

Lessico pandemico 5

Lelio

La Porta

Libertà

**Dalla prassi della filosofia
alla filosofia della prassi**

 Asterios

Volantini militanti

Indice: Introduzione, 3 • 1. *Affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo prima del quale non c'era nessuno*, 4 • 2. *Il potere è del e nel popolo*, 9 • 3. *Amore del mondo o disprezzo del mondo? Non esiste una terza via*, 16 • 4. *Sono diventato un problema per me stesso*, 24 • 5. *Qui e ora*, 29 • 6. *La coscienza*, 34 • 7. *La libertà*, 45 • 8. *Oggi*, 51 • 9. *Ricominciare dall'inizio; un'altra strada*, 54 • 10. *Il coraggio dei vecchi è libertà che si avvicina*, 59.

Helio La Porta è membro del “Centro per la filosofia italiana” e della “International Gramsci Society Italia”. Studioso di Lukács, Arendt e Gramsci (sui quali ha pubblicato diversi testi), è curatore di antologie gramsciane oltre ad aver redatto alcune voci del *Dizionario gramsciano* (a cura di G. Liguori e P. Voza, 2009). Attualmente svolge attività di Cultore della Materia della cattedra di “Letteratura italiana e didattica della letteratura” presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell’Università degli Studi Roma Tre.

I tempi nei quali oggi viviamo, e vivremo a lungo, sono pieni di pensieri ansiosi, inquieti e cattivi. Abbiamo allora pensato di proporre ai nostri lettori due nuovi progetti: il Lessico Pandemico, all'interno della collana dei Volantini, e la collana di Diari e Quaderni.

Per il Lessico abbiamo chiesto a studiosi e ricercatori di scriverci un testo breve sulla voce per la quale sono più preparati e innovativi nel pensiero e nella critica.

Convinti come siamo che la scrittura di un Diario o di soli Appunti aiuterebbe ognuno di noi a stare meglio con se stessi e forse anche con gli altri, abbiamo progettato dei volumi – dedicati a poeti, scrittori e pensatori – dove abbiamo stampato su carta di qualità le sole righe da riempire nella forma di Diario ma anche di semplici Appunti sui giorni difficili che stiamo vivendo.

volantini militanti è una collana periodica della Asterios Abiblio Editore diretta da Asterios Delithanassis • prima edizione gennaio 2021 • © Asterios Abiblio editore, Trieste 2020 • posta: info@asterios.it
ISBN: 9788893133081

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI DICEMBRE 2020 DA PRINTBEE - NOVENTA PADOVANA.

Libertà

Dalla prassi della filosofia alla filosofia della prassi

Introduzione

La sobrietà della riflessione filosofica può giovare all'attivazione di un meccanismo di riscoperta di noi stessi come parte della natura a partire dal modo con cui oggi la natura si manifesta non per vendicarsi (la natura va intesa in modo darwiniano e non romantico) ma come ciò che è davanti a noi e di cui noi siamo parte; potremmo dire, con Leopardi, che siamo "appetto alla natura". Riscoprire noi stessi significa prendere in considerazione i problemi reali di fronte ai quali la pandemia ci ha posto e per affrontare i quali avremo bisogno di tutta la nostra intelligenza, il nostro impegno e il nostro studio. In gioco è anche, e soprattutto, la nostra libertà dove per "nostra" si intende di tutte e tutti. Riflettere proprio oggi o, meglio, ancora oggi su questo tema comporta un ragionamento di ampio respiro nel quale individuiamo come guida iniziale Hannah Arendt. Nel cammino avremo al fianco, poi, altri Virgilio: Marx, Gramsci, Guevara, Berlin, Seneca, Spinoza. Un gruppo poco omogeneo dal punto di vista teoretico ma proprio per questo capace di fornire indicazioni per un approccio tanto ardito quanto consapevole alla questione da affrontare¹.

¹ Il presente saggio è la sintesi di una riflessione intrapresa diversi anni fa e consegnata a testi apparsi nel corso del tempo. Qui si aggiungono ragionamenti legati alla contingenza resi, però, possibili dalle originarie impostazioni rielaborate per quest'occasione. L'autore ringrazia Aldo Meccariello, Presidente del "Centro per la filosofia italiana", e

1. Affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo prima del quale non c'era nessuno

La libertà nasce in modo “puro”, proprio nel senso del kantiano a priori, prima di ogni possibile esperienza, per cui si eredita e passa da essere a essere e, se si dovesse perdere, la cosa migliore sarebbe recuperarla. Per dirla in maniera diversa, ovunque la libertà è vissuta come perdita, lì sopravvive uno spirito rivoluzionario pronto a manifestarsi, ovvero un essere agente pronto a prendere l'iniziativa, a “iniziare (come indica il verbo greco ἀρχεῖν, «incominciare», «condurre», e anche «governare»), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino «agere»)»² in quanto “il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa”³. La libertà, secondo la Arendt, non è condizionata da alcuna necessità, quale ad esempio il lavoro, e da nessuna utilità, quale il fare qualcosa, bensì, potremmo dire con Aristotele, è atto puro, pensiero di pensiero che scaturisce in sé e da sé. Ha la sua ragion d'essere nella spontaneità che è connaturata all'uomo; è quel noumeno inconoscibile di cui l'uomo è il fenomeno; l'apparizione (ossia la creazione, che lascia intendere la presenza comunque del divino nella riflessione arendtiana) di questo fenomeno originò la libertà che non c'era prima della creazione dell'uomo:

Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [*Ini-*

l'editore per l'occasione offertagli di ridefinirsi in merito al tema della libertà.

² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994, pp. 128-129.

³ *Ibidem*

tium] ergo ut esset, creatus est homo ante quem nullus fuit (perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno, dice Agostino nella sua filosofia politica). Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa, ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima⁴.

È nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti. Questo carattere di sorpresa iniziale è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine. [...] Il fatto che l'uomo sia capace di azione significa che da lui ci si può attendere l'inaspettato, che è in grado di compiere ciò che è improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fondatamente dire che prima di lui non c'era nessuno. Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, se questa è la realizzazione della

⁴ “L'uomo è stato creato affinché avesse inizio qualcosa in generale. Con l'uomo è entrato nel mondo l'inizio. Su questo si fonda la sacralità della spontaneità umana”. E la Arendt continua la sua annotazione nel modo seguente: “Lo sterminio totalitario dell'uomo in quanto uomo è lo sterminio della sua spontaneità. Ciò significa allo stesso tempo la revoca della creazione in quanto creazione, in quanto **aver-instaurato-un-inizio**” (H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, Neri Pozza editore, Vicenza 2007, p. 67). Questa annotazione risale all'aprile del 1951 e quindi è contemporanea alla stesura del libro sul totalitarismo; eppure non può trattarsi di semplice contemporaneità di stesura se il testo sul totalitarismo si chiude con la citazione del passo dall'agostiniano *De Civitate Dei* commentato così: “L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana” (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009², p. 656).

condizione umana della natalità, allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali⁵.

Non è del tutto fuori luogo notare che la seconda parte (*Volere*) dell'incompiuto testo *La vita della mente* si conclude con un ulteriore riferimento al passo agostiniano che la Arendt commenta nel modo seguente:

Sono del tutto consapevole che anche nella versione agostiniana l'argomento resta in certo qual modo trasparente, che non sembra dirci null'altro che siamo *condannati* a essere liberi in ragione dell'essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarietà, se ci sia «gradita» o preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una forma qualunque di fatalismo⁶.

L'*inizio* agostiniano si incrocia con la spontaneità della libertà così com'è espressa nella *Critica della ragion pura* a tal punto che definire quella arendtiana una sintesi delle due posizioni⁷ non è azzardato:

... noi abbiamo provato questa necessità di un primo inizio (...) dalla libertà, propriamente, solo in quanto si richiede per poter comprendere un'origine del mondo (...) Ma poiché con questo risulta dimostrata (anche se non compresa) la facoltà di dare inizio, in modo del tutto spontaneo, ad una serie nel tempo, (...) poiché nel mondo una serie successiva può avere un primo inizio

⁵ Ivi, p. 129. "Con ogni nuova nascita, un nuovo inizio fa il suo ingresso nel mondo, e un nuovo mondo viene potenzialmente alla luce" (*Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 113).

⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 546.

⁷ Ivi, p. 430.

solo relativamente (difatti nel mondo esiste ancor sempre uno stato precedente delle cose), non dovrebbe allora essere possibile, lungo il corso del mondo, nessun inizio assolutamente primo delle serie. Ma noi parliamo qui, non già dell'inizio assolutamente primo in quanto al tempo, bensì dell'inizio assolutamente primo quanto alla causalità. Se, per esempio, io mi alzo adesso dalla mia sedia in modo perfettamente libero, e senza l'influsso necessariamente determinante delle cause naturali, comincia in modo assoluto da questo evento – preso assieme alle sue conseguenze naturali sino all'infinito – una nuova serie...⁸

Dalla lettura del testo agostiniano e di quello arendtiano, tenendo presente Kant, si può evincere che la libertà è talmente connaturata all'atto dell'apparizione dell'uomo che i due inizi, quello dell'uomo e quello della libertà, coincidono; inoltre l'uomo è nelle condizioni di assumere l'iniziativa, ossia di esplicitare la sua libertà di azione, nel momento in cui entra nel mondo, dando inizio al *saeculum*⁹. L'uomo è unico a tal punto che, nella sua libertà d'iniziativa, è tale che da lui ci si può attendere di tutto, anche l'inatteso, per cui l'azione è inizio e nascita e la vera condizione umana non è nell'essere condizionati da altri o da altro ma nella natalità; attraverso la parola, cioè il discorso, ogni uomo si distingue dall'altro uomo e realizza la pluralità come vera condizione umana nella quale ciascuno rimane se stesso vivendo distinto da tutti quanti gli altri in una situazione di reale uguaglianza. La vita plurale, alla fin fine, ha nuovamente un'origine agostiniana in

⁸ I. Kant, *Critica della ragione pura*, introd, trad. e note di G. Colli, Adelphi, Milano 1976, p. 506 e 508.

⁹ H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano 2001, p. 81. La Arendt riporta in nota la seguente citazione dall'agostiniano *De Genesi ad Litteram*: "ogni creatura non è prima dei secoli, bensì all'inizio dei secoli. Infatti da essa hanno avuto origine i secoli ed essa ha avuto origine dai secoli, poiché il suo inizio è l'inizio dei secoli...".

quanto al vescovo di Ippona risalgono i concetti di unità e di concordia fra gli uomini come conseguenza del fatto che “gli uomini si sentivano avvinti non solo dalla somiglianza della natura ma anche dal sentimento della comune origine”¹⁰; inoltre, “... da un solo individuo Dio ha dato origine al genere umano per inculcare agli uomini quanto gli è gradita l’unità dei molti”¹¹, ossia l’unità nella pluralità.

L’unità nella pluralità è la “*dilectio mundi*”, l’amore per il mondo¹²; ossia, il nesso che lega gli uomini unici nella pluralità rendendoli uguali è l’amore, in quanto essi stessi, poiché amano il mondo, “sono chiamati mondo”¹³.

Il mondo, afferma la Arendt, “sono dunque i dilectores mundi”¹⁴ i quali, amandolo, danno al mondo il significato

¹⁰ Agostino, *Civitas Dei*, XII, 21.

¹¹ Ivi, XII, 22.

¹² “Nel suo esame della seconda modalità della pluralità umana – essere insieme con se stessi – l’inizio e la fine del pensiero politico di Hannah Arendt si ricongiungono in un’unica cosa. Ciò che unifica il suo pensiero è l’amore con cui aveva finito con l’identificare ciò che unisce se stessi agli altri: l’*amor mundi*.” (E. Young–Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 373). È la stessa Arendt, in un appunto risalente al luglio del 1955, a definire cosa intenda per *amor mundi*: “...tratta del mondo che si forma come spazio-tempo, appena gli uomini sono al plurale – non gli uni con gli altri, non gli uni accanto agli altri, è sufficiente la pura pluralità! (il puro *infra*) -, del mondo nel quale erigiamo poi i nostri edifici, nel quale ci stabiliamo, nel quale vogliamo lasciare qualcosa di permanente, al quale apparteniamo, nella misura in cui siamo al plurale, al quale rimaniamo eternamente estranei, nella misura in cui siamo anche al singolare, a partire dalla cui pluralità soltanto possiamo definire la nostra singolarità. Vedere ed essere visti, udire ed essere uditi nell’*infra*. Non siamo legati alla vita, che si esaurisce da sé, ma al mondo, per il quale siamo da sempre stati disposti a dare la vita” (H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, cit., p. 454).

¹³ Agostino, *In Epistolam Ioannis ad Pathos tractatus*, II, 12.

¹⁴ H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, cit., p. 77.

di un qualcosa che, pur essendo stato messo a disposizione dalla creazione divina, è fondato dall'amore delle creature. L'*amor mundi* diventa il cuore dell'azione arendtiana (d'altronde la sua biografia ci ricorda che quello avrebbe dovuto essere il titolo di *Vita activa*)¹⁵ a sottolineare con quanta più forza possibile l'estraneità rispetto alla tradizione filosofica del "*contemptus mundi*".

2. Il potere è del e nel popolo

Il punto di partenza della riflessione arendtiana è l'azione che consente all'individuo che vive nella pluralità degli individui di manifestarsi. Dapprima c'è la pluralità degli individui indistinti; ciascuno di essi si distingue dall'altro nel momento in cui agisce; questa azione è la prassi. In questo modo la vita contemplativa e il pensiero, indiscusse facoltà dominatrici della tradizione occidentale, vengono soppiantate e la stessa tradizione filosofica, attraverso la quale passava la legittimazione di quella priorità, assume un ruolo secondario rispetto alla politica. In altri termini, il centro della riflessione arendtiana è costituito dal rapporto prassi-teoria e dalla critica dell'ipostatizzazione di questo rapporto operata dalla tradizione occidentale a partire dagli stessi Socrate e Platone. Per ipostatizzazione deve intendersi il valore assoluto che la tradizione filosofica occidentale ha affidato alla teoria rispetto alla prassi, ribaltando, secondo la Arendt, il rapporto originario che vede la prassi in prima posizione.

L'azione ha bisogno di un *chi* agente; intorno a questo punto emerge la capacità innovativa della Arendt, la sua ferma intenzione di oltrepassamento di tutta la tradizione filosofica precedente a partire da Cartesio stesso. Secondo quest'ultimo, definito dalla Arendt il fondatore del con-

¹⁵ E. Young-Bruehl, cit., p. 370.

cetto di identità nella nostra tradizione, l'*io sono* è subordinato all'*io penso*, poiché come da quest'ultimo viene riconosciuto, l'agire "consente il rivelarsi del *chi* dell'attore, poiché questi per definizione appare agli altri, e si rende manifesto nella sua identità e nella sua differenza"¹⁶. L'apparizione del soggetto agli altri è necessaria per affermare il nesso di pluralità che preesiste all'atto stesso; il soggetto appare agli altri i quali ne confermano la presenza.

Il soggetto è nell'atto e si rivela soltanto agendo; il che vuol dire che l'atto dà forma all'identità del soggetto proprio perché quest'ultimo non può confondersi con le circostanze in cui l'azione stessa matura. Quindi l'agire ha un fine, ma non può essere identificato con esso perché va sottratto ai pregiudizi che lo vogliono vincolato al fine cui pervenire. I pregiudizi sono costituiti, secondo la Arendt, da tutta la tradizione filosofica occidentale verso la quale essa sta svolgendo la sua critica. Il luogo in cui l'azione si manifesta è la *polis* greca in quanto *topos* della convivenza degli uomini e garanzia che "le più futili attività umane, l'azione e il discorso, e i meno tangibili e più effimeri prodotti umani, le gesta e le storie cui danno vita, sarebbero stati imperituri"¹⁷. La *polis* diventa lo spazio geometricamente inteso all'interno del quale si sviluppa l'attività politica: la *polis* è lo spazio politico, la sfera pubblica che è mantenuta in vita dal potere. Il potere, per la Arendt, non è dominio, non è l'oppressione o la coercizione esercitata da chi governa; insomma è altro rispetto a ciò che intendono gli scienziati della politica. Esso è il risultato di una comunità d'azione che ne costituisce anche il limite invalicabile, come scrive nel saggio *Sulla violenza*:

¹⁶ A. Dal Lago, *Introduzione* in H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. XV.

¹⁷ *Ivi*, p. 145.

Potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è proprietà di un individuo; appartiene ad un gruppo e continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito. Quando diciamo di qualcuno che è al potere, in effetti ci riferiamo al fatto che è stato messo al potere da un certo numero di persone per agire in loro nome. Nel momento in cui il gruppo, dal quale il potere ha avuto la sua origine iniziale (*potestas in populo*, senza un popolo o un gruppo non c'è potere), scompare, anche il suo potere svanisce¹⁸.

Partendo dal presupposto che azione e discorso costituiscono lo specifico dello spazio pubblico in cui gli uomini si muovono, sono il fondamento delle stesse Costituzioni formali che gli uomini si danno come base dei futuri governi, si arriva alla conclusione che

il potere è realizzato dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà... Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano... Mentre la forza è la qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono... Il solo fattore materiale indispensabile alla generazione di potere è il vivere insieme delle persone... La sua sola limitazione è l'esistenza di altre persone, ma questa limitazione non è accidentale, perché il potere umano

¹⁸ H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 1996, p. 40. Si tratta di un concetto che confligge esplicitamente con l'amore per il potere o filocrazia, ossia la variante poco nobile e, di fatto, disumanizzante, seppure molto attuale e, soprattutto, praticata, della filosofia del più forte, caratterizzata da Callicle e Nietzsche, su cui si rimanda a O. Franceschelli, *In nome del bene e del male. Filosofia, laicità e ricerca di senso*, Donzelli, Roma 2018.

corrisponde in primo luogo alla condizione della pluralità¹⁹.

L'autentico nemico del potere è la violenza come costrizione fisica, come prerogativa di coloro i quali riescono a maneggiarne gli strumenti per ottenerne il monopolio. La forza in quanto tale è meno pericolosa della violenza in quanto il tiranno, quale idealtipo del detentore della forza come si è storicamente affermato, può poggiare il suo dominio sulla crudeltà ma ben presto verificherà la fragilità dello strumento usato davanti alla forza combinata di quel potere plurale contro il quale ha costituito la sua tirannia. Contro la violenza, secondo la Arendt, non è possibile creare alcuno sbarramento o alcuna possibile reazione. Ma il potere in quanto tale, come poco prima è stato definito, non si corromperebbe mai se non intervenisse l'elemento allotrio della forza a turbarne l'equilibrio e a destare nei molti la necessità di ristabilire la situazione precedente a partire da una volontà di potenza che, per la Arendt, diventa la specificità dei deboli che vogliono sconfiggere i forti. Detto altrimenti, se la forza non arrivasse per deturpare il quadro iniziale di potere stabilito e non si rendesse necessario l'intervento della volontà di potenza, per gli uomini plurali viventi nello spazio pubblico-politico non si porrebbe mai il problema dell'utilizzazione della volontà di potenza per ristabilire una precedente situazione di equilibrio di potere. Conclusione arendtiana:

Il potere preserva la sfera pubblica e lo spazio dell'apparenza, ed è in quanto tale la linfa vitale dell'artificio umano, che, se non costituisce la scena dell'azione e del discorso, dell'intreccio degli affari e delle relazioni umane e delle storie che vengono così prodotte, manca della sua profonda *raison d'être*. Se non fosse l'oggetto dei discorsi degli uomini e la loro dimora, il mondo non

¹⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 146–148.

sarebbe una creazione umana ma un coacervo di cose sconnesse, a cui ogni individuo isolato avrebbe la facoltà di aggiungere arbitrariamente altri oggetti; se il mondo così creato non li ospitasse, gli affari umani sarebbero fluttuanti, futili e vani come i vagabondaggi delle tribù nomadi. La malinconica saggezza dell'*Ecclesiaste* – «Vanità delle vanità; tutto è vanità... Non c'è nulla di nuovo sotto il sole... Le cose passate non si ricordano più, ma pure le future saranno dimenticate da coloro che verranno» – non scaturisce necessariamente da un'esperienza specificamente religiosa, ma è certamente inevitabile ogni volta che la fiducia nel mondo come luogo appropriato all'apparire degli uomini, all'azione e al discorso, sia svanita. Senza un'azione che possa immettere nel gioco del mondo il cominciamento di cui ogni uomo è capace in virtù della sua nascita, «non c'è nulla di nuovo sotto il sole»; senza il discorso, che rende reali e suscettibili di ricordo, per quanto provvisoriamente, le «nuove cose», che appaiono e risplendono, non sarebbe possibile «la memoria»; senza la permanenza degli artifici umani, non potrebbe esistere «alcuna memoria delle cose passate e di quelle che verranno». E senza potere, lo spazio dell'apparire mantenuto in vita dall'azione e dal discorso svanirebbe con la stessa rapidità con cui si dileguano gli atti e le parole viventi²⁰.

Esiste un evidente filo rosso che collega la riflessione sul potere all'elaborazione del concetto di libertà; le due cose sembra proprio che siano in corrispondenza. Infatti, cos'è la libertà se non il potere? E cos'è il potere se non l'essere liberi? Potere e libertà letti congiuntamente stanno a significare essere liberi insieme agli altri, senza condizionamenti o impedimenti di sorta. Scrivendo alla sua carissima amica Mary McCarthy, il 17 ottobre del 1969, a proposito delle manifestazioni di protesta in corso negli Usa contro l'impegno in Vietnam, la Arendt si esprimeva nel modo seguente:

²⁰ Ivi, p. 150.

Il Moratorium è stato una cosa meravigliosa e sono immensamente felice. Si prova di nuovo il senso di speranza che si aveva durante la campagna McCarthy. Ma questa è una cosa migliore perché è riuscita ad aggirare tutto il sistema dei partiti e si è basata unicamente sul diritto costituzionale della gente di riunirsi e fare petizione. Quindi viene la tentazione di pensare che la Costituzione sia ancora viva e vegeta e il sistema dei partiti, anche se non ancora morto certamente, sia diventato una seccatura. E poi: la totale libertà all'interno dell'organizzazione – potevi fare quello che volevi – manifestare nelle strade o nei campus, in chiesa oppure a Wall Street. Niente ideologie, niente *Weltanschauungen*. Ma in maniera chiara: *potestas in populo*.²¹

La Arendt, quindi, era totalmente concorde con un tipo di protesta che, seppur rispettosa del dettato costituzionale, si proponesse in forme lontane diverse miglia dal sistema dei partiti e dalla loro organizzazione. Si potrebbe dire che le cartine di Tornasole sono il libertarismo e lo spontaneismo, ossia l'uomo libero *ab origine*, che agisce discutendo con gli altri uomini nello spazio pubblico, esercitando in questo modo il suo potere, rispettoso soltanto di quelle Costituzioni in grado di garantirgli questo libero diritto indipendentemente dalle forme che il potere politico assume in quanto queste ultime non possono essere riconosciute come legittime poiché la loro stessa esistenza è una limitazione all'esercizio della libertà. La libertà deve avere origine, proprio come nel caso degli studenti del Moratorium, dall'assunzione della consapevolezza che in politica e in morale non esiste l'obbedienza:

L'unica sfera in cui la parola può essere applicata ad adulti che

²¹ *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy, 1949-1975*, Sellerio, Palermo 1999, pp. 435-436. Al Moratorium di Washington si svolse il 15 ottobre del 1969 una delle più imponenti manifestazioni di protesta contro la guerra in Vietnam.

non sono ridotti in schiavitù è la sfera della religione, in cui le persone dicono di *obbedire* alla parola o ai comandamenti di Dio, proprio perché la relazione che si stabilisce tra Dio e gli uomini è simile a quella che vige tra gli adulti e i bambini (...) Ne trarremmo tutti un gran profitto se riuscissimo ad eliminare per sempre il dannoso termine «obbedienza» dal nostro vocabolario politico e morale²².

La conseguenza del rifiuto dell'obbedienza è la disobbedienza civile:

La disobbedienza civile nasce quando un numero consistente di cittadini ha raggiunto la convinzione che i normali canali del cambiamento non funzionano più e che le lamentele non saranno ascoltate né prese in considerazione, o che, all'opposto, il governo sia sul punto di cambiare e si sia imbarcato e insista in determinate iniziative la cui legalità e costituzionalità prestano il fianco a seri dubbi. [...] Chi pratica la disobbedienza civile, sebbene sia in genere in disaccordo con la maggioranza, agisce in nome e per il bene di un gruppo; sfida la legge e le autorità costituite sulla base di un dissenso di fondo, e non perché in quanto singolo desideri fare un'eccezione per se stesso e basta. [...] Pensare alle minoranze dissidenti come a un'accozzaglia di ribelli e di traditori è contrario alla lettera e allo spirito

²² H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Id. *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004, p. 40. Quella dei governati rispetto ai governanti non è obbedienza e non deve divenirlo mai, secondo la Arendt; si tratta piuttosto di sostegno o consenso: "È il sostegno del popolo che dà potere alle istituzioni di un paese, e questo appoggio non è altro che la continuazione del consenso che ha dato originariamente vita alle leggi" (H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 37). D'altronde la Arendt sottolinea come la tradizione politica, dai suoi primordi, cioè Platone e Aristotele, affermi l'esistenza di governanti e governati con i primi che comandano e gli altri che ubbidiscono (H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Id. *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 15–40).

di una Costituzione i cui estensori erano particolarmente sensibili ai pericoli di un governo di maggioranza che agisse a briglia sciolta. Di tutti i mezzi di cui chi pratica la disobbedienza civile si può servire nel corso delle iniziative di persuasione e di drammatizzazione relative alle questioni in ballo, l'unico che può giustificare l'etichettatura di «ribelli» è il ricorso alla violenza. Per cui, la seconda caratteristica necessaria e generalmente accettata della disobbedienza civile è la non violenza...²³

Quindi la disobbedienza civile è una manifestazione della libertà in uno spazio pubblico che è politico in conseguenza di decisioni che la politica istituzionalizzata ha assunto mettendo in discussione il principio del governo con il consenso dei governati.

Il nesso da verificare, al dunque, è fra la libertà in quanto tale e la politica come spazio in cui si incontrano gli individui.

3. Amore del mondo o disprezzo del mondo? Non esiste una terza via

La Arendt è consapevole che operare una quadratura del cerchio intorno ad una questione come la libertà che di per se stessa mette in discussione la stessa logica in quanto non riconducibile all'interno di schemi logici è impresa disperata. La difficoltà di fondo, e di partenza, sta nella contraddizione costituita dal rapporto che si pone fra la nostra coscienza e il mondo esterno, ossia la pratica quotidiana dell'esperienza che facciamo del mondo esterno. D'altronde, nel mondo esterno e di fronte alle difficoltà che ci pone, siamo soliti usare come cartina di Tornasole il principio di causalità. Questo avviene anche nelle questioni po-

²³ H. Arendt, *La disobbedienza civile* in Id., *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985, pp. 140-142.