Vichy come regime collaborazionista) un giudizio di valore, cioè un'esplicita valutazione critica della natura criminale dei comportamenti e delle azioni umane che vi ebbero luogo.

Ricapitoliamo brevemente. Riflettere sulle implicazioni tanto filosofiche quanto politiche della capacità di giudizio – e innanzitutto sulla condizione di possibilità di un'attività mentale come quella relativa al giudicare, cioè al prendere posizione sul significato e sul valore delle azioni – significa mettere al centro del pensiero non più solo l'accesso alla verità e alla sua incontrovertibile *necessità*, ma innanzitutto l'interrogazione sul suo *significato*.

La persistente attualità della proposta globale di Hannah Arendt consiste a mio avviso in questa decisa deviazione dalla più ricorrente e al tempo stesso più riuscita e spesso tanto apprezzata occupazione dei pensatori di professione, attratti dalla necessità piuttosto che dalla libertà (cfr. *La vita della mente*, p. 347), sedotti cioè dall'*essere-così-e-non-altrimenti* della realtà (che essi presumono direttamente accessibile all'intuizione filosofica) e perciò sospettosi e diffidenti rispetto al *poter-essere-altrimenti* dell'umano (mai riconducibile ad un'unica determinazione concettuale).

A questo riguardo, Hannah Arendt invita a mettere al centro dell'attenzione l'innegabile e imprescrittibile responsabilità degli esseri umani, che troppo spesso si tende a considerare inesistente, ininfluyente o del tutto marginale. Ciò che rende particolarmente degne di attenzione le implicazioni *filosofiche* dell'opera di Hannah Arendt, è esattamente la sottolineatura critica dell'attrazione per la necessità, vera e propria *déformation professionnelle* dei filosofi, che svolge un ruolo centrale nel disconoscimento della responsabilità umana. Disconoscimento che poi accompagna quella che Arendt individua come “diffusa paura del giudicare” e che la sua opera contribuisce a denunciare e superare, ribadendo (per esempio in un testo del 1964 sulla “responsabilità personale sotto la dittatura”) il nesso filosofico, spesso trascurato, tra “il problema del diritto e la capacità di giudizio” (*Responsabilità e giudizio*, a cura di J.Kohn, trad. D.Tarizzo, Einaudi 2004, p. 16).

In un testo di poco successivo su “Alcune questioni di filosofia morale”, può leggersi quanto segue: “È questa l'innegabile grandezza del diritto: esso ci costringe a focalizzare la nostra attenzione sull'individuo, sulla persona, anche nell'epoca in cui tutti si considerano più o meno come ingranaggi di una grande macchina [...]. Lo scaricabarile delle responsabilità, uno scaricabarile pressoché automatico nelle società moderne, trova sempre un punto d'arresto sulla soglia del tribunale” (*ivi*, p. 48). Dietro la propagazione d'una generalizzata irresponsabilità, cui fa da contraltare la “tendenza, così diffusa, a non voler giudicare affatto” (p. 126), si cela il dubbio (sospetto o speranza?) che nessuno sia libero,

cioè che nessuno avrebbe potuto agire diversamente. Ma proprio questa possibilità è la premessa della responsabilità e quindi della capacità di giudicare.

Se la filosofia politica tradizionale tende a far derivare la dimensione politica della vita umana dalla necessità, su cui poi s'esercita lo sforzo conoscitivo della teoresi che mira all'accesso diretto alla presunta semplicità dell'origine necessitante, Arendt intende invece ricondurre la politica alla capacità umana di agire, il che significa ricondurla alla capacità d'interrompere una serie predeterminata di eventi, di cui nessuno possa e debba in ultima analisi rispondere. Se si disconosce questo punto fondamentale, non si finisce soltanto col considerare qualunque atto o comportamento umano come intrinsecamente "innocente", in quanto conseguenza automatica d'uno stato di cose precedente, ma si finisce col negare la stessa originalità dell'azione, la capacità umana d'agire in modo diverso da come ci si sarebbe aspettati. In tal modo viene distrutta una specificità fondamentale degli atti umani, cioè la capacità di darvi inizio di propria iniziativa che ne costituisce l'origine. Ciò che è in gioco nello scaricabarile delle responsabilità è proprio questo carattere generativo dell'origine, disconosciuto, messo in causa e in ultima analisi annullato non solo dalla società di massa, ma dalla stessa ossessione per l'origine necessitante che caratterizza tanta parte della tradizione filosofica. Da qui l'amara ironia d'una osservazione puntuale che si legge nel paragrafo sulla "vittoria dell'*animal laborans*" nelle ultime pagine di *Vita activa*: "Il problema [*trouble*] delle moderne teorie del comportamento [*theories of behaviorism*] non è che siano sbagliate, ma che potrebbero diventare vere, che sono realmente la miglior concettualizzazione possibile di certe evidenti tendenze della società moderna" (*Vita activa. La condizione umana*, trad. S. Finzi, Giunti/Bompiani 2017, p. 339).

Il rifiuto della generatività dell'origine era già al centro d'un bel un saggio su Franz Kafka, pubblicato nel 1944 in occasione del ventennale della morte del grande scrittore ceco. Dopo aver ricordato che l'avvocato che assiste K. nel *Processo* "gli dice subito che la sola cosa sensata da fare è di adattarsi alle condizioni esistenti e non criticarle", Arendt aggiunge che il cappellano del carcere cui egli si rivolge per un consiglio gli fa dapprima un pistolotto sulla segreta grandezza del sistema dominato dalla burocrazia moderna, per poi ingiungergli di non cercare la verità, "perché non è necessario accettare tutto come vero", basta invece "accettarlo come necessario". (*Archivio Arendt I*, p. 106). "Cercare la verità" per il cappellano del carcere ovviamente non significa dedicarsi astrattamente alla filosofia speculativa, ma interrogarsi sul significato degli atti umani. Ed è proprio questo tipo di atteggiamento critico che – nell'universo retto dall'implacabile funzionalità della burocrazia – bisogna assolutamente evitare, perché quell'interrogazione potrebbe far emergere la genesi sociale degli atti umani, finendo col metterne pericolosamente in discussione l'intrinseca necessità. Tanto l'avvocato quanto il cappellano invitano K. ad attenersi a un tipo di comportamento funzionale, assuefatto al sistema: il solo comportamento sensato perché prevedibile. Nel seguito del saggio Arendt mostra come la strutturazione misteriosa ma intoccabile e insindacabile dell'universo kafkiano non costituisca affatto una "previsione triviale, ancorché psicologicamente interessante, di un mondo a venire", ma sia invece "una sobria analisi di strutture nascoste che oggi sono venute alla luce" (pp. 109-110). Negli

interstizi della società moderna, prima dell'avvento del totalitarismo, Kafka era riuscito a vederne le premesse nell'annullamento sistematico del poter-essere-altrimenti dell'agire umano, cioè nella riduzione di quest'ultimo alle necessità inderogabili dei comportamenti funzionali. Precisa Arendt: "Le parole del cappellano del carcere nel *Processo* chiariscono che la fede dei burocrati è fede nella necessità, di cui essi stessi sono i funzionari" (p. 110). Ne risulta uno spietato meccanismo di cui cade vittima K., e la forza di questo meccanismo – aggiunge Arendt – "sta precisamente, da un lato, in questa apparente necessità e, dall'altro, nell'ammirazione delle persone per la necessità" (p. 106). Chi si attiene assuefatto alle cosiddette leggi del processo storico, come conclude Arendt una recensione del 1946, "fa solo ciò che sarebbe accaduto comunque", con la conseguenza che lo stesso terrore finisce con l'apparire unicamente "come una conclusione logica" (ivi, p. 237).

Se si resta ancorati all'ossessione dell'origine e della necessità di quest'ultima che rappresenterebbe la premessa logica d'una inevitabile concatenazione di eventi, viene meno l'eventualità stessa dell'agire umano. Quest'ultimo si riduce al comportamento prevedibile, cioè alla messa in opera già predeterminata d'una verità necessaria. Da qui, secondo Hannah Arendt, la grandezza e l'estrema originalità di Kafka: "Ciò che fa apparire Kafka così moderno e allo stesso tempo così diverso dai suoi contemporanei è proprio il suo rifiuto di sottomettersi agli eventi" (p. 115).

Rifiutare di sottomettersi agli eventi significa rivendicare il carattere generativo ma non necessitante dell'origine, che dà inizio a una serie di eventi, i quali però non sono riducibili all'esecuzione o realizzazione d'un insieme di regole predeterminate. La capacità di giudizio è l'altra faccia dell'azione così intesa, poiché consiste nel prendere posizione sul significato e sul valore degli atti umani, cioè di quegli atti alla cui base è da presupporre l'assunzione d'una responsabilità soggettiva connessa al mutamento deliberato del (presunto) ordine naturale delle cose. L'ossessione dell'origine, la considerazione di quest'ultima come d'una premessa necessitante e paralizzante, d'una premessa che conterrebbe in sé la serie successiva degli eventi, di cui nessuno dovrebbe poter rispondere, può essere superata e sconfessata solo se si riesce a mostrare nel cuore stesso dell'origine il lavoro di complicazioni, tensioni, spaccature. Ciò che Hannah Arendt chiamava "smantellamento della metafisica" e nel cui solco inscriveva la sua opera (cfr. *La vita della mente*, p. 306) comporta lo smantellamento del carattere necessitante dell'origine, dalla cui presunta immediatezza dovrebbe derivare automaticamente e insindacabilmente il flusso immodificabile del reale. Ed è un simile smantellamento che fa emergere il nesso indissolubile tra inizio e giudizio, al centro del suo pensiero dalle riflessioni fondamentali e fondatrici sulle premesse del totalitarismo fino allo scritto incompiuto sulle attività mentali

HANNAH ARENDT: AMOR MUNDI E ONNIPOTENZA DELLA BANALITÀ



TOMMASO CICCARONE

La traiettoria filosofica di Hanna Arendt viaggia sull'alterità; sulla questione dell'essere donna e dell'essere ebrea, all'interno del Nichilismo europeo.: la filosofia come il porre questioni nell'immanenza dell'Essere o, come direbbe Nietzsche, nel **deserto** del mondo contemporaneo.

In-differenza, annichilimento dell'inter-esse, **superfluità** e **abbrutimento** dell'uomo e della "polis"; **amputazione** della trascendenza, "cristallizzazione del male": è questo il terreno della traiettoria; questo, l'humus pestilenziale del nichilismo.

In questo terreno agonistico e agonizzante, la Arendt (che non voleva essere rubricata come "filosofa") reclama una coraggiosa (non disperata) resilienza ricostruendo una immaginata "prima radice" (come **Simone Weil**, un'altra vittima o "paria" dell'Intelligentia occidentale) lungo la direzione tracciata dai suoi maestri, ma dentro un solco tutto suo: provocatorio, evocativo e a suo modo "vocazionale".

Innanzitutto la vocazione al "non-luogo" della polis greca nella contemporaneità e chiedersi come è possibile abitare la contemporaneità recuperando la ricchezza differenziale e ontologica dell'Umanità; la dignità delle e nelle differenze nell'essere donna, ebrea e "filosofa" allo stesso tempo.

Dopo aver seguito i corsi ipnotizzanti di **Martin Heidegger** a Marburgo, giunta ad Heidelberg, Hanna si laurea con il suo nuovo mentore **Karl Jaspers** con una tesi coraggiosa, lei ebrea, su **S. Agostino**. Proprio Heidegger aveva affrontato dieci anni prima durante l'insegnamento a Friburgo il tema dell'esistenza in Agostino, passando per San Paolo, Lutero e Kierkegaard, fino a condensare il suo tema nel famoso corso estivo del 1921.

Qui per la prima volta emerge il concetto di “cura” come fondamento dell’esistenza dell’esserci dell’uomo nel Mondo, interpretando non solo Agostino ma anche l’Etica Nicomachea di **Aristotele**.

Il contributo sovversivo di Arendt sta nell’aver a sua volta reinterpretato il punto di vista antropologico di S. Agostino sganciandolo dall’orizzonte heideggeriano di una ontologia negativa o inchiodata all’“essere per la morte”, bensì marcando l’accento sul carattere di **trascendenza** dell’uomo che in questa valle di lacrime chiamato Mondo può instaurare la speranza di riscatto dalla negatività del male attraverso l’amore. Beninteso: il principio di speranza qui sostenuto non ha nulla a che fare con un paralizzante “oppio dei popoli” bensì è una speranza costruita, “**activa**” dentro le macerie e brandelli di realtà. La tesi infatti si concentra proprio su quel capitolo VII delle Confessioni in cui Agostino riflette sul rapporto “**tragico**” Creatore-creatura sulla evidenza e **presenza del male**.

Agostino per questo è assunto come interprete attuale del contemporaneo: questo è il taglio ulteriormente sovversivo di Arendt; Agostino testimone del disagio e spaesamento ma nella tensione verso la **Beatitudine** (anticipazione per altro di **Spinoza**: altro “paria” all’interno della comunità non solo olandese del XVII sec ma soprattutto ebraica) e Amore e dolore ovvero l’amore nel dolore; sono temi ricondotti a partire dalla riflessione sulla sua propria condizione di donna rifiutata e, in ultimo, allontanata tra il 1930 e 33, quando il suo maestro e amante prese posizione a favore del Nazismo.

Non è a mio avviso casuale che proprio in questa occasione la Arendt si sia riversata, in odore di esilio prima francese e poi newyorkese, in un’altra storia sotto forma di narrazione-interpretazione scomoda e provocatoria in cui ha investito il proprio pathos. È storia di **Rahel Varnhagen**, una donna, intellettuale ebrea vissuta in Germania a cavallo tra XVII e XIX sec, nel trapasso dall’Illuminismo al Romanticismo. L’argomento scelto riguarda il punto di vista critico di Arendt riguardo la cosiddetta teoria della **assimilazione** dell’ebreo alle consuetudini e norme identitarie di una nazione come la Germania, in cui l’antisemitismo era una realtà discriminante...ed era la norma; il nomos.

La riflessione verte sulla differenza, nello spirito ebraico, tra il **paria** e il **parvenu**, ovvero tra l’emarginazione di chi è coerente con la propria identità e l’accettazione di chi è disposto a tradirla e tradirsi e quindi disumanizzarsi.

Varnhagen ha avuto agli occhi di Arendt la doppia tragedia di annullare la propria identità per essere accettata e nello stesso tempo disperdersi in una esistenza all’insegna dello spreco di sé, come parvenu in amori non corrisposti perché ebrea. Primo sintomo della perdita di dignità dell’ebreo ma, per la Arendt, dell’umanità nella sua universalità, sperimentando su di sé l’umiliazione del paria.

Questi primi due incipit mi portano a puntare sul senso profondo, secondo me, del pensiero “filosofico” di una intellettuale che non amava l’etichetta di filosofa. Forse avrebbe scelto di appartenere, in vena di etichette o catalogazioni, a quella categoria così decisiva che **Gramsci** aveva chiamato “**intellettuale organico**”, calato nell’immanenza contraddittoria della politica, nella sua accezione più larga attinente al valore greco (e aggiungo: aristotelico) della polis.

Origini del Totalitarismo, infatti, scritto e finito nel 1949 (4 anni dopo la Guerra e 4 anni prima della Morte di Stalin: è la Arendt che specifica questo inciso) ma pubblicato nel 1951, è un testo che non può essere inteso banalmente come saggio storiografico, perché qui comincia ad essere dissodato il terreno per l'urgenza di quel “**non-luogo**” (non utopia ma direi “laboratorio teorico”) che è il concetto di **Polis**, in un mondo segnato da ciò che lei ha chiamato la “cristallizzazione del male”. In tempi di onnipotenza del male è necessario riflettere sul punto di non ritorno dell'Umanità: similmente a quanto un altro ebreo, Hans Jonas, nel 1989 farà con una celebre conferenza in cui si chiede come sia possibile pensare “il concetto di Dio dopo Auschwitz”. Jonas risponde sostenendo che l'uomo dovrebbe recuperare quel compito che proprio Dio ha dato all'uomo ovvero quello di essergli compartecipe nella creazione, a sua immagine e somiglianza, esercitando in sintesi quel principio di **responsabilità** a cui l'uomo è venuto meno con e dopo Auschwitz. Jonas pensava di dover tornare a Kant e agli imperativi della ragione. Arendt pensa invece di servirsi di Agostino e tornare all'**amor mundi**, refrattaria a imperativi categorici che suonino come ricette formali e astratte (con buona pace del vecchio di Königsberg!).

È possibile pensare all'Europa, al Mondo, come *Societas* o *Polis* in cui gli uomini -e le donne e tutti i paria del globo terraqueo- tornino a essere animali parlanti ovvero a costruire relazioni discorsive, razionali, inter-essanti per sé e per l'intera *Communitas*?

Per Heidegger “solo un Dio ormai può salvarci”; per Hanna Arendt solo l'uomo in mezzo ad altri uomini, può salvarsi dall'estinzione spirituale.

Nell'equazione **Nazismo-Comunismo**, che tanto ha scandalizzato la comunità dei filosofi di professione, la Arendt ha cercato la logica dietro i fatti, le contraddizioni e soprattutto al di là di quella “muta indignazione” che è pur sempre un atto indegno di disimpegno politico.

Sono questi gli anni in cui riflette sulla condizione ebraica all'interno della critica a quel **sionismo** che inizialmente aveva abbracciato ma che evidentemente ha criticato per le sue derive “fasciste”. Sono anni in cui, infatti, il **movimento sionista**, dal 1949 e con Ben Gurion in testa, teorizza uno Stato di Israele con una minoranza araba in Palestina, ammettendo lo spostamento necessario della popolazione araba: è questo che la Arendt considera “degno di una organizzazione fascista”, abbracciando invece la teoria, dettata dal senso comune, della convivenza (l'**amor mundi** di cui parlava Agostino e di cui parlerà lei stessa in **Vita Activa**).

In *Origini del Totalitarismo* sono passati in rassegna i tre aspetti della politica moderna: antisemitismo, imperialismo e totalitarismo che sono gli affluenti del naufragio dei diritti umani.

Le **origini dell'antisemitismo**, in questa ricostruzione, sono individuate a partire dagli anni '30 del XIX secolo, da quando cioè lo Stato si è prostituito all'idea metafisica di Nazione; da quando è venuta meno la parola libertaria (il **logos**) come discorso politico. Se tutto ruota attorno all'idea di Nazione, si sgretolano le differenze e gli ebrei da quel momento perdono la loro funzione pubblica; perdono la loro voce, la parola, il **logos**. (per inciso: la Arendt dissemina i suoi scritti di ricorrenze della definizione aristotelica di uomo come “**animale politico dotato di parola**”).

In oltre è dall'Illuminismo (paradossalmente: ma per la Arendt non è affatto un paradosso) ovvero dalla Rivoluzione Francese che si prepara il terreno germinale dell'antisemitismo moderno attraverso l'idea/ideologia dell'Uguaglianza (Fratellanza e Libertà!) che riduce la persona a **uomo generico** (anticipazione dell'uomo-massa del XX sec), spersonalizzandolo. Questo fenomeno di omologazione alla causa progressiva e "progressista" della storia dell'Umanità, ha innescato il fenomeno della assimilazione dell'identità ebraica asservita alla **Potestas** (come direbbe Spinoza) dello Stato di Diritto.

La Arendt vede in questo il sintomo della disintegrazione della *Societas* e della **Potentia** (ancora Spinoza!) della libertà, **conatus**, **cupiditas**, **amor**, desiderio e operatività degli individui nelle loro differenze e potenziali "umani - troppo umani".

Questo stato di cose genera la perdita dell'inter-esse perché l'ebreo ha perso il fondamento differenziante del Giudaismo, come parvenu, per diventare "innocuo ebreuccio" (Arendt).

Dalla disgregazione sociale, e quindi morale, si è imposta la "**superfluità**" delle istanze politiche degli ebrei ma, è bene specificarlo, della superfluità dell'uomo *tout court*. È così che si è arrivati alla "cristallizzazione del male" e alla sua "banalità" normale.

Oggi è lo **scientismo** la forma post-moderna del totalitarismo che si impone silenziosamente come "ideologia della soppressione del soggetto" (**J. Lacan**) o come "violenza morbida" (**G. Anders**, tra l'altro ex marito della Arendt)

I Lager sono i luoghi in cui si è realizzato l'apice del nichilismo: l'eliminazione della prima radice dello spirito; lo svuotamento dell'interesse collettivo: persa ogni trascendenza l'uomo non è più mortale ma è diventato o superfluo o uccidibile.

In **Vita Activa** la Arendt, in continuità con le sue premesse ne *Le origini del Totalitarismo*, vuole indagare il possibile recupero della matrice dell'inizio e della libertà. Qui ancora Agostino è presente nella sua riflessione: è il teologo che non è mai venuto meno all'urgenza drammatica e umana della filosofia, che diceva che "*affinché ci sia un inizio è stato creato l'uomo*".

Il titolo originario del 1958, nelle intenzioni dell'autrice, doveva essere "Amor Mundi" ma poi è diventato nell'edizione inglese *The Human Condition* e in quella italiana del 1964 "Vita Activa. La condizione umana".

In ogni caso **Vita Activa** esprime la condizione del **Bios Politikos** (**Bios**, ovvero spirito, e non **Zoè** ovvero vita animale) o di ciò che Agostino chiamava **Vita Actuosa** o **negotiosa**. Da qui la Arendt enuclea le autentiche dimensioni ontologiche dell'esistenza umana: **lavorare**, **operare** e **agire**. Queste dimensioni ontologiche sono tali se innestate nel tessuto, altrettanto ontologico, della Polis che deve essere l'idea-guida della filosofia contemporanea, in vista del recupero del discorso e dell'agire comunicativo del e per l'**inter-esse comunitario**.

La politica, in senso largo, si configura come luogo del **poiein**, della costruzione operativa e quindi della **prassi umana** intersoggettiva.

Alla domanda sull'Essere di Heidegger si sostituisce quella sull'uomo immerso nella "**Moltitudine**" (ancora una volta alludo a Spinoza che vedeva gli individui non come automi condizionati passivamente ma come portatori di desiderio e apertura verso e con gli altri, pur

nel tessuto instabile e sempre a rischio di conflittualità o peggio di massificazione attorno o sotto i pregiudizi istintivi e pulsionali).

Si conferma il debito ma anche, a mio avviso, il rovesciamento della posizione “stanziale” del discorso di Heidegger. Per il maestro, che aveva condotto un memorabile corso a Marburgo nel 1925 proprio sul VI Libro dell’Etica Nicomachea di Aristotele, nel quale era giunto a svuotare proprio la base etica della condizione umana, l’essere dell’uomo è invece “gettato” e autenticamente raccolto nella cura di sé come **essere-per -la morte**; per l’allieva l’essere dell’uomo è **essere-con**, ovvero **inter-esse**, è alla lettera **Ethos** (che sconfigge il Tanathos).

Il lavoro di Heidegger va oltre Aristotele perché questo si è attenuto alla individuazione delle tre componenti dell’essere umano (la theoria, la praxis e la poiesis) dando risalto a quella della **teoria**, e non piuttosto ricercando una radice comune di tali condizioni;

Heidegger trova questa radice nel carattere temporale dell’esistenza umana e l’Etica è quindi intesa come preoccupazione per l’apertura al mondo come temporalità e “gettatezza”.

Questa condizione concreta dell’essere dell’uomo, come esser-ci (il famoso Da-sein), è segnata da caratteristiche come:

- “**Avere da essere**” (Zu-Sein) (modo di rapporto al proprio essere attraverso la decisione di sé): inevitabilità della decisione; Peso della Libertà
- “**Cura**” (Sorge) (intenzionalità/appetitività) del poter-essere: progettualità, libertà e angoscia.

L’esserci è quel particolare ente per il quale ne va sempre del proprio essere che per Heidegger è la condizione autentica del raccogliersi e accettare il carattere aperto dell’essere come **essere-per -la morte** e destino; l’inautentico è la dispersione nel Pubblico che lui definisce la condizione della “chiacchiera”.

La sua allieva gli rimprovererà, rileggendo Agostino e Aristotele, proprio questo: è l’agire pubblico e intersoggettivo, attraverso pratiche discorsive e operative, la reale condizione di autenticità e non una praxis concentrata solo come cura di sé o del raccogliersi meditando sulla propria condizione come pura essere temporale, finito e destinato alla morte.

Tra l’altro Heidegger dopo la seconda guerra Mondiale, nel pieno del nichilismo tedesco, era arrivato smontare l’idea ottimistica o costruttiva di umanesimo in una famosa quanto discutibile **Lettera sull’Umanesimo** (1946).

Hanna Arendt, all’opposto, recupera la condizione operativa dell’uomo nella centralità della categoria dell’**homo faber** che si compie, aristotelicamente, solo attraverso il discorso e il **poiein**.

Qui non è annunciata una categoria astratta di una filosofia sganciata dall’attenzione alle contraddizioni della società, non solo di allora ma valide a maggior ragione nell’oggi. L’**homo faber** è una categoria che si oppone decostruttivamente a ciò che Arendt ha chiamato **homo laborans**, meccanizzato e reificato da una superiore logica di controllo sistemico che non ha nulla a che fare con un logos inter-essante ma con una...**Intelligenza Artificiale** che produce, a suo modo, “una fabbrica di morti” nel sistema manageriale e performativo egemone e omogeneizzante!

Insistendo sull'omo faber la Arendt si oppone al dualismo tra vita attiva e vita contemplativa di matrice platonica. Alla luce di questa opposizione la Polis, in quanto *communitas*, si basa sulla **Praxis** (azione) e sul **Lexis** (discorso): il terreno della libertà e della parola; il circuito aperto della libertà della parola e di espressione.

“Più sarà diventata facile –dice Arendt in Vita Activa- la vita in una società di consumatori o di lavoratori più sarà difficile rimanere consapevoli della necessità da cui è guidata, anche quando la pena e lo sforzo, manifestazioni esteriori della necessità, sono riconosciuti a stento”: ecco perché la Polis deve costituire il necessario inizio o non-luogo; per procedere e focalizzarsi sul presente, a partire dalla memoria e dalla narrazione, in una perenne tensione verso l'essere e la Beatitudine (Agostino)

Il luogo (o non-luogo) della trascendenza, dimenticata e disumanizzata nella logica illogica del totalitarismo, deve essere rammemorato.

Ancora una volta il rimando ad Agostino è vivo: la *communitas* è possibile sulla base dell'amore, dell'**amor mundi**, inteso anche in senso aristotelico come **philia politiké**, rispetto e incontro con l'altro da sé.

In verità lo stesso **Marx**, ebreo, aveva collocato la sua idea di *communitas* nella trascendenza (messianica) dell'autoestinzione del Capitalismo borghese. La Arendt, però, rifiuta questa visione non solo messianica ma soprattutto meccanicistica per cui, venuta meno l'alienazione del lavoro disumanizzante, l'umanità riconquisterà la dignità e la libertà.

Il punto è che il tempo libero è la dimensione in cui la creatività è nulla. Ed è nulla perché il sistema totalitario del capitalismo ha fatto sì che il tempo libero, l'**Otium**, fosse il tempo del consumo iperbolico e della consunzione di sé, in cui gli appetiti sono e affinché siano disinnescati famelicamente, in un continuo ricambio produttivo e consumistico (i desideri, e non solo gli Yogurt, hanno la loro scadenza prossima). Ecco perché il consumismo è la nuova forma di totalitarismo, senza che ciò possa esercitarsi o esprimersi necessariamente come “fabbrica di morti”.

Questa è la lezione, secondo me, di Arendt sull'essenza della cosiddetta “banalità del male”: lo spreco di trascendenza; lo svuotamento del discorso, del Logos, della Polis! La mortificazione dell'**Eros** a vantaggio del principio di prestazione, il **tanathos**/morte, alla base di ciò che Freud nel 1929 ha chiamato “disagio della civiltà”).

In una parola: l'annichilimento di ogni interesse.

“Il risultato – si legge ancora in Vita Activa – è quello che è eufemisticamente chiamata cultura di massa, e il disagio radicato e profondo che la caratterizza è una insoddisfazione universale...La nostra intera economia è diventata un'economia di spreco, in cui le cose devono essere divorate ed eliminate con la stessa rapidità con cui sono state prodotte, ammesso che il processo stesso non giunga a una fine improvvisa e catastrofica”.

Quella del processo al gerarca nazista **Eichmann** non è il semplice resoconto di un reportage giornalistico.

La banalità del male è pubblicato nel 1963, come ricostruzione inizialmente giornalistica del processo tenuto a Gerusalemme, due anni prima, contro il responsabile della deportazione degli ebrei nei campi di sterminio.

Il libro, va detto, fu attaccato sia da parte del mondo ebraico-sionista sia dalla cosiddetta “sinistra”. È nota infatti la posizione accusatoria di Arendt verso i Consigli ebraici che si prostrarono nel **collaborazionismo** con lo stesso nazismo nel reclutare le vittime sacrificali tra i propri “confratelli” per le deportazioni nei campi di concentramento dopo le Leggi di Norimberga. L’altra accusa, non meno anomala e scandalosa da parte della Arendt, fu contro il Governo di Ben Gurion che avrebbe pilotato l’intero processo con il pretesto di legittimare l’attacco contro il mondo arabo in Palestina (a quanto pare colluso con il Nazismo).

Si è detto prima della distanza critica della Arendt con l’appartenenza ad una forma di nazionalismo sionista. Ma qui è in gioco una interpretazione più profonda del processo, a mio avviso, al di là cioè del ridurre il processo stesso alla interpretazione a difesa delle “vittime”, gli ebrei; al di là della troppo banale visione manichea tra vittime/carnefici.

Eichmann è interpretato come la stereotipizzazione del male. Ma non un male diabolico, bensì un male “normale”, banale appunto!

Eichmann è descritto nella sua incapacità ottusa di distinguere il bene dal male; dall’incapacità di parlare, nel senso che la sua parola è ridotta a semplice cliché, fatta di slogan e “frasi fatte” (addirittura alludere alla morale kantiana del dovere e obbedienza sopra ogni cosa).

Eichmann è insomma l’incarnazione della **desogettivizzazione dell’uomo**. La Arendt, nella sua ricostruzione processuale, vuole puntare sull’importanza di condannare la **deresponsabilizzazione** in cui è caduto il soggetto, l’individuo che non ha obbedito al sistema e agli ordini nazisti: troppo comodo semplificare sull’accusa dell’intero popolo tedesco! Anche questo banalizza non solo il processo, ma soprattutto la profondità di una seria riflessione sui fatti.

Nel 1968 Arendt, sulla scia della sua ricerca di senso sull’uomo e sulla rigenerazione della politica, comincia a scrivere (sono gli anni della contestazione studentesca e della Guerra in Vietnam) la “**Vita della mente**” (rimasto incompiuto nella sua Terza e ultima parte a causa della morte improvvisa nel 1975). L’idea di scrivere questo testo nasce da due macro interrogativi di base, dopo il tramonto della metafisica e le diverse “morti di Dio” in cui la filosofia si è nel frattempo imbattuta:

1. *La politica è filosofia?*
2. *Una donna è filosofa?*

La risposta, secondo la mia lettura soprattutto di un testo come *Vita Activa* e l’incompiuto *La Vita della Mente*, sta nel potere della **identità nella differenza**: la filosofia non solo è donna ma è costitutivamente (e aristotelicamente) politica: perenne discussione e messa in discussione affinché nulla sia compiuto.

HANNAH ARENDT (2012, MARGARETHE VON TROTТА): QUANDO IL CINEMA RACCONTA LA FILOSOFIA



EUSEBIO CICCOTTI

Premessa.

Il presente articolo rilegge il film *Hannah Arendt* (idem, 2012), di **Margarethe von Trotta**, proponendo una analisi di alcuni elementi del linguaggio filmico (diegesi, recitazione, montaggio, scenografia, regia, genere) **al servizio di una riflessione filosofica**. Più in particolare si tenterà di vedere come gli autori abbiano costruito un *racconto* cinematografico che non rinunciando a un suo “spessore” doveva al contempo essere “divulgativo”. Il film *racconta* il processo a carico del nazista **Adolf Eichmann, accusato di genocidio, celebrato a Gerusalemme nel 1961**, seguito dalla professoressa e filosofa **Hanna Arendt (1903-1975)** in qualità di inviata del settimanale «The New Yorker». Come sappiamo i corposi articoli uscirono dal febbraio al marzo 1963. Successivamente, maggio 1963, raccolti nel volume *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (nelle edizioni italiane con il titolo *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*), principale fonte della sceneggiatura (Margarethe von Trotta, Palm Gaz).

Viaggiare per conoscere

Siamo a New York alla fine degli anni Cinquanta. Hanna Arendt (una intensa **Barbara Sukowa**) insegna presso l'università di New York. Insieme al marito **Heinrich Blücher** (**Axel Milberg**) è fuggita nel 1940 dal campo di detenzione di Gurs in Francia (grazie al giornalista **Varian Fry**). È riconosciuta come una degli intellettuali ebreo-tedeschi più stimati della New York intellettuale, e i suoi corsi di filosofia sono seguiti da un nutrito gruppo di studenti. Coltiva ottimi rapporti con i colleghi, tra i quali l'amico filosofo **Hans Jonas**, e il giovane rettore stravede per la nuova docente. Dai giornali, 25 maggio 1960, apprende della cattura-sequestro di **Adolf Eichmann in Argentina da parte del Mossad** e del suo trasporto in Israele. Ella, nel 1961, scrive una lettera al settimanale «**The New Yorker**» chiedendo di poter seguire per il settimanale “il processo Eichmann”. Il direttore, onorato di tale richiesta, le affida immediatamente l'incarico.

Taglio. Vediamo una corriera bianca e azzurra mentre attraversa zone semidesertiche. **La strada provinciale è una serpentina, presa in CL (Campo Lungo) in *demi-plongée***. La forma della strada, simbolicamente, ci dice che la storia che Arendt dovrà seguire (il processo, ma anche il rapporto con l'amico Kurt che la attende) **non sarà *lineare***. Taglio. Hanna seduta all'interno della corriera, con altri passeggeri. Taglio. A un tavolino esterno da bar, l'attende il suo caro vecchio amico **Kurt Blumenfeld (Michel Degen)**, colui che in Germania era il responsabile della Organizzazione mondiale sionista (sino al 1933). Sono felici di rivedersi. Nel primo scambio di battute, Blumenfeld confessa, entusiasticamente, di non vedere l'ora che Eichmann venga condannato e giustiziato (la pena sarebbe l'impiccagione). Eccoci per un tè, a casa di Kurt e sua moglie, circondati dal giovane figlio, la sposa e tre bambini. Hannah è colpita da quella giovane famiglia, da quei bambini cui ella in passato vi ha rinunciato, «prima eravamo troppo giovani, poi troppo vecchi», commenta senza rimpianti ma con un filo di tristezza. **Ogni viaggio e sempre un viaggio nel *tuo* passato, storico e anche personale**, ci dice von Trotta. Apprende con sorpresa, dal giovane marito, che Eichmann è tenuto, durante il processo, dentro una gabbia di vetro.

Passato e presente

Hannah, come Kurt, si aspetta anch'ella **la giusta punizione**, ma, in quanto filosofa abituata a riflettere sul pensare dell'uomo, come le aveva insegnato **il suo maestro Martin Heidegger**, intende conoscere le accuse della Corte e ascoltare le reali motivazioni difensive di un nazista autore di efferati crimini, presentate all'interno del dibattito processuale. Non è lì solo per ascoltare e confezionare un semplice reportage per il «New Yorker». È durante il processo che, come sappiamo, Hannah riflette sul ragionamento “semplice” di Adolf Eichmann, il quale dichiara di non aver mai odiato gli ebrei, mai professato idee antisemite, ma di aver semplicemente «eseguito degli ordini». Di aver fatto in modo che i treni stipati di prigionieri, «partissero in orario per le loro destinazioni» (Auschwitz, per esempio) senza chiedersi «dove andassero». Egli, concluderà Sukowa-Arendt, «era un perfetto burocrate che eseguiva il suo lavoro». Nel suo dettagliato resoconto del processo, pubblicato sul «The New Yorker», leggiamo:

«Eichmann non era uno Jago né un Machbeth, e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che “fare il cattivo” [...] egli non aveva motivi per essere crudele, e anche quella diligenza non era in sé criminosa: è certo che non avrebbe mai ucciso un superiore per ereditarne il posto. Per dirla in parole povere, egli *non capì mai cosa stava facendo* (corsivo nel testo)», (Hanna Arendt, *La banalità del male*, pp. 325-26, Milano, 2024, Feltrinelli, pref. Ezio Mauro, trad. Piero Bernardini).

Von Trotta ricostruisce la sequenza dell'interrogatorio di Eichmann utilizzando i filmati del periodo, in bianco e nero (passato) montati in *alternato* con l'uditorio ricostruito - colore; attori e comparse - (presente). Gli elementi documentaristici, inseriti nella fiction, ovviamente, conferiscono un dato *oggettivo* alla finzione. Adolf Eichmann, dentro la sua gabbia di vetro, in PP, risponde alle domande del presidente del tribunale: «[...] Sono stato incaricato di portare avanti la procedura, e l'ho fatto come ruolo intermedio, così come mi era stato comandato. Ho dovuto ubbidire agli ordini.» / Taglio [camera a stringere in PP largo, su Sukowa-Arendt]. [...] Eichmann [PP]: «È stato espletato secondo la procedura amministrativa. Ne sono responsabile solo in piccola parte». / Taglio [Eichmann in piedi, in Figura Intera, di profilo, sempre dentro la gabbia di vetro]: «Le altre parti erano necessarie affinché questi treni viaggiassero [...]».

Qui, i piani di ripresa, la regia e il montaggio sono chiamati a creare un crescendo drammatico, a tradurre la “rivelazione” socio-antropologica-filosofica che si sta affacciando nella testa di Arendt: ella, davanti a queste frasi di Eichmann, sospende di scrivere a macchina (è in sala stampa accanto ad altri giornalisti: tutti seguono sui monitor il processo), e concentra la sua attenzione sulle parole e sul volto di Eichmann: ecco il germe della sua riflessione circa la “banalità” del male. E la frase finale, che chiude le risposte di Eichmann, arriva sul *Primo Piano stretto* di Arendt, pietrificandole ogni minimo muscolo facciale: [Eichmann in *Voice Off*]: «Sono accuse difficili da provare».

Il giorno dopo sono inevitabili le domande di Kurt. Arendt, risponde con calma, camminando accanto all'amico: «Mi aspettavo un uomo diverso [...] sta seduto nella sua gabbia di vetro e sembra un fantasma e oltretutto ha il raffreddore [...] insomma, non è così terribile [...] (camminando in *back travelling*) è un uomo normale». Nel taglio successivo sono seduti al tavolo esterno di un bar. Arendt: «Parla con un orrendo linguaggio burocratico» [...] / [PP di Hanna, concentrato, mentre con mano tiene la sua sigaretta, fissando Kurt]: «Eichmann non è Mefistofele!». Dal PP di Kurt, rigido, capiamo che egli non accetta la lettura dell'amica Hannah. In questo gioco drammatico di campi/controcampi von Trotta fa parlare i volti oltre le parole. Lo spettatore capisce che Kurt (*oggi*) desidera la pena capitale per Eichmann; Hannah è principalmente attratta dal capire come (*ieri*) ha funzionato la mente di Eichmann di fronte alla soluzione finale.

Lo scontro con gli intellettuali ebrei. Il secondo viaggio a Gerusalemme.

Gli amici e i colleghi universitari di New York, cui Hannah racconta l'esperienza di aver conosciuto «un uomo normale, mediocre, semplice esecutore, ma non un uomo che odiava gli ebrei, un burocrate», sembrano non capire cosa ella voglia dimostrare. Solo Heinrich e l'amica scrittrice Mary McCarthy seguono il suo discorso. Hans Jonas, durante la festiciola

a casa di Hannah, la *accusa di filosofeggiare*. Ella gli spiega come Eichmann sia «un uomo normale, ordinario, che eseguiva gli ordini del suo Führer, e che si è difeso sostenendo di aver eseguito degli ordini. E da questo punto di vista non gli si può dare torto». Jonas, sostiene che aveva la capacità di distinguere il bene dal male, ed è terribilmente colpevole per aver dato seguito alla «soluzione finale», **che è responsabile delle sue scelte** (la sceneggiatura **sflora il concetto di responsabilità** caro a Jonas negli anni a seguire).

Dopo la pubblicazione del primo articolo sul processo nel «The New Yorker», molti lettori protestano con la redazione, disdicono gli abbonamenti. Emergono i contrasti con l'ambiente accademico. Lasciata una New York dall'atmosfera infuocata, Hannah, trascorre qualche giorno di solitudine presso uno chalet immerso in un bosco (**un omaggio degli sceneggiatori al mondo alpino amato dal suo ex amore di gioventù, Martin Heidegger?**). Mentre passeggia e fuma, lungo una strada tra i boschi, una Chevrolet nera, modello berlina, a velocità sostenuta, quasi investendola, frena a due passi da lei, stringendola sul ciglio. Scende un uomo, ella lo riconosce subito: è **Siegfried, un ex-quadro del Gruppo sionista berlinese anni Trenta**, anch'egli amico di Kurt. Dopo essersi assicurato che è la signora Arendt, la minaccia: «Signora Arendt, non deve pubblicare quel libro che diffonde infamie sul nostro popolo!». «Mai scritto un libro così!», la replica secca. Hanna, poi, viene a sapere da Siegfried che Kurt Blumenfeld è in fin di vita: il volto della donna subito si rabbuia. La lasciano in pace.

Di nuovo sulla corriera per Gerusalemme. È sulla porta di casa di Kurt, la moglie l'accoglie, «Lui non ha voluto avvertirti». Entra. Kurt è a letto, con un filo di voce: **«Questa volta sei andata oltre»**. / «Questa volta non voglio litigare», cerca di sdrammatizzare Hannah. / Kurt, a fatica: «Questa crudeltà, da parte tua non me l'aspettavo» / «Vedrai che cambierai idea quando leggerai tutto il reportage», rassicura lei. Ma Kurt, poco dopo, gira la testa dall'altra parte del letto, e così decide di non salutarla prima di morire. / Taglio. Hanna, addolorata, nel cortiletto esterno, si allontana lentamente.

Luoghi chiusi luoghi aperti

Tutto il film riposa su una dialettica **tra luoghi chiusi e luoghi aperti**, con prevalenza dei primi sui secondi. Centrale, in circa la metà del racconto, è l'interno newyorkese della coppia Hanna e Heinrich. Ma chi dei due lo vive come *luogo* per riflettere, scrivere, è naturalmente la protagonista. I libri nelle librerie, nelle scansie, sui tavoli e tavolinetti sono dei co-protagonisti silenziosamente eloquenti. Ci dicono del *travaglio* intellettuale vissuto dalla donna in quegli anni, necessario per *partorire* i suoi due *figli*: *Le origini del totalitarismo* e *La banalità del male*. La luminosa casa si apre su una vista di New York, sovente accoglie anche amici e colleghi per una festiciola o un tè. Quel soggiorno, quegli studioli, colmi di libri, quei mobili, quei sofà, ospitano le discussioni di cultura oltre che il dibattito sul processo Eichmann. **La regia di von Trotta è snella nello spezzare le diatribe “filosofiche”, in montaggio alternato**, con intermezzi più leggeri (Mc Carthy: «**Hemingway non era che un autista di ambulanza**, un triste eiaculatore precoce del XX secolo»), guardando anche al largo pubblico.

Altri luoghi chiusi sono: la redazione del «The New Yorker» (ricostruita con una precisione scenografica maniacale: foto in b/n alle pareti, registratori a nastro, le matite anni Cinquanta, ecc.); le aule universitarie; la “gabbia” in cui è chiuso Eichmann; il bel salotto semplice nella casa di Kurt.

Luoghi chiusi proiettati al contempo verso l'esterno, l'aperto, gli spazi ampi della *verità*: una pulsante notturna New York di là dalla finestra; una Gerusalemme illuminata dal sole; l'accogliente bosco; gli studenti nei cortili del campus. Quasi un **cinema da camera** che può essere letto come un omaggio inconscio al *kammerspiel* tedesco della metà degli anni Venti: a quei film con il personaggio alla ricerca della propria identità (cfr. il cinema di **Lupu Pick** o di **Friedrich W. Murnau**).

Regia del fumare

Sappiamo che Hanna Arendt era un'accanita fumatrice. Diverse sue foto la ritraggono con la sigaretta tra le dita. La scelta di von Trotta di mantenere questo “tratto distintivo” della donna Hanna Arendt nel personaggio di Sukowa, visto che siamo all'interno anche di un *biopic*, è giustificato. Un altro regista avrebbe limitato le scene in cui Sukowa-Arendt fuma. Invece von Trotta elegge tale vizio a cifra stilistica del personaggio, e, come cultrice di cinema, **omaggiando il noto gesto caro al detective del noir hollywoodiano anni Quaranta e Cinquanta** (uno per tutti il Marlowe di Humphry Bogart).

Ogni volta che il personaggio si accinge a pensare o riflettere, accende una sigaretta oppure sta fumando: spesso la camera la inquadra in PP mentre aspira con voluttà, quasi che **il fumo produca il pensiero**.

Conclusioni. Insegnare per capire

Attaccata sui giornali per aver “difeso” Eichmann, per aver accusato i capi ebrei di collaborazionismo, il Consiglio del Rettorato (il rettore - solo pochi mesi prima entusiasta di averla tra i suoi professori- e due docenti) la convocano chiedendole le dimissioni, adducendo che non ha studenti ai suoi corsi. Ella replica che non è vero, anzi che ha convocato gli allievi per spiegare loro cosa ha scritto. Giunge il giorno della conferenza. L'aula è stracolma. Tra gli studenti, i tre colleghi che l'hanno invitata a lasciare l'università. «Scusatemi, oggi dovete permettermi di fumare sin dall'inizio» (normalmente durante la lezione di due ore, del suo corso di “Filosofia politica”, fumava una sigaretta al termine della prima ora), tira fuori una sigaretta e poggia il pacchetto sulla cattedra.

La professoressa spiega quello che ha più volte tentato di dire ai suoi colleghi, incluso Hans Jonas.

«Contrariamente alle accuse del Pubblico ministero egli rispondeva che non aveva mai fatto qualche cosa di sua volontà» [Primo Piano largo di Arendt. Sigaretta nella mano destra in alto]. Di non aver mai avuto nessuna intenzione, né buona o cattiva, [PP stretto] poiché aveva solo obbedito agli ordini [sulla parola «ordini» PP del rettore e dei due professori tra il pubblico]. Questa tipica scusa nazista spiega che il peggior male commesso al mondo [Arendt in Piano d'Insieme dall'altro lato dell'aula mentre parlando cammina davanti alla cattedra a testa reclinata, e il braccio della sigaretta che “segue” il ragionamento muovendosi

nell'aria: sono due *tagli* (P. d'I.) da diversa angolazione in *demi-plongée*: nelle due inquadrature sono inserite le teste e le spalle delle prime file degli studenti che la seguono attentamente] è quello commesso dai cosiddetti signor nessuno. È un male commesso da uomini senza moventi [PPP di profilo con la mano della sigaretta che entra in campo gesticolando], senza convinzioni [controcampo su tre studenti, con al centro la ragazza bionda che poi porrà la domanda], senza crudeltà, senza menti diaboliche, **cioè di esseri umani che si rifiutano di essere persone**. È esattamente questo il fenomeno di cui ho scritto e ho **deciso di chiamare "La banalità del male"**.

La scena termina con un intenso applauso dell'uditorio con alcuni ragazzi che le vanno a fare i complimenti. I tre docenti lasciano l'aula indispettiti. La camera scopre, seduto, **Hans Jonas**, dall'espressione delusa. Hannah, appena scortolo, sale le scale e lo va a salutare calorosamente, ma Hans è freddo. «[...] **Con la tua arroganza trasformi una udienza di tribunale in un vero trattato di filosofia** [...] Tu ti comporti come un intellettuale che guarda noi ebrei dall'alto in basso. [...] Non hai mai accettato che i tedeschi ti abbiano cacciata, e se avessero potuto ti avrebbero ucciso. [...] Il tuo amico [sarcasmo] Eichmann era il responsabile delle partenze da Gurs [verso i campi di sterminio] e se tu non avessi avuto la fortuna di scappare avresti fatto la fine di tutte quelle donne [...]» [PPP di Hans]. / Hannah [PPP]: «Finiscila!» Hans [PP]: «Quelle donne tutte sono state deportate!» / «No, non è vero Hans [tra l'esclamativo e l'interrogativo]», **[PPP del volto sconvolto di Sukowa-Arendt]**.

Margarethe von Trotta chiude il suo **racconto-film sulla filosofia politica secondo Arendt** con un omaggio all'insegnamento, alla indefessa ricerca, al libero dibattito delle idee. Leggendo *Hanna Arendt* a quel **cinema didattico** inaugurato da **Roberto Rossellini** nei primi anni Settanta con i film-tv quali, *Socrate*, *Cartesius*, *Pascal*, *Agostino di Ippona*. Opere, in cui si *raccontava* al largo pubblico la riflessione filosofica, Ancora una volta il cinema, come la filosofia, invita a parlarci.

SOPRA IL CONCETTO DI RIVOLUZIONE: CONSIDERAZIONI AI MARGINI DEL PENSIERO DI HANNAH ARENDT



GIUSEPPE IERACI

Settimane fa, passeggiando per il centro di Lubiana nei pressi del *Judovski Kulturni Center*, sono rimasto colpito da alcune installazioni, delle semplici panchine dalle strutture in ghisa e le assi in legno, il tutto verniciato di candido bianco, sulle quali sono riportate frasi estrapolate – si suppone – da testi di Hannah Arendt. In una si legge: **“There is a strange interdependence between thoughtlessness and evil”**. In un’altra: **“Violence is an expression of impotence”**. Ho poi scoperto, navigando nel *web*, che diversi siti elencano frasi della Arendt, tra le quali queste stesse, ed è un triste esito per la straordinaria autrice di *The Origins of Totalitarianism* (1951) e *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963) vedere il proprio pensiero ridotto a *banalità filosofiche*. Tuttavia, non si può negare che per Arendt i temi della gratuità del male, della sua insondabilità, del nesso stretto tra violenza e potere siano fondamentali e ritornino anche in due lavori “complementari” ai precedenti, *On Revolution* (1963) e *On Violence* (1969). In particolare, nel saggio sulla rivoluzione i temi del potere e della violenza s’intrecciano in modo dinamico, proprio perché nella rivoluzione l’uso della violenza e del potere non servono alla gestione degli “affari banali della giornata” (come per Adolf Eichmann era invece il caso), ma per generare cambiamenti e “movimento” da uno stato all’altro.

Inoltre, in connessione con le questioni della stabilità politica e della democratizzazione, si potrebbe sostenere che lo scoppio di una rivoluzione e l’impiego della violenza siano la

prova che la struttura di potere esistente si sta sgretolando. Il processo rivoluzionario destabilizza la struttura di potere e successivamente ne genera una nuova, per cui nel processo rivoluzionario si può tracciare il ciclo fondamentale della politica: fondazione, crisi e rifondazione della struttura di potere. In *On Revolution*, Hannah Arendt chiarisce che una rivoluzione è sia un perenne ritorno a un punto di partenza, sia un passo preliminare verso la fondazione della comunità su nuove basi, in quanto “revolutions are the only political events which confront us directly and inevitably with the problem of beginning ... [they] change the structure of the political realm” (*On Revolution*, 1963, pp. 21 and 25 – ma citato dalla Pelican Books ed. del 1973). Questo nuovo inizio coincide con l’idea di libertà, non semplicemente come desiderio di emanciparsi dall’oppressione ma (seguendo Erodoto): “as a form of political organization in which the citizens [live] together under conditions of no-rule, without a division between rulers and ruled” (*ibidem*, p. 30). Per Arendt, il desiderio di liberarsi dall’oppressione è “liberazione”, che è qualcosa di diverso e di minore rispetto alla “libertà” (*freedom*) intesa invece come l’anelito a costituirsi in “repubblica”: “[Freedom] necessitated the formation of a new, or rather rediscovered form of government; it demanded the constitution of a republic” (*ibidem*, p. 33). Per la Arendt, il legame tra rivoluzione e libertà genera un processo costitutivo (Cfr. *ibidem*, pp. 141-154) e “only where this pathos of novelty is present and where novelty is connected with the idea of freedom are we entitled to speak of revolution” (*ibidem*, pp. 33-34). Arendt specifica anche che “novelty, beginning, and violence” sono tutte intimamente associate alla nozione moderna di rivoluzione (*ibidem*, p. 47). Non sorprende, per tanto, la conclusione di Hannah Arendt che sia solo l’esperienza americana (quella del 1776) a possedere l’autenticità della ricerca della libertà e il desiderio di fondare una nuova comunità politica, quindi le vere caratteristiche della rivoluzione, in quanto la rivoluzione è una lotta per la liberazione che genera un nuovo ordine politico (cfr. *ibidem*, pp. 141-154).

Coerentemente con l’etimologia di rivoluzione, che nel suo uso astronomico significa un moto orbitale di uno o più corpi attorno a un centro di massa, molto spesso un movimento rivoluzionario esige il ritorno a una situazione originaria, quando il mondo era incorrotto e i diritti delle parti erano pienamente dispiegati e rispettati. Paradossalmente, una rivoluzione è un impulso ad una restaurazione del passato, che viene invocata dalle genti per rivendicare diritti usurpati, e nella modernità il fenomeno rivoluzionario è invariabilmente associato all’idea di palingenesi e di cambiamento radicale. Esiste un significato religioso e filosofico implicito del termine rivoluzione, come in alcuni sistemi religioso-filosofici dell’antichità, dove la palingenesi significava un rinnovamento periodico dell’individuo o del cosmo, la rinascita dell’uomo dopo la morte o il rinnovamento del mondo fino alla fine dei tempi.

Come abbiamo notato, Arendt coglie perfettamente questo aspetto della nozione di rivoluzione quando sottolinea la “novità” nella fondazione di una “repubblica”, o comunità politica, come tratto distintivo delle rivoluzioni: “revolution on the one hand, and constitution and foundation on the other, are like correlative conjunctions” (*ibidem*, 126). Stando così le cose, il problema posto dalla rivoluzione nelle vicende della modernità non è semplicemente sociale ed economico, come spesso sembra essere negli episodi di ribellione violenta e di

crisi nell'antichità (la *stasis* come la chiamavano gli antichi greci), ma essenzialmente e primariamente politico.

Se mi posso permettere, c'è però un punto nell'accostamento della Arendt – e, va detto, di altri fondamentali studiosi dei processi rivoluzionari – che lascia insoddisfatti. Vi è infatti nella Arendt una pretesa e un'ambizione di comprendere tutti i possibili aspetti di una rivoluzione, che la portano a una mancanza di precisione analitica. L'approccio della Arendt è olistico o macro-sociologico e determina una sorta di discrepanza tra certi effetti e le loro cause. Sono i conflitti di classe e le tensioni sociali delle fasi storiche che precedono la rivoluzione a determinare il crollo completo di un regime? O sono piuttosto il vuoto politico e la debolezza istituzionale a scatenare le forze sociali e a far precipitare il regime nel caos? Questa seconda e più mirata interpretazione subordina i fattori sociali della rivoluzione a quelli politici, il potere o l'autorità politica sono svaniti, il campo è ora aperto a tutte le forze sociali e ogni istinto può trovare sfogo. Questo punto è per la verità colto episodicamente da Arendt, ma disgraziatamente mai sviluppato a dovere: “Revolutions always appear to succeed with amazing ease in their initial stage, and the reason is that the men who make them first only pick up the power of a regime in plain disintegration; *they are the consequences but never the causes of the downfall of political authority*” (*ibidem*, p. 116, sottolineatura mia). Se le rivoluzioni sono solo le conseguenze e *mai le cause* del crollo dell'autorità politica, quali sarebbero queste cause?

Gli approcci olistici o macrosociologici alla rivoluzione riducono la lotta politica e il conflitto nel processo rivoluzionario a epifenomeni rispetto a fattori sociali ed economici considerati più fondamentali e dominanti. Ciononostante, quali che siano le dimensioni fattoriali di una rivoluzione, essa influenza necessariamente e primariamente la sfera politica, poiché un regime svanisce e ne viene fondato uno nuovo, la struttura di potere esistente viene spazzata via e nuove forze politiche cercano di colmare il vuoto lasciato. L'approccio olistico è unilaterale perché si concentra sulle conseguenze della rivoluzione, ovvero sugli sconvolgimenti sociali che si verificano a seguito del crollo del potere politico esistente o in relazione al suo indebolimento. Sembrerebbe invece più appropriato orientare l'analisi alle cause del crollo del potere *politico*, prima di dedicarsi alle conseguenze sociali della sua caduta. Quand'è dunque che si scatenano queste “lotte per la liberazione” e perché tendono a diventare violente? Come abbiamo sopra evidenziato, Arendt non fornisce una risposta circa le cause del declino dell'autorità politica esistente e delle spinte violente alla sua sostituzione. Per rispondere a questa domanda dobbiamo fare qualche discorso attorno al tema delle istituzioni politiche e dell'istituzionalizzazione politica.

In varie occasioni, mi è capitato di avanzare una definizione minima dell'istituzionalizzazione del potere politico, quando siano soddisfatte le seguenti condizioni: a) si dà una distribuzione stabilizzata e riconosciuta di *ruoli di autorità*; b) sulla base di *risorse procedurali* ad essi assegnate, ciascuno di tali ruoli agisce entro un raggio d'azione definito e prevedibile; c) infine, i ruoli di autorità interagiscono in *arene del confronto istituzionale*. Questa definizione è minima, perché prende in considerazione solo quei fattori la cui sottrazione priverebbe qualsiasi esercizio di potere del suo carattere prevedibile e –

adottando il linguaggio di Max Weber - trasformerebbe questo stesso da autorità (*Herrschaft*) a mero esercizio di forza bruta o potenza (*Macht*). La definizione non esclude la possibilità che una forma istituzionalizzata di potere, quindi autorità, possa essere supportata da una qualche capacità organizzativa (partiti politici, organizzazioni burocratiche, milizie e altre forme di mobilitazione politica organizzata), né che i titolari del ruolo possano controllare personalmente e direttamente quote di qualsiasi altro tipo di risorsa economica, sociale e psicologica, come entrate, prestigio e capacità morali o intellettuali, carisma e attrazione personale.

Quando si istituzionalizza, il potere si trasforma in autorità, perde i tratti originari della forza bruta perché è incastonato in ruoli riconosciuti, il cui raggio d'azione è relativamente prevedibile e che interagiscono secondo modelli prestabiliti in varie arene del confronto. In *On Violence*, Arendt riconosce questo, quando scrive che nel caso dell'autorità "neither coercion nor persuasion is needed" (*On Violence*, 1969, p. 45). La violenza ha invece solo un carattere "strumentale", non è l'autorità stessa, ma è associata all'esercizio di potere, nel senso che si manifesta quando il potere è in pericolo, senonché manifestandosi finisce addirittura per distruggere il potere che vi ha fatto ricorso (Cfr. *ibidem*, pp. 46-56). Si tratta di un paradosso, ma coglie il senso. Il potere e la violenza si richiamano, ma sono due cose profondamente differenti e dove cessa il primo compare la seconda a segnarne il fallimento. Scriveva Mario Stoppino: "Il potere è la modificazione della condotta di individui o gruppi dotata di almeno un minimo di volontarietà; la violenza è l'alterazione dannosa dello stato fisico di individui o gruppi. Il potere cambia la volontà dell'altro; la violenza lo stato del corpo o delle sue possibilità ambientali e strumentali" (*Violenza*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, 1983, p. 1241).

Se si riflette sugli effetti prodotti dai tre criteri di istituzionalizzazione sopra introdotti, si può ragionevolmente supporre, in primo luogo, che essi rendano l'uso del potere prevedibile e limitato, e in secondo luogo che ne rendano possibile la trasmissione fluida e continua. Questi presupposti sono facili da spiegare. L'identificazione dei ruoli di autorità, la limitazione e il carattere eminentemente procedurale delle risorse assegnate a questi ruoli, infine il contenimento delle relazioni tra i ruoli all'interno di arene del confronto chiaramente identificabili spersonalizzano l'uso del potere e ne rendono difficile e improbabile - o comunque limitato - il suo uso privato. Nei regimi fortemente istituzionalizzati, il potere non è più un "attributo" del detentore della carica ma è invece incastonato nel ruolo che lui occupa e solo finché quel ruolo occuperà. Questa oggettivizzazione o spersonalizzazione del potere rende molto facile la sua acquisizione, ma anche la sua trasmissione, nei regimi fortemente istituzionalizzati non è necessario ricorrere alle armi e uccidere il governante per togliergli il potere e sostituirlo, basta affidarsi alle procedure che sono state consolidate e ripetute nel tempo e nella tradizione di quel regime. Se accettiamo questa prospettiva minima, potremmo avanzare l'ipotesi che le rivoluzioni siano destinate a "scoppiare" dove il livello di istituzionalizzazione politica della comunità e del regime è molto basso o in rapido declino, cioè - come riconosce Arendt - è dove il potere si è disintegrato che le rivoluzioni sono possibili (Cfr. *On Violence*, 1969, p. 49).

Gli approcci prevalenti allo studio della rivoluzione si concentrano invece su cause “accessorie” alla crisi istituzionale e al crollo interno del potere politico, quali il malcontento sociale tra nuovi gruppi, l’opportunità di mobilitazione collettiva o di massa, e infine la ribellione aperta contro le autorità o la classe sociale dominante (per esempio, nelle influenti letture di B. Moore o di T. Skocpol). Questi approcci trasmettono l’idea che le rivoluzioni si sviluppino come atti intenzionali delle classi svantaggiate, che vedono i loro bisogni trascurati dalla minoranza al potere. Raramente dunque si osserva la funzione che le istituzioni e l’istituzionalizzazione svolgono nel processo politico, soprattutto nel modificare le modalità del conflitto politico, prevenendo o contenendo il suo scoppio violento. In condizioni di elevata istituzionalizzazione, il processo politico è caratterizzato primariamente dall’assenza di violenza nelle dinamiche del trasferimento del potere o dal suo confinamento a fenomeno marginale. In altre parole, ciò che spiegherebbe sia teoricamente che empiricamente lo scoppio di una rivoluzione è il livello variabile di istituzionalizzazione del processo politico e della comunità politica, che incide sulla probabilità del trasferimento del potere secondo pratiche “normali” e non violente.

In conclusione, le teorie della rivoluzione dominanti non forniscono una chiara distinzione tra le forme di esercizio del potere. La potenza (*Macht*) – collegata al controllo di risorse socio-economiche o altre forme di dominio sociale – viene confusa con il potere come autorità istituzionalizzata (*Herrschaft*). Così, non si dedica sufficiente attenzione ai livelli variabili di istituzionalizzazione del potere, e analogamente alle cause che ne determinano l’abbassamento facendolo rovinare tumultuosamente. Una rivoluzione è molto meno probabile laddove prevalgano le condizioni dell’istituzionalizzazione politica, perché il raggio d’azione del potere politico è chiaramente definito e la sua azione è prevedibile; perché la trasmissione del potere – l’obiettivo primario degli “sfidanti” – è relativamente agevole e segue modelli consolidati e prevedibili; infine, perché la conquista del potere garantisce sì il controllo dei ruoli istituzionali che rendono possibili le decisioni, ma solo in modo temporaneo.

Mancando di scorgere questo elemento di fondo del processo rivoluzionario, che Hannah Arendt aveva correttamente intuito ma per la verità nei suoi scritti mai sviluppato coerentemente, la rivoluzione appare all’osservatore come un evento con conseguenze estese sulla struttura sociale di una comunità e l’effetto viene scambiato per causa. Si suppone che le rivoluzioni scoppino perché qualcuno ha un impulso irrefrenabile a “ritornare alle origini” (compiere, appunto, una “rivoluzione”), per voler fondare finalmente una nuova comunità politica. Tuttavia l’impulso e il tentativo di costruire una nuova comunità non sono le cause primarie dell’esplosione rivoluzionaria, sono piuttosto l’effetto di un esercizio illimitato del potere, dell’improbabilità della sua trasmissione regolare e prevedibile, cioè l’effetto della mancanza di istituzionalizzazione del potere politico e della rabbia degli esclusi che chiedono finalmente l’accesso fin qua negato al potere politico.

CONTRO LA PRASSOFILIA: ARENDT E I GRECI



ANDREA RACITI

“Di tanto la nostra città ha distanziato gli altri uomini nel sapere e nell’arte della parola che i suoi discepoli sono divenuti maestri degli altri, ed essa ha fatto in modo che il nome di “greci” non sembra essere stato dato sulla base di una stirpe, ma sulla base della ragione, così che si possono chiamare “greci” assai più coloro che partecipano della nostra educazione [*thês paidéuseos thês hemetéras (...) metéchontas*] piuttosto che coloro che hanno un’origine comune”.

Isocrate, *Panegirico*, 50

1. *Odi profanum vulgus, et arceo*

Celebrare è sempre un evento scabroso. Viola i confini della confidenza personale che si dovrebbero sempre osservare rispetto a un autore. Soprattutto quando si tratta di un filosofo. Si entra sempre, necessariamente, in confidenza, in una certa intimità passionale e, per ciò stesso, intellettuale, con il testo e con la parola del filosofo. Una forma, seppur minore (ma non per questo futile), della hegeliana passione del concetto. Allorché si entra in confidenza, in intimità erotico-

concettuale con la parola filosofica, si inizia inavvertitamente a parlare con le parole del filosofo, a pensare con i suoi pensieri. Ci si attaccano alla pelle persino i suoi tic, le sue manie, più o meno tutti i turbamenti della sua anima torbida.

Pensare – non lo si ripeterà mai abbastanza – è il padre di ogni vizio. L'unico vizio, peraltro, degno di nota e di essere, quindi, definito tale. La filosofia raccoglie in *ekklesia* la comunità dei viziosi: i pensanti. La forma creaturale e sociale più bassa, infima e vergognosa. E, tuttavia, proprio per ciò, l'unica degna di stare al mondo. Anche il capello, il sudiciume e le altre sconcezze partecipano di un *parádeigma* eterno e immutabile, vien detto nel platonico *Parmenide*. Il pensiero, suprema impudicizia, cavillo pruriginoso e carcassa putrescente del reale, è innalzato, così, tramite *métexis*, alla suprema idealità, poiché in esso si istanzia l'infinita discrasia della stolidità, ottusa Totalità rispetto a se stessa. Essa, com'è stabilito nel recente *Il Pitecantropo*, **non può guardare alle spalle di se stessa.** Il fondamento, in quanto *causa sui*, non può disporre del proprio esser-fondamento. Il fondamento, come tale, risulta quindi necessitato, costretto suo malgrado, a essere il fondamento. In ciò consiste la sua **disperazione, la malattia mortale del Tutto incausato.** Ma di ciò, non diciamo oltre in questa sede.

In ogni caso, è evidente che, se messa a confronto con le elevatezze, le altezze, insomma, con le vuote sublimità della cosiddetta “prassi”, che si risolve, nelle filastrocche altisonanti strombazzate dai prassofili, nel **moto cieco e inconsulto di masse schiamazzanti atomizzate e orbate in toto del pensiero**, beh, quest'ultimo non può che sganasciarsi dalle risate, contemplandone la patente goffaggine e starsene senz'altro stravaccato presso il Pritanèo, come pretese **Socrate** nelle ultime battute (in tutti i sensi) del suo processo. Il pensiero indirizza così le sue sovrane pernacchie metafisiche ai turbolenti infanti, ai prassofili pazzi, alle cui sguaie, stridule urla rivolte da costoro al suo venerabile indirizzo, risponde, animato da *vox firmissima*, con le parole di **Orazio: “Odi profanum vulgus, et arceo”.**

Ed arriviamo perciò, come si suol ripetere, a noi. Ci si richiede, in questa sede, la celebrazione di **uno dei massimi esponenti della prassofilia**, quindi, di quella corrente dominante del **non-pensiero**, dello **pseudo-pensiero**, che, sulla base di quanto sciorinato poc'anzi, riteniamo incarni il *profanum vulgus* oraziano, che, imitando il poeta, non possiamo che disprezzare, odiare, e tenere quindi, per la nostra salvaguardia, a debita distanza. Ciononostante, qui ci si domanda un *seppuku*, l'auto-violazione dello spinoziano *conatus sese conservandi*, cioè dell'anatema che abbiamo scolpito sul sigillato *integumentum* che riveste il *vulgus*. Ci viene richiesto di celebrare, dunque, **la fine della confidenza e dell'intimità filosofica**, che, come apparirà assai perspicuo ad orecchie ben sturate e aduse al vero, vive e si alimenta **dell'infinita distanza, e solo di essa. La lontananza è l'essenza della passione filosofica.** In filosofia ci si dà del *Vous* o del *Sie*. Né del “Lei” né, tanto meno, l'infingardo, biforcuto e (non sembri strano ai profani!) **cattedratico “tu”.** Ma qui, oggi, ci si chiede l'esatto opposto. Dare del “tu” a colei che riteniamo una delle massime vette – sebbene non certo insuperata – del non-pensiero o pseudo-pensiero, cioè della prassofilia tipica del *profanum vulgus*, **dell'ilotismo politologico spacciato per “filosofia” dai mercati “kulturali”, amministrati con sciocca solerzia dalla giostra dei beati accademici.**

A ciò, noi, pur in questa sede “oranti” e “celebranti”, **non ci prostriamo.**

Neanche morti.

Parliamo peraltro, per dirla con il **Labriola** di una furbesca epistola a **Engels**, dal “vivo del consentimento” con la prassofiliaca **Arendt**. E ciò può sembrare certo paradossale, ai cosiddetti “arendtiani”, ai **pappagalleschi ripetitori maniacali** del suo non-pensiero (non fu Arendt stessa che si negò recisamente all'auto-definizione di “filosofa”? Che ne pensano di ciò gli “arendtiani”? **Francamente, non ci interessa.**) Ma il paradosso non va sciolto, risolto, come ci insegna il

Kierkegaard de *Il concetto dell'angoscia*. Va, al più, mostrato ed esposto a nudo. Infatti, poiché lunghissime frequentazione e intimità, oltre che un'antica ammirazione, ci legano all'autrice di *Vita attiva*, sappiamo bene – a differenza dei suoi inenarrabili e impresentabili “allievi ed eredi” – che l'unica celebrazione che sarebbe da Arendt accolta (ma di certo non gradita!), con un sorriso vivido ma appena percettibile, è la *reductio ad absurdum* del suo cosiddetto “pensiero politico”. In particolare, ci riferiamo al presunto e pittoresco (oltre che, *radicitus*, inesistente) “ritorno ai Greci” messo in atto dal prassofilismo arendtiano.

Ma come mai tanto livore, tanta spietatezza nei confronti della destinataria della nostra (*prima facie*, volontariamente fallita in partenza) celebrazione, del nostro grottesco peana?

Non pensiamo affatto che tale questione possa essere anestetizzata, tramite l'esilio *sine die* del confino di polizia imposto dalla cosiddetta “scienza”, ovvero dai giornalacci accademici, **dove nessun problema è possibile porre**, dato che vien presupposto tacitamente che tutti i problemi siano stati già-sempre risolti dalla forma capitalistica della produzione (di cui, al giorno d'oggi, non si sa più nulla nel seno della giostra dei beati accademici, se non presso alcune sparute cricche catacombali ultra-esoteriche).

Peraltro, non spenderemo un'eccessiva copia di parole per porre (nonché, sbrigativamente risolvere) la questione. Per certe bagattelle “scientifiche” non dovrebbero essere occupati militarmente gli spazi sacrali di gravi toni monumentali, che potrebbero ben essere riservati ad altre e ben più serie faccende (su tutte, quelle attinenti alla metafisica speculativa e all'ontologia sociale e politica). Qui, invece, ci tocca regolare, quasi burocraticamente, **un equivoco**, e spiegare assai succintamente le ragioni del suo **inusitato, duraturo e assai increscioso successo mondiale**.

Partiamo subito dal *Kern* propulsivo dell'**equivoco prassofiliaco**, così da sgombrare il più rapidamente possibile il campo dalle scempiaggini “politologiche” e sbarazzarci – in un sol colpo! – sia delle **generose, benevole banalità** della Arendt che del fastidioso articoletto esacerbato che mi ritrovo, oggi, a redigere. Ora più che mai, *simul stabunt, simul cadent*.

2. Il “ritorno ai Greci” contro i greci

L'equivoco prassofiliaco arendtiano, *inconditum ac paene ridiculum* per dirlo con **Cicerone**, sta tutto condensato in una tesi **storicamente e filosoficamente infondata**, che – i suscettibili “allievi ed eredi” non se la prendano troppo! – sarebbe oggetto di derisione, non dico da parte di un laureato triennale in storia greca o in filosofia antica, ma anche per la considerazione distratta di un diligente studente liceale che abbia appena concluso il terzo anno delle superiori con buoni voti in storia e filosofia.

Il teorema arendtiano, su per giù, dice questo: sarebbero esistiti degli strani individui, chiamati “Greci”, i quali, **indistintamente, omogeneamente e uniformemente**, dall'età micenea, passando per l'età arcaica, fino all'età classica, sarebbero stati **sistematicamente intenti alla cosiddetta “praxis”**, cioè a quella che Arendt traduce in una guisa dall'effetto comico assicurato come “azione di concerto” o “attività politica”. Quest'ultima è intesa da Arendt come **astratta e antistorica retrodatazione del public speech liberal-democratico nordamericano al mondo greco**. In questa fantastica dimensione “storica” alternativa, degli arroganti aristocratici **guerrieri-governanti schiavisti** – chiamati, appunto, “Greci” – “pronunciano grandi discorsi e compiono grandi imprese” in un non meglio precisato “spazio pubblico”. Naturalmente, questo “ritorno ai Greci”, non può non integrare nel proprio *trompe l'oeil* anche la tesi mirabolante dell'esagitato baffuto **Nietzsche**. Giacché, anche per Arendt, come per l'autore de *La nascita della tragedia*, questi spietati – ma, tutto sommato, bravi cristi –

Greci, egotisti egolatrici, “bestie bionde” (*sic!*) titolari di un’orripilante e disumana “morale dei signori” (in Nietzsche), ma anche (in Arendt) inspiegabilmente appassionati di “azioni di concerto” e “grandi discorsi” (cioè, comizi) pubblici presso l’*agorà*, possono condurre una vita così piena e appagante nel discettare del giusto *nomos* e dell’*agathón*, solo e soltanto perché (sia per Nietzsche che per Arendt) **disporrebbero di uno stuolo di schiavi** che, spaccandosi la schiena al posto loro, li emanciperebbe dall’attività economica quotidiana, cioè **dal lavoro** necessario alla soddisfazione dei bisogni legati alla sussistenza, garantendogli così l’“apertura” o la “dischiusura” (**Heidegger doce!**) del beneamato “spazio pubblico”.

Forse, è inutile specificare che si tratta di **un sorite di sciocchezze, fandonie antistoriche** create quasi *ex nihilo*, che fungono da **gentili correzioni** liberal-democratiche americaneggianti (oltre che del martellante esacerbato Nietzsche) dell’arduo, scarsamente digeribile ed “esoterico” (per il pubblico semi-colto di Arendt) **“pensiero poetante” di Heidegger**. Costui infatti, come emblematicamente si può leggere in *Der Spruch des Anaximander* e nel corso di lezioni *Parmenides*, cincischia di “*dike*” e di “*polis*”, spacciando la prima per la “con-venienza” (*die Füge*) della totalità dell’essente nell’ineffabile “Essere” (*das Sein*), e la seconda per il “polo” intorno a cui si svolge il circolo dell’essente stesso (ovviamente, un altro nome per l’indeterminato “Essere”; quest’ultimo, com’è risaputo presso la **parrocchia heideggeriana**, nel pensiero di quello che **Thomas Bernhard** chiama la “**vacca sacra**” friburghese, cambia senza soluzione di continuità **infiniti travestimenti e maschere**, neanche fosse **Arsenio Lupin**).

Insomma, oltre alla lettura della *Politica* di **Aristotele** o della *Repubblica* platonica (opere di cui Arendt stravolge, **falsandolo completamente**, il senso patente: *in claro non fit interpretatio*), de *La guerra del Peloponneso* di **Tucidide** o delle *Elleniche* di **Senofonte**, basta rivolgersi alla spassionata consultazione della *Storia greca* di **Musti**, de *La città divisa* di **Loraux** o de *L’uomo greco* curato da **Vernant** – per citare solo alcuni degli autori antichi e dei seri storici contemporanei della grecità – per disfarsi, nel peggiore dei casi, in poche ore di questi **arbitri esegetici arendtiani, nietzscheani e heideggeriani**, che **nulla** hanno a che fare con la vera storia e con la vera filosofia greche. Si tratta, in estrema sintesi, di un “ritorno ai Greci” **contro i greci** (cioè, quelli storicamente esistiti!).

Proprio perché tutto ciò è arci-stra-noto, in particolare a chiunque sia estraneo alle tre suindicate **parrocchie filosofiche**, non ci sembra il caso di sparare sulla proverbiale croce rossa e di insistere, quindi, eccessivamente sul fatto che, lungi dal trattarsi di una società fondata sullo schiavismo più brutale e incondizionato – come cercano di darla a bere Nietzsche e Arendt ai loro lettori creduloni – la società greca, sia in età arcaica che, seppur con alcune differenze interne politico-costituzionali (es. aristocrazia egualitaria spartiate, democrazia soloniano-clisteniana ateniese, etc.) in età classica, risulta contraddistinta **da un modo di produzione di piccoli produttori e proprietari indipendenti**, dove, certamente sono presenti anche gli “schiavi” (*doûloi*), ma questi ultimi **non costituiscono affatto la base materiale principale dell’economia greca, almeno fino alla piena età ellenistica**.

Tutto ciò era ampiamente risaputo presso alcuni degli autori moderni che hanno fornito solide interpretazioni storico-filosofiche del mondo greco classico, come **Hegel** e **Marx**. Il primo, ad esempio, nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*, dimostra di sapere perfettamente che la filosofia greca non nasce certo **dalla sciocca curiosità di piccoli chimici, fisici e biologi dilettanti** che si meravigliano, adoranti e a bocca aperta, dei cosiddetti “fenomeni naturali”, bensì **dalla rottura o scissione (*Trennung*)** che conduce alla rovina la concreta comunità politica (*koinonía*, *politéia*, *Gemeinschaft*), separando l’universale (la *polis*) dal particolare (i *polítes*, i cittadini, ridotti così a *idiótes*, individui isolati), a causa dell’insorgere dell’illimitatezza indeterminata (*ápeiron*) della strapotenza smisurata (*pleonexía*) delle ricchezze e del potere politico oligarchico-tirannico. La filosofia, secondo Hegel, nell’età greco-classica (come nella Modernità), ha il compito (*Aufgabe*) di

ricomporre idealmente la comunità scissa e dissolta a seguito della deflagrazione della passata “potenza di unificazione” (*Macht der Vereinigung*) universale, ormai inabissatasi. Certo, in quest’opera di riunificazione ideale e storico-politica, come risulta perfettamente evidente dalla *Metafisica* e dalla *Politica* di Aristotele, l’individuazione del nuovo *metron*, della verità filosofica (*orthótes, alétheia*) quale nuova misura etico-comunitaria della distribuzione (*nomos, némein*) delle ricchezze (*chrémata*) e del potere politico (*kratos*), deve fondarsi su di un’*arché* naturale, cosmica, che ne garantisca la giustizia stabile, immutabile, tendenzialmente assoluta nei suoi principi programmatici (anche se non nelle sue disposizioni contingenti, particolari e transeunti), dunque su un’*arché* situata nell’essente che in sé possiede il principio del proprio movimento (*physis*).

Naturalmente, per Aristotele, nel seno della *physis*, sul cui sfondo si staglia la vita della *polis*, è implicito il movimento (*kinesis*), regolato dalla logica potenza-atto (*dynamis-enérgeia*), della *stasis* (lotta delle classi, guerra civile) che provoca le trasformazioni costituzionali dei regimi politici (*metabolá*) che rimodulano continuamente, in modo anaciclico, le storicamente instabili strutture comunitarie, principalmente a causa dell’illimitatezza delle ricchezze acquisite dalle cricche oligarchiche (che spesso danno vita a tirannidi, che, però, per Aristotele, scaturiscono spesso e volentieri anche dalla “democrazia”, ossia dal governo della massa dei poveri). Perciò, sbaglia Preve quando, nella sua *Una nuova storia alternativa della filosofia*, riduce l’ontologia naturale greca a mera metafora dell’ordinamento politico storicamente dato, poiché la ricomposizione ideale della comunità politica attuata dalla filosofia (nonché, con altri mezzi, dalla mitologia e, come mostra Ieranò in *Atene in scena*, dal teatro tragico) consiste proprio nel tentativo di saldare, in modo incontrovertibile, la struttura dell’ordine cosmico-eterno della *physis* e dell’*aión* a quella dell’ordine politico-comunitario del *nomos* e del *chronos* (che “separa l’essere dall’essere”, come scrive Parmenide), in un solo armonico sistema, ove l’uno riecheggia e completa l’altro in un unico, grandioso contrappunto cosmico-comunitario.

Anche Marx ha perfettamente presente la cifra caratteristica della struttura sociale del mondo greco dell’età arcaica, consolidatasi come tale in età classica, quale modo di produzione di piccoli produttori e proprietari indipendenti (cioè soprattutto contadini e artigiani), tant’è che alla fine del Capitolo XI (dedicato alla *Cooperazione*) del Libro I di *Das Kapital*, così scrive: «La piccola economia contadina e l’esercizio artigiano indipendente (...) costituiscono allo stesso tempo il fondamento economico della comunità classica nella sua epoca migliore, dopo che si fu disciolta la originaria proprietà comune orientale, e prima che la schiavitù si fosse impadronita seriamente della produzione».

3. “Studiate il greco e il latino!”

Pertanto, una volta acclarato che i fantomatici “Greci” di Hannah Arendt (nonché quelli di Nietzsche e di Heidegger) non sono mai esistiti, ed essendoci ormai emancipati dalla folkloristica retrodatazione alla classicità greca del mitologema astratto e criminaloide del *public speech* amministrato e manipolato dalle oligarchie dominanti, i cui ranghi sono formati da “bestie bionde” come gli imprenditori capitalisti assassini e dai loro sodali ed esecutori politici corrotti e analfabeti (nonché altrettanto assassini e genocidari), garantiti in questa sacrale “azione di concerto” dalla schiavitù salariata e precaria generalizzata e universale – ebbene, una volta accertato tutto ciò, sembra perfino lapalissiano spiegare le cause del successo sociale duraturo della tesi arendtiana sui cosiddetti “Greci”.

La **retrodatazione** del meraviglioso mondo del **capitalismo assoluto e idolatrico**, in cui ci tocca vivere, all'epoca della classicità greca, è uno degli strumenti ideologici adottati dalla fazione ampiamente maggioritaria della **servile intellettualità universitaria**, prona al **Capitale**, per **eternizzare l'ordine sociale, economico e politico presente**, in modo da provocare l'interiorizzazione generalizzata di questa menzogna, che **annienta il processo storico reale** e, quindi, la specificità delle epoche e dei modi di produzione sociali, **nel turbine indifferenziato del capitalismo eterno** (non mancano infatti sedicenti "antropologi" che hanno naturalizzato il capitalismo a tal punto da reputare già capitalistico il Neanderthal e, talvolta, l'Australopiteco...).

Niente di più utile perciò, al fine di promuovere quella che **Lukács**, nei *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, definisce **la società della manipolazione universale**, di una rappresentazione antistorica e astorica dei "Greci" raffigurati **come piccoli capitalisti in erba, compromettendo così alla radice l'intelligibilità delle fondamenta greche della civiltà europea** (che, al netto della vulgata propagandata dall'islamofobia imperante, oltre ad essere greco-latine e giudaico-cristiane, sono anche **arabo-islamiche**).

Che qualunque visione politico-sociale e filosofica alternativa al capitalismo eterno propugnato da Arendt, venga, pertanto, tacciata per direttissima di **"totalitarismo"** (il più celebre degli **pseudo-concetti per nullafacenti**), come frutto ideologico della strategia - verbalistico-fraseologica e del tutto de-storicizzata - dell'**equiparazione di comunismo e nazionalsocialismo**, non deve sorprendere. La *reductio ad Hitlerum* (o *ad Stalin*) legittimata da *Le origini del totalitarismo*, è diventata dagli anni '50 del Novecento fino agli ultimi fatti in Palestina, **lo strumento ideologico più efficiente per condannare aprioristicamente tutti i movimenti popolari e comunitari di resistenza all'imperialismo capitalistico barbarico**, bollati *iuris et de iure* come **"totalitari"** dal sistema unificato dei **sicofanti mediatici** e degli **apparati sacerdotali universitari**, ossia dalle **protesi ortopediche della Tribù Occidentale** (ma anche di quelli della non meno spregevole, capitalistica e imperialistica, **Tribù Russo-Cinese**). Che l'ideale *sequel* de *Le origini del totalitarismo*, sia senz'altro il suo libro su *Karl Marx*, dove Arendt oltre a ribadire le sue storielle sui "Greci", lancia un sacro anatema all'indirizzo di Marx poiché, a suo parere, già conterrebbe *in nuce* la "violenza totalitaria" poi messa in atto dal demoniaco criminale baffuto **Stalin**, credo dica abbastanza sull'orientamento ideologico complessivo di uno pseudo-pensiero che, in effetti, **con la filosofia non ha granché da spartire**.

In definitiva, la *morale de l'histoire* che fa da epilogo alla nostra ben poco edificante e convenzionale "celebrazione" di Hannah Arendt, potrebbe essere - detta davvero in soldoni - la seguente: **parlare dei Greci, oggi, non è un'operazione "culturale" neutrale**. Un'interpretazione **storico-filosofica** della grecità classica, volta a **ristabilire**, nella sfera **concettuale** e (quindi) in quella della **concreta attività paidetica**, sia universitaria che scolastica, la fisionomia storica effettiva dell'**etica comunitaria e della filosofia naturale e politica (soprattutto) dell'età greco-classica**, diventa oggi, non una delle tante strade, **ma la via maestra per pensare la ricomposizione razionale della comunità politica**, a partire dall'**oltrepassamento**, per via **rivoluzionaria**, ossia, **pratico-critica**, come scrive Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, della **pseudo-comunità alienata e barbarica del capitalismo idolatrico assoluto ove, disgraziatamente, tocca vivere a tutti noi poveracci**.

In chiusura, un aneddoto. Forse, per una volta, **Kojève** ebbe ragione quando, agli studenti sessantottini di estrema sinistra che gli domandavano che cosa potessero fare concretamente per contribuire alla rivoluzione anti-capitalistica, il vecchio russo così rispose: **"Studiate il greco e il latino!"**.

VOMITARE



ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA

1.

Il concetto di **banalità del male** irrompe nel dibattito filosofico e pubblico nel 1963, quando Hannah Arendt rielabora le intuizioni avute assistendo al processo ad Adolf Eichmann e lo trasforma in una delle più potenti categorie concettuali a disposizione per chi voglia rapidamente spiegare il negativo. Ecco lo scandalo: là dove il male si presenta totale, assoluto, abisso di senso, punto di non ritorno dell'etica umana, indovinarne la stupida banalità, scoprirne la pochezza. Questo il segreto scoperto da Arendt: non è il male a essere banale, ma gli uomini che lo esercitano. Impossibile l'impresa nazista senza questo funzionario intellettualmente di poco conto incaricato di organizzare in maniera efficiente i treni in direzione sterminio. Banalità del male: concetto plastico, malleabile, tanto richiamato quanto non compreso, trattato alla stregua di una *banalité supérieure*. La banalità del male toglie il pathos, la *grandeur* dell'incallito cattivo, e riconsegna la capacità di fare il male nelle mani di ciascuno. Arendt vede quello che nessuno aveva visto, solo lei in quella sala si accorge della mediocre stupidità di Eichmann. La via per l'inferno è costruita da piccoli burocrati che eseguono gli ordini, rinchiudono in un angolo del cuore la loro capacità di giudizio critico, la facoltà politica per eccellenza per Arendt interprete di Kant. Molti amici non perdoneranno ad Arendt di avere abbassato il male per eccellenza a una questione di ordinaria amministrazione dell'esistente. C'è qualcosa d'indecente nel togliere allo sterminio i galloni di un dolore inspiegabile.

2.

Se il male è banale, la sua banalità non lo è affatto. Qualcosa, in effetti, non torna nella ricostruzione di Arendt. E non si tratta del tentativo di determinare l'indeterminabile, di non fare di Auschwitz l'unità di misura di tutto il male possibile. Il problema è che Arendt troppo rapidamente liquida le lungimiranze dello spirito che concedono alla critica di andare in sciopero. Tutto il contrario: la banalità del male richiede un incessante, faticoso e ascetico dominio del sé, un autodisciplinamento volto a potenziare l'unica facoltà in grado di soverchiare definitivamente il giudizio critico: la facoltà di mettere da parte, di non istituire rapporti tra le cose, come già sosteneva Simone Weil. Ho organizzato il traffico ferroviario, in migliaia sono morti nelle camere a gas: nessun rapporto tra i due eventi. Ma questo laccio che tiene insieme il soggetto e i risultati del suo agire non si taglia facilmente. La violenza che il soggetto fa a se stesso per impedirsi di vedere il male non è a buon mercato, non è banale. Nella sua fenomenologia della violenza, Wolfgang Iversky si è concentrato sulla figura dello spettatore distaccato, quello che spettatore che si rifiuta di guardare in quanto già sa cosa vedrebbe. Non è facile chiudere occhi che non si lasciano chiudere, non prestare attenzione richiede uno sguardo attento. Chi ignora ha già selezionato minuziosamente i suoi interessi. La banalità del male ha bisogno di un lavoro etico sul sé per potersi esercitare pienamente.

3.

Non solo la psicologia, Milgram prima, Zimbardo poi, hanno sperimentato *in corpore vili* le tesi arendtiane. Tutta una cinematografia si è sviluppata a partire dal segreto scoperto a Gerusalemme. Pienamente arendtiano è *The Zone of Interest* (2023), vincitore di due premi Oscar, regia di Jonathan Glazer, liberamente tratto dall'omonimo libro di Martin Amis.

La trama è fredda quanto i personaggi: **Rudolf Höß** vive la dolcezza di una esistenza placida, borghese, fatta di serate conviviali, chiacchiere futili, passeggiate con i figli, complicità e programmi futuri con la moglie, nell'*Interessengebiet*: una zona appena adiacente il muro che separa la sua vita privata da quella professionale, che si svolge nel campo di concentramento di Auschwitz. Höß è un gerarca nazista, smanioso di fare carriera nel partito, scalare i ranghi. Per farlo, progetta una sempre più efficiente realizzazione del campo. Ma il campo ci è precluso, non viene mai mostrato, solo udito: da lì provengono sferragli di macchine, urla, rumori di bastonate, a volte un colpo di pistola. L'esistenza del campo è puramente sonora, ma le orecchie non possono tapparsi per sempre. Per sopravvivere di fianco all'orrore, e prosperare grazie a esso, è necessario un lavoro che trasformi i rumori del male in un *white noise*, un brusio sopportabile solo dopo una lenta assuefazione. La tattica per essere nazisti come si deve è l'anestesia morale: un corpo e un'anima forgiati per non reagire.

La famiglia procede serenamente la sua esistenza, pochi intoppi di natura burocratica (un annunciato trasferimento di Höß che provoca la scomposta ira della moglie Hedwig) la scalfiscono. Tracce del campo, certo, se ne trovano anche fuori: ossa nel fiume dove Höß porta i figli a nuotare, ma è sufficiente allontanare per disinteressarsi. La zona d'interesse non è solo uno spazio fisico, è una sfera etica: la zona d'interesse è il ripiegamento del soggetto su di sé, inscalfibile a ciò che lo circonda.

Ma qualcosa resiste, non può essere mai rimosso definitivamente: la polvere. Questo residuo dei corpi gasati e poi cremati si annida dappertutto, dappertutto si posa. La si spazza, ma essa continua a ritornare. Avvolge la zona d'interesse in maniera impalpabile ma invincibile. La si respira quotidianamente, finché non penetra negli angoli più riposti dei corpi. E fa da padrona non voluta dei gesti di Höß, che è in continuazione affetto dai conati di vomito che il pulviscolo respirato porta in dono. Ma il conato rimane tale, spasmo del corpo che anela a una liberazione impossibile dal tormento: Höß vorrebbe vomitare, ma non ci riesce. Il film si chiude su questa impossibilità: Höß in compagnia dei suoi conati. Una prolessi ci mostra che lì, dove Höß si piega, sorgerà un memoriale.

4.

Una filosofia del vomito attende ancora di essere scritta. Pochi autori – Lévinas, e sulla sua scia Agamben – si sono soffermati su questo strano stato del corpo. Il vomito è ciò che appartiene in massimo grado al corpo e che esaurisce in quel singolo istante l'essere, riconsegnato ai propri bisogni fisiologici, nient'altro che carne; e contemporaneamente, il vomito è ciò di cui non ci si può appropriare – come il battito del cuore, la necessità di respirare, insomma tutto ciò che appartiene all'automatismo involontario del vivente. Nel vomito ci scopriamo oggetti e non soggetti del nostro corpo.

Nella pratica emetica il soggetto è inchiodato al corpo, da lui dominato, non può sfuggire a ciò che è. Ma il vomito è anche una promessa di salvezza, la capacità del corpo di espellere, al di là della nostra volontà, ciò che rischia di annientarci. Indurre il vomito conduce alla salvezza. Non si capisce dunque la lezione di Glazer senza comprendere la funzione del vomito impossibile di Höß. La sua vita da nazista è stata un continuo chiudere gli occhi e serrare le orecchie, egli ha messo da parte in continuazione per poter sopravvivere a quel mondo eticamente malsano. Ma la volontà non è totalizzante, molto le sfugge. Il corpo del gerarca congiura contro gli occhi che non vedono e le orecchie che non ascoltano, e finisce con il tradirli. Il corpo si squassa di un rimosso che non può espellere. Quella polvere che lo invade è il contraccolpo inevitabile di un'anestesia etica permanente. Se vomitare significa liberarsi, all'indurito gerarca questa salvezza è preclusa. Il vomito unicamente annunciato da singulti e conati, che lo scuote e lo obbliga a piegarsi, è l'indice di una redenzione per sempre interdetta. Non è possibile rigettare la Storia, la polvere ormai è padrona del suo corpo e non vuole saperne di liberarlo. Il corpo non perdona ciò da cui sin dal principio egli si è assolto. Dobbiamo immaginare Eichmann nauseato.

DIALOGARE CON SÉ, DIALOGARE CON L'ALTRO: CONTRO LA BANALITÀ DEL MALE



LETIZIA KONDERAK

Tra le formule di **Hannah Arendt** che hanno decretato il successo accademico e popolare della pensatrice vi è il sintagma “banalità del male”, un termine coniato per descrivere Adolf Eichmann, burocrate nazista, come egli apparve durante il processo a Gerusalemme tra il 1961 e il 1962. In effetti Eichmann si rivelò del tutto refrattario alle accuse, sottolineando che aveva soltanto organizzato la logistica della deportazione e che le sue azioni erano del tutto legali nella Germania nazista. A differenza di molti altri interpreti, Arendt prese sul serio le dichiarazioni di Eichmann e ipotizzò che avessero due radici: in primo luogo, quella che la pensatrice tedesca definì incapacità di pensare come incapacità di mettersi nei panni dell'altro. In secondo luogo, vi è una tendenza ad abbandonarsi alla legge del proprio stato – definita da Eichmann in termini di volontà del *Führer*, cioè di Hitler. Per annullare l'angoscia morale della scelta, per neutralizzare l'impossibilità di decidere tra il bene e il male, al **malfattore banale basta ciò che la legge prescrive**: un atteggiamento che, per Eichmann, corrisponde addirittura al rispetto kantiano per la legge morale. Il più radicale nichilismo morale, che ammette positivisticamente che **il bene non è altro che ciò che la legge prescrive**, si rovescia, nel racconto distorto di Eichmann, nella massima incarnazione dell'eticità.

Lungi dal minimizzare il male compiuto dai gerarchi e burocrati nazisti, come molti vollero intendere, Arendt denunciava nel suo libro piuttosto il fatto che Eichmann non aveva compiuto i suoi delitti perché era un mostro o perché odiasse gli ebrei, ma piuttosto perché non era in grado di riflettere su ciò che faceva, di guardare le sue azioni dall'esterno come fosse un altro. Nello stesso tempo, il sistema di cui egli faceva parte favoriva la sua cecità, legalizzando sistematicamente la violenza, l'oppressione e la distruzione.

Ci interrogheremo circa l'idea arendtiana che il pensiero nasca nel dialogo interiore tra sé e se stessi, che ella intende come traccia o cicatrice del dialogo con l'altro, e ci chiederemo se i tempi in cui viviamo possano essere considerati favorevoli alla comparsa di **malfattori banali**. In particolare, occorrerà porsi due domande: in primo luogo, si tratta di tempi in cui l'affermarsi dell'identificazione tra legge e bene promuove un'atrofia morale diffusa? E poi, viviamo in tempi che favoriscono il dissolversi di quel dialogo interiore tra sé e sé che, per Arendt, fonda tanto il pensiero quanto l'esperienza morale?

Il dialogo tra sé e sé: all'origine del pensiero

L'interesse per la portata morale del pensiero nacque in Arendt proprio dal processo Eichmann: assistendo all'imputazione del funzionario nazista, ella avrebbe maturato l'ipotesi che l'abitudine di riflettere, di tornare criticamente sulle certezze comuni e di esaminare le proprie azioni possa promuovere l'astensione dal fare il male. Lo stesso termine **coscienza**, nota l'autrice, che per lo più indica la "coscienza morale", richiamerebbe, in realtà, il fenomeno del conoscere assieme, cioè il fatto che **la conoscenza è sempre accompagnata da un altro io che conosce assieme al sé**, come se ciascuno avesse in sé un amico che lo accompagna continuamente.

Arendt afferma che il due-in-uno che ciascun uomo è quando pensa è la base della nostra esperienza morale. Infatti, per lei, l'esperienza morale è radicalmente solitaria e perfino egoistica: essa si risolve nel rapporto dell'io con se stesso e nella cura che ciascuno gli rivolge, nella consapevolezza di dover condividere per sempre la vita con quest'io. Quando compiamo un'azione immorale, uno dei due io che abita in noi rigetta l'altro, condannandoci all'insopportabile condanna di noi stessi. Peraltro, questa è anche la condizione del pensiero: perché il pensiero possa avvenire, occorre che i due io che animano la vita della mente siano in accordo tra loro, liberi dal tormento della reciproca deprecazione.

Tuttavia, è proprio perché l'io è squarciato in due, in due io che si riflettono l'uno nell'altro, che **la contraddizione può insinuarsi al cuore dell'io**: i tormenti descritti dal Macbeth o dal Riccardo III di Shakespeare non sarebbero possibili se l'io non dovesse guardare nel proprio abisso, terrorizzato dalla prospettiva di vedervi un assassino. In tal senso, quello che Arendt considera il principio politico per eccellenza, la pluralità, ha luogo non solo nel discorrere plurale che avviene nel mondo ma anche nel dialogo silenzioso del pensiero: l'amicizia con gli altri e l'amicizia interiore sono le condizioni delle due forme di discorso. Non a caso, Aristotele sosteneva che **l'amico è un altro se stesso**: curare moralmente il proprio sé significa scegliere il compagno con cui condividere la vita, allo stesso modo in cui tale scelta riguarda l'amico al di fuori di noi.

Un altro esempio è quello offerto dal celebre *daimon* socratico: la preoccupazione di Socrate per l'armonia col sé è indice della dualità dell'io, poiché solo tra due elementi vi è la possibilità di disarmonia. Socrate, tormentato eppure salvato dal *daimon* che sempre lo immobilizza, impedendogli di compiere il male, torna uno quando è di fronte agli altri, mentre, quando è solo, si scinde per divenire compagno e giudice ineludibile di se stesso.

Ed è in questo momento che l'abitudine a pensare, a esaminare le certezze irriflesse e il proprio comportamento rivelano una portata morale: la rinuncia a fare il male nasce dall'abitudine al dialogo interiore. Quello che sembra il solipsismo dell'io rinvia alla pluralità mondana, al rapporto con gli altri: per questo, Arendt definisce il pensare come la capacità di mettersi nei panni altrui.

A questo punto, occorre chiarire che i due in dialogo nell'uno richiamano **due diverse dimensioni temporali dell'io**: il nucleo imperscrutabile o impersonale del sé, che Arendt chiama "io penso", vive nella pura sfera del pensiero e le sue esperienze sembrano testimoniare dell'eternità di questo regno, straniero al mondo comune. L'altro io, che si rapporta a questo sé fuori dal mondo, è l'io della riflessione, un io capace di tornare su di sé a partire dal mondo. Questo io della riflessione rappresenta nel pensiero la pluralità mondana.

Tuttavia, molti filosofi e la maggior parte delle persone tendono a interpretare la voce di questo io come una **legge morale che proviene dall'esterno**, un imperativo conculcato dall'educazione. Infatti, per Arendt, l'esperienza morale fondamentale è stata ricoperta in molti contesti culturali dall'imperiosità di una legge che prescrive la condotta socialmente accettabile. Per lei, invece, la coscienza è l'interno dialogo tra i due in cui si articola l'uno, laddove uno dei due accompagna costantemente ciò che ciascuno fa, oggettivandone le azioni: per Arendt, l'io della riflessione non è l'interiorizzazione della legge morale o statale, ma **dello sguardo spettatoriale mondano**.

In questo modo, l'esperienza morale solitaria del prendersi cura del compagno col quale passeremo tutta la nostra vita rivela un duplice significato politico, per così dire, indiretto: da un lato, l'io che riflette sul sé è una sorta di guarnigione lasciata in ciascuno di noi dagli altri che incrociamo e con cui ci relazioniamo nel mondo. In secondo luogo, l'altro, **l'amico con cui condividiamo la vita o colui che mai vorremmo diventare**, è colui cui si raffronta il proprio io, ed è questo che impedisce di fare ciò che renderebbe tale io insopportabile alla propria vista interiore. L'io della riflessione risente della forza oggettivante del mondo; l'io riflettente sottopone l'io storico e atemporale, il nucleo profondo del Sé, all'oggettivazione e quest'ultimo impara a trattenere l'altro, portandolo a riflettere sulle certezze scontate, sull'io che esso diventerebbe se agisse male o tradisse il proprio sé. Tra i due si insinua la storia dell'io, che rischia di macchiare ineluttabilmente entrambi e di impedire il loro dialogo, poiché ciascuno inorridirebbe a guardare l'altro.

Da queste riflessioni arendtiane sul travagliato dialogo interiore tra sé e sé come origine dell'esperienza morale possiamo desumere due aspetti fondamentali della capacità di fare il bene e di fare il male: in primo luogo, per Arendt, sebbene l'esperienza morale sia privata, **essa rinvia necessariamente all'altro**, poiché il dialogo interiore è **traccia o segno, residuo del dialogo con gli altri nel mondo**. In secondo luogo, il pensare stesso è pericoloso perché mette in dubbio le certezze acquisite e le convinzioni irriflesse, e pone in questione la coincidenza tra legge e giustizia. In questo modo, esso apre la possibilità di disobbedire. Ma allora, cosa mancava ad Eichmann? Perché egli era incapace di pensare?

La banalità del male: il pensare e la capacità di mettersi al posto degli altri

Alla luce di quanto detto, torniamo ora a Eichmann, l'uomo incapace di pensare e, perciò, in grado di perpetrare crimini efferati obbedendo agli ordini, senza alcuna intenzione di nuocere. Arendt nota che Eichmann, durante il processo a Gerusalemme, proclamò di essersi attenuto, quanto alla forma generale del suo agire, alla morale kantiana, abbandonandosi alla legge del suo paese, che in quel momento era incarnata nella volontà di Hitler. Pertanto, per Eichmann, l'accusa di omicidio era infondata, poiché le sue azioni erano sempre state legali. In effetti, come nota Arendt, molti criminali nazisti non avrebbero mai commesso un delitto al di fuori di uno stato criminale.

La formula "banalità del male" descrive l'inconsistenza di Eichmann, l'idiozia delle formule che ripeteva in una vuota collezione di cliché: l'ipotesi di Arendt è che la malvagità possa essere causata dall'assenza di pensiero. A tale vacuità, Arendt oppone la **negatività dell'esperienza morale**, ossia la sua totale inefficacia mondana: come il *daimon* di Socrate fermava continuamente il filosofo, così il due-in-uno in noi mette in dubbio ogni intenzione, costringendoci a riflettere prima d'agire. È quanto probabilmente Arendt avrebbe preteso da Eichmann e da tutti coloro che collaborarono col nazismo: fare la cosa giusta, soprattutto in tempi difficili e perfino bui, non esige grandi gesta eroiche. In queste situazioni è sufficiente **ritrarsi dallo spazio pubblico**: questa è l'unica possibilità per coloro che **non vogliano rendersi complici di crimini legalizzati**: è in questi momenti che il rapporto tra le due parti dell'io deve attivarsi, e la morale socratica assume una rilevanza pubblica, sebbene nei termini della rinuncia ad abitare lo spazio pubblico. Peraltro, se tutti i collaborazionisti avessero rinunciato a obbedire, il potere sarebbe divenuto inefficace, poiché nessuno avrebbe eseguito quegli ordini. In tal senso, sebbene, per Arendt, la cura per la propria anima non abbia spazio in politica - come Machiavelli suggeriva al principe, che doveva esser disposto a rinunciare alla salvezza dell'anima per il bene dello stato - nella rinuncia all'azione in tempi disastrosi il solipsismo morale assume un peso politico cogente.

Per Arendt, quando i regimi totalitari sovvertirono tutti i valori tradizionali, non furono i rispettabili cittadini, i padri di famiglia ligi al dovere, i diligenti impiegati interessati a far carriera, a cogliere l'orrore di quanto si preparava all'orizzonte: costoro **sostituirono semplicemente un sistema di valori con l'altro**, i precetti del Vangelo con la programmatica esecuzione di milioni di uomini e sottomettendosi acriticamente alla nuova legge. Al contrario, furono gli "irresponsabili", coloro che avevano deciso di astenersi dalla connivenza con i nuovi regimi, a non lasciarsi soggiogare dal nuovo ordine. Tutto ciò dipese dal fatto che essi erano consapevoli di dover convivere con se stessi e di non poter sopportare la vista di un assassino o di un criminale. Proprio la pratica del dialogo interiore, l'abitudine a trascorrere del tempo con se stessi, è quindi, per Arendt, la condizione per sviluppare la capacità morale.

In conclusione, un'esperienza di sottrazione al mondo comune, ed essenzialmente impolitica come il pensiero, ha per Arendt una sorta di effetto etico collaterale: il pensiero non "scopre" il bene né produce valori. Tuttavia, nei casi eccezionali in cui sulla sfera

pubblica incombe il male, l'aporeticità del pensiero assume un carattere vistoso, poiché impone una **ritrazione dal mondo e il rifiuto dell'obbedienza**.

Giungiamo così a chiarire il celebre tema della **banalità del male**. Eichmann, lo ripetiamo, non appariva come un mostro, ma come un individuo superficiale, le cui malvagità non rispecchiavano un *animus nocendi*. In questo modo, il **criminale banale** e incapace di pensiero ha contribuito al **male radicale compiuto dal totalitarismo**, ossia la distruzione della pluralità umana nei campi di concentramento.

Possiamo quindi tornare al due-in-uno: come da un punto di vista politico è il mondo tra gli uomini a lasciar apparire chi ciascuno sia, così lo spazio tra i due che dialogano nel pensiero genera l'identità, attraverso il **gioco di specchi di pensiero e riflessione**, esposizione al proprio sguardo interiore e abitudine a ritornare sul passato. **La personalità appassisce per la scomparsa di uno dei due poli**, da cui consegue la perdita del "fra": è quanto accaduto ad Eichmann, il criminale banale, in cui **l'abbandono al mondo, la totale fiducia nella legge hanno generato un mostro incapace di guardarsi come dall'esterno**, di rapportarsi al proprio sé come a un altro.

Siamo in un'epoca di banalità del male?

Da ultimo possiamo chiederci: i tempi che viviamo sono tempi fertili per il male banale? Per rispondere a questa domanda occorre considerare due elementi: da un lato l'origine dell'abitudine alla riflessione. In secondo luogo, vi è il problema di ciò che la legge prescrive. Per quanto riguarda la prima questione, Arendt non riteneva che la capacità di pensare fosse legata a eventi politici, al livello d'istruzione o alla situazione sociale: essa emerge puntualmente e in tutti i gruppi sociali, quasi fosse un dono imprevedibile. Cionondimeno, nel reportage su Eichmann, ella sottolinea come la resistenza alle deportazioni incontrata dai nazisti in alcuni paesi occupati (come Paesi Bassi, Danimarca e Norvegia) risvegliò alcuni di loro dal torpore dell'assenza di pensiero, costringendoli a fare i conti con l'orrore commesso. In tal senso, l'antidoto all'assenza di pensiero è un surplus di dialogo, con l'altro e con noi stessi.

La seconda questione, dal campo morale, sfocia nella filosofia politica e del diritto. In particolare, Arendt pone l'accento sulla pericolosità nichilistica di **affidarsi alla legge quale fonte del bene**, considerandola l'unico criterio per decidere del giusto e dell'ingiusto. Riecheggiando alcuni passi di Walter Benjamin, Arendt mostra di esser ben consapevole che **anche la legge può celare la violenza**. Potremmo quindi richiamare l'esempio di Antigone, figlia di Edipo, pronta ad accettare le conseguenze terribili dell'aver infranto la legge della città per dare degna sepoltura al fratello Polinice – per lasciar emergere e rispettare un più alto senso della giustizia. **L'antidoto contro l'abbandono alla legge** è, sembra suggerire Arendt, **la rinuncia all'obbedienza quale virtù politica fondamentale**, per abbracciare l'astensione dall'azione e perfino la **disobbedienza** quando tale gesto collettivo prometta di salvare miracolosamente il mondo.

MOB AND CAPITAL: ARENDT SULLA GENESI IDEOLOGICA DELL'IMPERIALISMO



PIER GIUSEPPE PUGGIONI

1. - La questione dell'imperialismo torna prepotentemente alla ribalta nello scacchiere internazionale. Apparentemente sepolta nella memoria di un lontano passato, in mezzo alla polvere degli archivi storici, nelle pagine della storia politica (e della storia della filosofia politica), questa categoria si fa avanti con urgenza nell'arsenale interpretativo per intendere lo scenario geopolitico.

Se da un lato permane la convinzione - che anima l'illustre e giustamente discussa tesi di **Negri e Hardt** - che **l'imperialismo moderno sia tramontato** al sorgere della nuova alba della globalizzazione e dell'internazionalizzazione, dall'altro non è facile sfuggire alla constatazione che la politica imperialista riprenda a **manifestare le sue forme nel nostro tempo**. Ciò che appare curioso, e che ora ci interessa, è il fatto che tale manifestazione si presenta con la sovrapposizione di due elementi: da una parte, una **componente ideologica**, intesa come forma della coscienza sociale connessa ora a un radicamento etnico o biologico, ora a una legittimazione trascendente, teologica o teologico-politica; dall'altra parte, appare del tutto evidente la preminenza dei **conflitti materiali**, dell'esplosione bellica come momento di appropriazione e controllo della terra, della lotta sanguinosa per le condizioni reali dell'esistenza.

È singolare come proprio l'analisi di **Hannah Arendt** ospiti una peculiare giustapposizione di questi due elementi che oggi appare assai rilevante per poter tornare a riflettere sull'**imperialismo come categoria filosofica, o di filosofia della storia**, e sulle sue implicazioni. Sappiamo bene, d'altronde, che nella seconda sezione, intitolata *Imperialismo*, di ***Le origini del totalitarismo*** (1951) l'autrice osserva e inquadra il fenomeno come un momento della

storia del rapporto fra borghesia e potere, nonché come evento di genesi e sviluppo di alcuni elementi propri della forma totalitaria.

Nel proporre la storia dell'imperialismo come prodromo del totalitarismo, però, la lettura arendtiana è chiamata a fare i conti con altre prospettive filosofiche (o storico-politologiche) che individuano diversamente il rapporto tra imperialismo, capitale e borghesia. È a quest'altezza che emerge il confronto di Arendt tanto con il **socialismo britannico** di marca sindacalista e tradeunionista, quanto con il **marxismo-leninismo**.

2. – Alla fine dell'Ottocento **John A. Hobson**, intellettuale di punta del cosiddetto *New Liberalism*, aveva riflettuto sull'imperialismo inglese e sul suo violento spirito **jingoista**: la critica proposta in *The Psychology of Jingoism* (1901) e nello studio *Imperialism* (1902), ripresa qualche anno più tardi da **L.T. Hobhouse** in *Democracy and Reaction* (1909), tende a ravvisare nell'imperialismo una vanificazione degli sforzi compiuti in politica interna con la legislazione sociale. La democrazia interna sarebbe, cioè, in contraddizione con la politica imperiale portata avanti all'esterno: il socialismo liberale da una parte, il capitalismo dall'altra.

Il capitale, spiega Hobson, ha bisogno di trovare una valvola di sfogo per gli investimenti tesi all'accumulazione e all'accrescimento, e per questo si spinge oltre gli angusti confini del mercato nazionale. Pertanto la borghesia capitalista si serve del potere dello Stato per «perseguire una politica che vada d'accordo con l'urgenza dei [propri] interessi». Arendt raccoglie senz'altro lo stimolo di questa rappresentazione, nel momento in cui afferma che l'imperialismo sarebbe nato «quando **la classe dominante** nella produzione capitalistica si scagliò **contro le limitazioni nazionali alla propria espansione economica**». Del resto, se «la struttura politica ... non può espandersi all'infinito», ben può farlo quella «economica», poiché «si basa sulla produttività umana, che è invero infinita (*unlimited*)».

È dagli «investimenti all'estero» che si sarebbe, quindi, generato l'imperialismo. Così nota un'altra eminenza grigia del socialismo inglese (e del riformismo Labour), ossia **Harold Laski**, per il quale è d'altra parte innegabile **la saldatura tra le «avventure imperialistiche» e lo «spirito nazionalista»**: esiste, ci dice Laski in *Nationalism and the Future of Civilization* (1932), una forza motrice nell'ideologia nazionalista che potenzia e alimenta la pratica imperialista dalla quale essa stessa sarebbe sorta. Imperialismo e nazionalismo si rafforzano, dunque, reciprocamente, secondo una tesi che, a ben vedere, si presenta nello stesso ragionamento arendtiano come punto chiave.

È qui, infatti, che entra in gioco il rapporto tra componente ideologica e dimensione materiale nell'intendimento che Arendt ci mostra del fenomeno imperialista: pur riconoscendosi la rilevanza della «struttura economica», qui è una **pretesa politica** a costituire il motore dell'occupazione territoriale, plasmandone le forme **in ragione dell'ideologia borghese nazionalista**. Certo, tale pretesa poggia sugli interessi economici dell'«**espansione**», poiché questo è il «**fine permanente e supremo**» che ispira l'«idea politica centrale dell'imperialismo». Tuttavia l'«**esportazione del denaro**» diviene **immediatamente «esportazione del potere di governo»**: la dinamica economica non è, cioè, sufficiente a formare l'imperialismo, che necessita di un fine, di uno scopo, di una direzione per costituirsi come forma politica, che sorgerebbe addirittura in modo spontaneo e diretto, senza mediazione, dalle mire espansionistiche degli «imperialisti (*imperialists*)» borghesi.

A segnare questo snodo, allora, non potrebbe che essere la nascita del **nazionalismo** e dell'**ideologia della razza**, che rappresentano già in questa fase lo sviluppo dell'ideologia e della sua energia propulsiva. Il nazionalismo della borghesia capitalista è, pertanto, una forma di ideologia che prepara, sì, l'istituzione totalitaria, ma che ancor prima si pone come **fattore costitutivo dei rapporti materiali caratteristici dell'imperialismo**, e così anche del suo discorso squisitamente **giuridico**: per Arendt, nel contesto dell'Impero britannico questo momento segna il tramonto dei «diritti dell'uomo», che fa tutt'uno con il trionfo dei «diritti degli inglesi (*rights of the Englishmen*)».

3. - Tutt'altro volto è quello che mostra il fenomeno imperialista e colonialista nel materialismo storico e nel materialismo dialettico. Nel primo libro del *Capitale*, infatti, il «**sistema coloniale**» è uno dei metodi attraverso cui si sviluppa l'**accumulazione originaria del capitale**, ma la declinazione di questa nel colonialismo non può essere immediata, poiché serve una struttura istituzionale atta a superare e razionalizzare le contraddizioni violente che caratterizzano il processo accumulativo. Per **Marx**, in particolare, nel caso della pratica coloniale non soltanto si assiste al ricorso al «**potere dello Stato**, violenza concentrata e organizzata della società, per fomentare artificialmente il processo di trasformazione del modo di produzione», ma ciò avviene con la «**violenza più brutale**», che qui si fa «gravida di una società nuova»: la violenza coloniale «è essa stessa una **potenza economica**», ma una **potenza economica mediata dalla prassi politica dello Stato moderno**.

Va detto che la stessa Arendt, cogliendo lo stimolo del «sogno di Marx» come risveglio dell'umanità «dall'incubo della storia», riconosce che l'**ideologia del progresso borghese**, anima dell'imperialismo, è a sua volta determinata da quel «**processo di accumulazione infinita del potere necessario a proteggere l'accumulazione infinita del capitale**». Non sembra però che nello sviluppo di un tale processo si trovi la **negazione della sua stessa base reale**, sicché viene rigettata la nozione materialistica (hegelo-marxiana) di ideologia: per Arendt infatti le **ideologie** sono gli «ismi» che pretendono di «spiegare ogni cosa ed evento deducendoli da una singola premessa», interpretando la storia come un movimento da sussumere interamente sotto lo sviluppo logico dell'«idea». Ecco allora che da un lato il marxismo e l'hegelismo, quali prospettive che assumono la totalità come chiave di lettura del divenire storico, divengono ideologie, mentre dall'altro lato lo **sviluppo dell'ideologia borghese imperialista** viene intesa come risultato di un **processo lineare** e, seppur violento, in realtà **privo di contraddizioni**.

In questo senso, l'imperialismo acquista significato come **la prima «fase del potere politico (*political rule*) della borghesia**», la qual cosa denoterebbe una continuità di fondo nello sviluppo dell'accumulazione capitalistica, vista la tradizione borghese «di considerare le **istituzioni politiche** esclusivamente come uno strumento per la **protezione della proprietà privata**»: di contro, ad Arendt appare errata l'interpretazione leniniana del fenomeno come «**fase suprema (*vyssšaja stadija*) del capitalismo**», che l'autrice rende con «ultimo stadio (*last stage*)». Per **Lenin** infatti il «modernissimo capitalismo» aveva intrapreso un cammino spedito verso la propria **caratterizzazione monopolistica** proprio con «l'esportazione di capitale» all'estero. Con l'imperialismo si assiste all'aspirazione del **parassitismo capitalistico** dotato del sigillo dello **Stato** - di cui il leader bolscevico aveva trattato in *Stato e rivoluzione* (1914),

prima ancora che nel saggio sull'*Imperialismo* (1917) –, che produce una sostituzione dei monopoli alla libera concorrenza, in una misura tale per cui **«alcune qualità fondamentali del capitalismo comincia[no] a mutarsi nel loro opposto»**.

Arendt si mantiene lontana dall'orizzonte materialistico, osservando come in effetti non si possa trascurare la rilevanza della volontà politica della borghesia. Fino all'espansione imperialista, si nota infatti nelle *Origini*, le classi proprietarie non avevano mostrato il desiderio di controllare il governo, per poi esprimere con crescente veemenza pretese di potere politico. Questa scansione però non è registrata se non come evoluzione empirica, spiegabile attraverso la constatazione della **preminenza del politico sui rapporti reali**. È proprio in questo senso che Arendt vede in **Thomas Hobbes il vero filosofo della borghesia**, perché nessuno meglio di lui «realizzò che l'acquisizione di ricchezza concepita come processo infinito poteva essere garantita soltanto dal perseguimento del potere politico», in quanto un tale processo di accumulazione dovrà prima o poi **«aprire con forza tutti i limiti territoriali esistenti»**: non è un caso che nel *Leviathan* hobbesiano alla desiderata **acquisizione di ricchezza** e benessere materiale da parte dell'individuo, che produce la guerra nello stato di natura, corrisponda nello scenario internazionale la costruzione delle **«Repubbliche per acquisizione (*Commonwealth by acquisition*)»**, con le quali l'espansione geografica si tramuta nell'istituzione dell'ordine politico per conquista.

Peraltro la politica imperialista, rileva Arendt, è diretta dalla volontà della borghesia di espandere, per un verso, il proprio potere politico in territori stranieri, senza per altro verso fondare in quei territori un corpo politico. Il dovere dell'uomo bianco di civilizzare l'estraneo porta, quindi, con sé il diritto di condurlo gradualmente verso l'ordine politico, secondo **l'ideologia che prepara i sudditi dell'impero** alla propria posizione nel processo sociale. L'imperialismo, quindi, non si limita ad istituire il dominio degli Stati europei sul resto del mondo, ma costituisce e informa i loro caratteri dei loro rapporti secondo l'immagine conforme agli interessi della borghesia.

È quanto sta alla base della nota riflessione di **Edward W. Said** sull'**orientalismo** come processo discorsivo che costituisce, insieme, l'Oriente e l'Occidente favorendo il dominio imperialista. Tanto nel caso di Said, quanto in quello di Arendt, la **costruzione ideologica della coscienza sociale** sembra governare, al fondo, i rapporti reali. Pur traendo origine da essi, l'ideologia vive come di vita propria, muovendosi **indipendentemente dalle condizioni materiali** che ne pongono le premesse. E tuttavia, potremmo domandarci, come può intendersi storicamente la componente ideologica dell'imperialismo se viene sganciata dalla sua **connessione con il processo reale, istituzionale, finanche etico da cui essa si ritiene determinata**? Come può il fatto dell'ideologia «borghese», o «imperialista», considerarsi nella sua oggettività senza riferirsi alla distinzione di classe su cui esso riposa?

È chiaro infatti che il dominio politico della borghesia **presuppone l'esistenza della borghesia come classe**, ossia come situazione materiale comune a più soggetti animati da interessi comuni – quello che nella *Miseria della filosofia*, riferendosi però alla classe lavoratrice, Marx chiama **«classe nei confronti del capitale»**, che si sviluppa già nella sua oggettività anche se «non [è] ancora per se stessa». In luogo della classe come soggetto del divenire storico, Arendt individua nella **massa** l'oggetto e insieme il soggetto dell'ideologia imperialista, prima, e totalitaria, poi. È in questo senso, infatti, che si parla dell'**«alleanza»** che

avvince la **massa** («*mob*», la folla, che nella traduzione più nota è la «plebe») al **capitale** come un sodalizio «**all'origine di ogni coerente politica imperialista**».

4. - L'imperialismo dunque, per potersi fare nella storia quale presagio (*foreshadowing*) della stagione totalitaria, deve **rompere la distinzione delle classi** - con buona pace del marxismo, che per Arendt avrebbe trascurato tale fenomeno giudicandolo «innaturale» - per far spazio alla massa e consentirne il controllo attraverso gli **apparati ideologici dello Stato** (se vogliamo riprendere l'espressione con cui **Althusser** indicava gli strumenti per la riproduzione del modo di produzione). Il senso concettuale di quest'operazione è chiaro: poiché la massa è sganciata dal riferimento all'appartenenza di classe, è possibile applicare tanto al nazionalsocialismo, quanto al comunismo storico novecentesco e all'Unione sovietica, la categoria del **totalitarismo** in quanto fondata sullo sfruttamento e **sull'organizzazione della «mentalità della massa (*mob mentality*)**». La dimensione della classe cederebbe così il passo alla *loneliness*, cioè all'**estraniazione dell'individuo** e all'**atomizzazione** della società (qualcosa di diverso dall'alienazione come espropriazione o *Entfremdung* nel senso hegel-marxista), che è quanto serve a far spazio alla politica totalitaria, la quale in questo senso è a livello prototipico una **bio-politica**, secondo le fortunate e ben note concettualizzazioni di Foucault e della cosiddetta *Italian Theory* (soprattutto il già citato Negri, Esposito, Agamben).

Ancora una volta Arendt sembra condividere alcune posizioni emerse nel socialismo britannico di inizio Novecento, come quella di Laski, per il quale infatti l'ideologia imperialista non si dà senza il supporto delle masse, posto che ogni ordinamento politico si reggerebbe sulla cattura - legittima o illegittima che sia - del consenso degli individui. È tramite l'appoggio delle masse, garantito dalle forme della democrazia politica, che avverrebbe il **tramonto della democrazia sociale, o economica**. La filosofia del *business-man* trionfarebbe, così, in una società atomizzata in cui l'imperativo individuale è di accrescere la propria ricchezza nell'isolamento dai rapporti sociali e nella conservazione della sola relazione con l'autorità.

La verità è che la società costruita sulla figura dell'«uomo d'affari», cioè a dire del capitalista, finisce per **dismettere le stesse promesse** delle grandi rivoluzioni del Settecento in Francia e soprattutto in Nordamerica, o più in generale del liberalismo occidentale, ossia la libertà politica e i diritti umani. D'altronde, osserva mestamente Arendt in *Sulla rivoluzione* (1963), il vero «**sogno americano**» non era quello della «fondazione della libertà» o della «liberazione dell'uomo», bensì quello «**di una 'terra promessa' dove scorrono latte e miele**». Ma a questa **esasperazione del desiderio** ecco che si oppone la garanzia dei **diritti dell'uomo - quelli che vedono la fine con l'imperialismo** - nella duplice forma del «diritto di avere diritti» (*right to have rights*) e del diritto di «appartenere a qualche tipo di comunità organizzata» (*right to community*). Da un lato, cioè, lo **Stato di diritto**, il *rule of law*, che dà a ciascuno titolo per essere «giudicato sulle proprie azioni e opinioni»; dall'altro, la **democrazia liberale**, nella quale la «forza (*power*)» non rappresenta il «fulcro dell'azione politica» perché è messa al **servizio di una «comunità politica**».

Proposte simili (e ugualmente problematiche) si presentano nel dibattito contemporaneo e postcoloniale sull'imperialismo. Un riferimento classico a questo riguardo è ancora **Said**, il

quale non a caso in *Culture and Imperialism* (1993) richiama le tesi di Arendt, oltre a quelle di Gramsci, sulla necessaria produzione di una cultura antagonista a quella generata dal processo imperialistico: tale cultura antagonista altro non sarebbe che quella di un **ordinamento laico (*secular*) dei diritti umani**. Ma la forza retorica di un simile discorso, a ben vedere, non va che a vantaggio di ciò che pretende di contrastare, producendo una sostanziale **apologia dell'esistente**: infatti, pur tentando di emanciparsi – come spiega Arendt – dal richiamo illuminista alla natura razionale dell'uomo, la **categoria dei diritti umani** non può che aspirare ad una **validità e cogenza universale**, la qual cosa stride con la constatazione della sua **matrice particolare e situata** nell'orizzonte liberale, borghese, capitalistica in ultima istanza. Non si vede quindi perché – ma è in realtà una vecchia questione – questa stessa categoria non possa e, anzi, debba venire intesa insieme alle sue **contraddizioni**, alla luce di quel medesimo processo, caratterizzato dall'egemonia di classe, da cui emergerebbero **la loneliness**, l'atomismo, l'aggressione internazionale, l'imperialismo.

HANNA ARENDT: LA NATALITÀ COME PRINCIPIO COSTITUENTE



SANTE MALETTA

Alla fine della prefazione della prima edizione de *Le origini del totalitarismo*, scritta nell'estate del 1950 e caratterizzata da un grande *pathos* intellettuale, **Hannah Arendt** afferma che i tre fenomeni su cui l'opera incentra la sua analisi – antisemitismo, imperialismo e totalitarismo – “hanno dimostrato [...] che la dignità umana ha bisogno di una nuova garanzia, che si può trovare soltanto in un nuovo principio (*principle*) politico, in **una nuova legge sulla terra** (*a new law on earth*), destinata questa volta a comprendere l'intera umanità, pur essendo il suo potere strettamente limitato, radicato in e controllato da entità territoriali nuovamente definite” (*Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, 1996, p. LIII).

Queste righe hanno intrigato teoricamente numerosi interpreti e studiosi. Che cosa intende Arendt per “una nuova legge sulla terra”? Il termine “legge” va inteso in senso normativo o descrittivo? In che modo tale legge comprende tutta l'umanità se si radica in entità territoriali che la limitano? Credo che una risposta a tali domande richieda la previa chiarificazione di un'altra espressione, altrettanto intrigante, che compare nella medesima opera, quella del “**diritto di avere diritti**”.

Arendt sostiene innanzitutto che il diritto di avere diritti diviene consapevole nel momento in cui compare “il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea” (ivi, p. 395): i *profughi*. La condizione di profugo innanzitutto non dipende da atti commessi o da opinioni espresse bensì da fattori ascrivibili di tipo etnico o sociale dei quali ai profughi non si può chiedere di render conto. E proprio tale forma di *innocenza*, intesa come “assoluta mancanza di responsabilità”, diviene il presupposto della perdita del loro status politico e di ogni diritto. È in tali frangenti che i diritti umani mostrano la loro ambiguità, in quanto essi possono essere efficaci nella protezione degli esseri umani solo laddove vi sia un'autorità politica disposta a garantirli. Il profugo quindi è un *apolide*. Non appartenendo ad alcuna comunità politica non sottostà ad alcuna legge; in tal modo la sua vita può venire calpestata impunemente, come anche la storia recente mostra. Senza patria il profugo perde quel tessuto sociale all'interno del quale l'essere umano agisce e opera conquistando un'identità unica all'interno dello spazio plurale intersoggettivo.

Come dice Arendt, “la privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto” (ivi, p. 410). Il diritto ad avere diritti va quindi inteso come possibilità di “vivere in una struttura (*framework*) in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni” (ivi, p. 411), come la possibilità di esercitare la responsabilità personale in uno spazio intersoggettivo. In tale modo ai profughi è negato l'aspetto della *vita activa* più decisivo ai fini della costruzione della personalità e del mondo umano, vale a dire l'**azione**. Questa, che è sempre dialogica, è possibile solo a partire da un punto di vista, da un posto occupato nel mondo comune che rende “pertinente” (*significative*) il discorso attraverso l'espressione di opinioni capaci di incontrarsi e scontrarsi – un punto di vista in grado quindi di aprirsi eventualmente a una prospettiva più ampia. Il profugo invece è un “individuo generico, rappresentante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica, spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune” (ivi, p. 418). In definitiva ciò che si rivela disastroso nella storia contemporanea non è tanto la privazione di specifici diritti quanto la perdita di una comunità politica.

È chiaro che nell'espressione “diritto di avere diritti” il termine “diritto” compare in due diverse accezioni. Secondo alcuni studiosi la seconda occorrenza indicherebbe quei diritti umani che, seppur proclamati solennemente nelle carte internazionali, divengono esigibili solo all'interno di comunità giuridico-politiche, cioè quei diritti che sono garantiti come diritti civili e politici per i cittadini di uno stato. La prima occorrenza di “diritto” rimanderebbe invece a una dimensione morale che accomuna tutti gli esseri umani in quanto tali. Ogni individuo avrebbe quindi il diritto morale di essere cittadino di uno stato e di godere dei diritti che gli spettano in quanto tale. Nel caso dei profughi ciò significherebbe di fatto attribuire a ciascuno di loro il diritto morale di essere naturalizzati da parte di uno stato nazionale o di una futura possibile entità statale cosmopolitica.

Per quanto ragionevole possa essere, tale proposta ermeneutica sembra incompatibile con due giudizi che Arendt esprime in modo chiaro. In primo luogo gli stati nazionali nella prima

metà del Novecento si dimostrarono incapaci di accogliere la maggior parte dei profughi e dei rifugiati politici. Inoltre per Arendt lo stato nazionale per sua stessa natura non può accogliere e naturalizzare individui stranieri oltre un certo limite, pena il suo stesso sfaldamento. In ogni caso il modello politico dello stato nazionale è entrato in una fase di inarrestabile declino. In secondo luogo, anche se fosse realizzabile un'entità statale cosmopolitica, Arendt nutre comunque forti dubbi sulla sua auspicabilità, come si evince dagli scambi epistolari col suo maestro e amico **Karl Jaspers**.

C'è poi una difficoltà teorica a pensare il diritto di avere diritti in termini morali. quale diritto di uguaglianza da giustificarsi sulla base di una concezione teleologica della natura umana. Arendt evita difatti di parlare di natura umana in senso metafisico in quanto ciò presuppone di porsi di fronte all'essere umano con una domanda inadeguata all'oggetto, vale a dire "che cos'è?", al posto di quella che lo stesso oggetto impone, vale a dire "chi è?". Se non possiamo conoscere la natura umana, possiamo però conoscerne fenomenologicamente le condizioni di esistenza, vale a dire "la vita stessa, natalità e mortalità, mondanità (*worldliness*), pluralità e la terra" (*Vita activa*, Bompiani, 1991, p. 10). Queste condizioni non ci determinano in modo assoluto e quindi non possono spiegare che cos'è l'essere umano, tuttavia identificano i fattori che rendono umana la sua vita per come la conosciamo, individuando non solo i *limiti* dell'esistenza ma anche le sue *condizioni di possibilità*. Agli esseri umani però non si darà mai la possibilità di una piena autodeterminazione in quanto "ogni cosa con cui vengono in contatto diventa immediatamente una condizione della loro esistenza" (p. 8).

Ci troviamo di fronte a una consapevole ed esplicita proposta di **filosofia dell'esistenza**, il cui principio fondamentale suona così: "Il 'che cosa' non spiega mai il 'che'" (*Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Jaca Book, 1998, p. 53). Tale affermazione chiarisce la mossa teorica arendtiana nel senso di un anti-idealismo radicale per cui il pensiero non può mai trarre la sua mossa originaria da se stesso ma sempre da circostanze *date*.

Dopo tale chiarimento di carattere teorico in merito all'impianto filosofico arendtiano possiamo tornare al diritto di avere diritti. Esso non può venire giustificato attraverso il ricorso a una nozione di natura umana dalla quale potrebbe in qualche modo venire inferito. D'altra parte - come mostra la sorte dei profughi - l'essere umano non sembra di per sé godere di una qualche sacralità o dignità quando viene privato di un'appartenenza politica e di una protezione giuridica, a meno che non *si dia* qualcosa capace di generare diritto al di là (o al di qua) della norma positiva.

In realtà è nella condizione umana stessa che possiamo individuare un principio capace di generare diritto *al di qua* della norma positiva. Le attività che costituiscono la *vita activa* sono radicate nella **natalità**, in particolare l'azione, infatti "il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire" (*Vita activa*, p. 8). In tal senso la natalità è la categoria centrale del pensiero politico visto che l'azione è l'atto politico per eccellenza.

Ma come la natalità può fungere da principio di diritto? Per rispondere a tale questione, occorre ampliare il discorso e farsi aiutare da quegli autori che si sono fatti seriamente

interrogare dal fenomeno della natalità anche grazie alla felice provocazione arendtiana. Bisogna anzitutto chiarire in che senso la natalità è “principio”. Essa è anzitutto espressione di un principio di “naturalità”, cioè di datità, il quale è ineliminabile dall’esistenza e che rimanda a un’alterità creatrice irriducibile ma non per questo priva di relazione con la creatura. Come dice **Fabrice Hadjadj**, la natalità presenta i caratteri di *singularità*, *evenemenzialità* e *non anticipabilità* (*Ma che cos’è una famiglia?*, Ares, 2015). L’essere umano non è origine di sé, non può totalmente auto-determinarsi: l’origine ci precede e l’esistenza ci è data attraverso la nascita come un *dono* di cui ci “parla” il nostro stesso corpo alla luce di un’interrogazione filosofica che tenga conto dell’esperienza e delle conoscenze scientifiche. In polemica con **Heidegger**, Arendt non rinuncia alla categoria di *creaturalità* in quanto questa è indispensabile per comprendere l’alterità che abita la condizione umana e inoltre la sua costitutiva relazionalità. È tale dipendenza creaturale che impedisce la riduzione dell’essenza a mero prodotto dell’esistenza, come invece avviene ad esempio nell’esistenzialismo sartriano.

La singolarità consustanziale alla nascita non esclude quindi la relazione con l’origine creatrice, alla quale si accompagna una relazionalità intersoggettiva derivata ma fondamentale. Come dice **Silvano Zucal**, “il *chi* individuale e particolare di ogni essere che viene al mondo è da subito inserito in una rete relazionale, in un mondo comune verbalmente qualificato. Assume i tratti intersoggettivi della filialità che evocano immediatamente maternità e paternità, così come sororità e fratellanza. Rete relazionale primaria che poi si estenderà alla socialità più ampia nell’ottica arendtiana della ‘pluralità’” (*Filosofia della nascita*, Morcelliana, 2017, pp. 339-340). Per Arendt la natalità va quindi pensata necessariamente insieme all’esistenziale della *pluralità*.

Nei due fattori della condizione umana sui quali stiamo focalizzando l’attenzione – la natalità e la pluralità – agiscono due diverse nozioni di alterità. Nella natalità opera un’alterità intesa come origine eterogenea rispetto all’individuo umano che viene generato, pur presupponendo il concorso dei due genitori. Un’origine che Arendt preferisce identificare con un “Creatore” per evidenziare il carattere di donazione della nascita – la sua evenemenzialità e la sua singolarità – la quale, nel momento in cui stabilisce l’irriducibile identità di ogni creatura, tuttavia non nega la somiglianza tra gli esseri umani proprio a motivo della loro medesima provenienza. In altri termini la creazione degli esseri umani avviene attraverso una via, quella della *generazione*, che impedisce per sua natura ogni forma di anticipazione (progettazione, programmazione) del nuovo nato, il quale è quindi un individuo umano unico e purtuttavia simile agli altri individui umani. È proprio tale somiglianza che rende possibile la pluralità di individui uguali ma diversi e dà senso all’azione intesa come prassi dialogica. Ogni singola identità può quindi costituirsi solo grazie all’opera di un’alterità che si incarna nella pluralità umana che è l’altra faccia della singolarità. Se la natalità è quindi principio di *singularizzazione*, la pluralità è principio di *fenomenalizzazione*: non ci fossero gli altri individui, esseri simili ma diversi da me, non ci sarebbe la possibilità di manifestare la mia natura attraverso l’azione dialogica e quindi non ci sarebbe alcuna esistenza umana.

Da ciò che s'è detto si evince che quindi la natalità è principio in senso forte, in quanto in essa abita la facoltà di dare inizio (*archein*). L'origine non sta nel passato ma continua a essere presente e fungere da principio dell'azione. In definitiva nel pensiero arendtiano la natalità emerge come un esistenziale *ibrido*, in quanto, se dipende dal fatto naturale della nascita, si emancipa tuttavia dalla necessità naturale attraverso l'azione che essa stessa fonda. Come dice **Miguel Vatter**, la natalità indica la cesura della vita nella vita, la faglia che distingue ma allo stesso tempo connette natura e cultura (*Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt*, "Revista de ciencia política", vol. 26, n. 2, 2006, pp. 145-146). Essendo naturale, la natalità non presuppone l'esistenza di uno spazio politico e quindi sussiste anche nei "tempi bui" in cui l'azione dialogica non trova le condizioni per sussistere; essa è, in altri termini, la categoria chiave per una politica che viene dopo la crisi della forma politica. Se nella prospettiva arendtiana la libertà non è qualcosa di naturale in quanto presuppone l'esistenza di uno spazio isonomico prodotto dalla legge, essa tuttavia trova nella natalità un solido fondamento antropologico che ne rispetta l'intrinseca essenza: "La natalità è l'unica categoria che soddisfa queste due (apparentemente contraddittorie) condizioni: appartenere alla vita e però non essere sottomessa a una regola o a una legge (e perciò essere 'miracolosa')" (ivi, p. 154).

In definitiva la natalità, considerata insieme alla pluralità, possiede un *potere costituente* che istituisce il diritto di avere diritti, vale a dire la possibilità effettiva di agire discorsivamente, di esprimere e discutere opinioni e quindi di essere trattati sulla base delle proprie azioni come esseri responsabili. In sintesi la natalità ha il potere di generare *jus* a partire dalla *physis* senza presupporre un *nomos*. Nella loro opera congiunta natalità e pluralità generano una comunità politica paradossale intesa come spazio dell'azione dialogica che include, in forza della loro mera umanità, anche coloro che, in quanto apolidi, sono esclusi dal godimento dei diritti civili e politici. Una comunità fragile e minimale che abbisogna di leggi e istituzioni per poter sussistere – quelle istituzioni e leggi alle quali fa implicitamente riferimento la seconda occorrenza del termine "diritto" nell'espressione "diritto di avere diritti". In definitiva, attraverso quella paradigmatica forma di azione che è la *promessa* il diritto di avere diritti si manifesta come generazione di patti e alleanze tra individui e popoli che costituisce il genere umano come un tutto rispettoso delle differenze, come un'unità nella pluralità.

In conclusione che ne è di quella "nuova legge sulla terra" dalla quale abbiamo preso le mosse? Nella sua oscurità tale formula potrebbe alludere a un'istanza morale e politica. I fenomeni dai quali tale istanza prende corpo – l'antisemitismo, l'imperialismo e il totalitarismo – possono infatti essere visti come l'ultimo esito di quella "alienazione del mondo" che costituisce per Arendt la cifra fondamentale dell'esistenza moderna e che si esprime nel desiderio di "evadere dalla condizione umana" (*Vita activa*, p. 2). Quella legge fungerebbe quindi da monito morale e principio politico relativo al rispetto e alla conservazione delle costanti antropologiche fondamentali (come la natalità e la pluralità), che costituiscono tanto i limiti quanto le condizioni di possibilità dell'esistenza, di fronte a quell'"uomo del futuro" che, afferma Arendt, sembra "posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli è stata data [...] che desidera scambiare [...] con qualcosa che lui stesso abbia fatto" (*Vita activa*, p. 2).

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa - Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all'ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di "terza missione", nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori