

Hannah Arendt e la natività fra questioni ontologiche e politiche

*(Hannah Arendt and Nativity between Ontological and
Political Issues)*

Giovanna Costanzo

University of Messina - IT

Abstract

The concept of "birth" in Hannah Arendt's philosophy reveals the novelty, freedom and responsibility of human action. The analysis develops through references to Augustine, Heidegger and the Christian tradition, emphasising the value of birth for understanding human beings and political life.

Keywords: birth, Augustine, beginning

Abstract

Il concetto di "nascita" nella filosofia di Hannah Arendt rivela la novità, la libertà e la responsabilità dell'azione umana. L'analisi si sviluppa attraverso riferimenti ad Agostino, Heidegger e alla tradizione cristiana, sottolineando il valore della natalità per la comprensione degli esseri umani e della vita politica.

Parole chiave: natalità, Agostino, inizio

COSTANZO: Buongiorno, mi sento privilegiata per il fatto che lei abbia accettato immediatamente il mio invito e per l'opportunità di affrontare questioni filosofiche che considero centrali nella sua riflessione. Lei, professoressa Arendt, è nota per averci donato le griglie interpretative per la comprensione genetica di determinate congiunture sociali, politiche e antropologiche che hanno reso possibile il sorgere dei regimi totalitari nel Novecento, proprio come si desume dal suo *The Origins of Totalitarianism*, in cui, tra l'altro, ha tracciato le connessioni del nazismo con l'antisemitismo. In questa mia intervista, vorrei affrontare una questione che, sebbene sia intermittente e non centrale nei suoi testi, risulta molto interessante e originale in ordine alla comprensione della sua visione politica e dell'essere umano: la *natività*. Per cominciare vorrei riflettere sul termine da lei usato, ovvero *natalità*, per cogliere le diverse accezioni a cui fa riferimento. Come lei stessa ha scritto, nell'usarlo ha mostrato una predilizione per un termine inglese invece di uno desunto dalla sua lingua madre, poiché «questo termine rimanda dal punto di vista semantico all'idea della *fertilità*, all'idea di *ecumene*, ovvero di mondo abitato, e non da ultimo, anche al latino *natalis*, a sottolineare che si nasce non perché vocati alla morte, ma alla vita». Ci vorrebbe meglio introdurre al significato che tale termine- e, dunque, alla questione teorica- riveste nella sua riflessione?

ARENDT: La ringrazio molto per la domanda, perché mi permette di attraversare diverse questioni teoriche che mi stanno a cuore e perché risuona molte volte nell'ultima opera che mi sto accingendo ad ultimare (*The Life of the Mind*). Vorrei partire dall'ultimo dei significati da lei ripresi: *natalità* come connessione al termine latino *natalis*, al fatto che si nasce e che si nasce non per morire, ma per incominciare a vivere. Questo che potrebbe sembrare un dato ovvio, non lo è e non lo è mai stato per la riflessione filosofica. Forse è più giusto dire che per tutta

la storia della filosofia persiste l'idea davvero singolare di una affinità fra la filosofia e la morte. La riflessione filosofica ha rimosso il tema della *nascita*, mettendo in evidenza ciò che ci aspetta nascendo, ovvero la morte, ma dimenticando che tutti veniamo al mondo perché qualcuno ci ha messo al mondo e perché grazie al fatto che noi nasciamo, abitiamo il mondo. Si pensi, ad esempio, ai Romani che furono indotti a stabilire che lo studio della storia della filosofia costituisse una occupazione solo per anziani. O allo stesso Platone, che scrive nel Fedone: «Tutti coloro i quali per diritto si occupano di filosofia corrono il rischio che resti celato altrui il proprio intendimento [...]. Il filosofo è colui che per tutta la vita non avesse l'animo ad altro che alla morte» (Platone 2006, 109-110). Questa «rimozione» attraversa la riflessione filosofica dagli albori fino a un pensatore molto noto del nostro tempo, Martin Heidegger, che in *Sein und Zein* faceva ancora dell'anticipazione della morte l'esperienza decisiva mediante la quale l'uomo può raggiungere l'autentico se stesso, affrancandosi dall'inautentico del SÌ. Un rimosso che ha impedito di scorgere cosa ogni uomo è in grado di fare se colto non solo a partire dal suo destino finale, ma anche al suo inizio.

COSTANZO: Dunque, la sua riflessione nasce anche come contrappunto alla cifra luttuosa dell'essere-per-la-morte di Heidegger?

ARENDT: È vero che la mia riflessione nasce - è il caso di dirlo - come contrappunto alla cifra luttuosa dell'essere-per-la-morte di Martin Heidegger, ma anche di una intera riflessione filosofica che è diventata una sorta di *meditatio mortis*: è come se si chiedesse al filosofare di rendere meno traumatica la morte o il destino mortale che ci attende. Ma se lasciassimo che le faccende umane seguissero solo la legge della mortalità, che è la più certa ma anche la più implacabile nel lasciarci sospesi fra ciò che siamo e ciò che non saremo più, ci perderemmo

ogni possibilità di comprensione di ciò che ci circonda e ci inquieta nell'oggi. E questo non in ordine ad un arresto, ma in direzione di ciò che possiamo ancora fare. È un tentativo di invertire l'idea di *gettatezza* heideggeriana, di un essere umano che non sa da dove viene e che si trova nella vita senza sapere; gettato nel mondo fra una prima assenza - non sa da dove viene - ad una seconda assenza - la sua dipartita - non può che giungere «alla rovina e alla distruzione». Finirebbe per assumere una posizione propria della vecchiaia. E la vecchiaia, intesa come vorrebbe Goethe, «un graduale retrocedere dal fenomeno», è a sua volta un fenomeno, ovvero anticipa la propria morte, cessando anzitempo di essere fra gli uomini, alimentando solitudine, angoscia e apatica indifferenza. È questo che voglio sottolineare, anche in ordine al fatto che questo nostro tempo ci ha dolorosamente insegnato che chiudere gli occhi e non comprendere la direzione che prendono le cose, può condurci all'abisso e al baratro.

COSTANZO: Mi sembra che in suo saggio del 1946, *Che cosa è la filosofia dell'esistenza?*, Lei colleghi questa chiusura nella mortalità come un segno evidente delle scelte politiche di Martin Heidegger e che, a suo tempo, l'hanno lasciata a dir poco sgomenta.

ARENDT: Nel saggio che ha citato, rifletto sul fatto che un tale pensatore, che è diventato espressione di un esistenzialismo individualista proprio in nome della sua diagnosi dell'essere-per-la-morte, quasi per necessità «ha dovuto cercare rifugio in una superstizione naturalista (nazional-popolare)». Così da ricomporre in qualche modo il mondo di una esistenza votata alla morte e che - secondo la sua diagnosi - si stava disintegrando. In questo senso una riflessione sulla nascita è, invece, necessaria perché salvifica nel suo partire da tutte le potenzialità - infinite - iscritte nell'uomo al momento

della sua nascita e nel puntare l'attenzione su ciò che ancora deve essere fatto, invece che su ciò che sta per finire. Una riflessione sulla natività in tal senso può diventare un invito ad immunizzarsi contro ogni sirena totalitaria perché impone domande su chi è l'uomo e su cosa è e dovrebbe essere la vita politica. Domande che sottendono la misura delle condizioni che rendono possibile l'esistenza, quando la si promuove, e di cui dovrebbe farsi carico una sfera politica che per prima cosa deve preoccuparsi di non esporre la «vita dei cittadini alla costante minaccia della morte», come nel caso della guerra. «Una vita perennemente esposta al rischio di perdere ciò che è, non è vita» (Arendt 2004, 25). Una politica che rimette al centro l'interesse per le questioni precipue del vivere assieme, è politica.

COSTANZO: Ora comprendo meglio perché, dopo un libro dedicato ai totalitarismi, lei si dedica alla riflessione sulla condizione umana, ovvero su quelle attività umane che rimandano alle condizioni generali dell'umano esistere e in cui la nascita riveste un ruolo centrale, proprio nell'ottica di quello che ci sta dicendo.

ARENDT: In *The Human Condition* mi occupo delle tre attività umane fondamentali dell'essere umano, ovvero *il lavorare, l'operare, l'agire*, a cui far corrispondere le tre condizioni dell'esistere, dell'essere-nel-mondo e della pluralità. Attività umane che in riferimento alla nascita trovano il loro senso: se si nasce *nel mondo* e non semplicemente si è gettati in esso, significa che grazie al fatto che si nasce, si ha la possibilità di prendersi *cura del mondo*, difenderlo e prepararlo all'avvento dei nuovi nati. La natività offre un altro punto di vista con cui guardare sé stessi, il mondo e gli altri e con cui affrontare le sfide opache di ogni tempo; offre un altro punto di partenza per filosofare.

COSTANZO: Dunque, tale riflessione mette in evidenza una questione antropologica ma anche politica. Mi sembra che questa sua prospettiva originale sia sorta quando si apprestava allo studio e alla stesura della tesi di dottorato dedicata ad Agostino e sia continuata ancora oggi arricchendosi di nuovi spunti e suggestioni

ARENDT: Sì, è proprio così. È stato quell'incontro fortunato con la riflessione di Agostino d'Ippona nella mia dissertazione dottorale, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (pubblicata nel 1929), sotto la guida di Karl Jaspers, altro mio grande Maestro, che mi ha permesso di cogliere la centralità del movimento d'amore e con esso la disposizione con cui il Creatore guarda la sua creatura. La logica dell'amore è sempre decentrante, nel senso che invita a trovare *nel fuori* una vita felice e *la vita felice è una vita che non può essere perduta*. Però in tale straordinaria dimensione l'amore va colto nel senso di un «andare verso», che è anche un «ritornare indietro». Bisogna raccogliere le suggestioni del fuori, della bellezza del creato e della nostra stessa nascita per procedere all'indietro, per tornare in se stessi e scoprire di quale principio di Amore siamo costituiti. In questo ritmo fra *dentro* e *fuori* si rivela non solo il carattere creaturale come cifra dell'esistenza – un ritorno all'origine come dono dell'Amore di Dio – ma anche il modo *nuovo* con cui ciascuno si rapporta a sé stesso, al mondo creato e a Dio.

COSTANZO: In che senso? Mi spieghi meglio. Inoltre, mi sembra di capire che siamo dentro una differente lettura di Agostino rispetto a quella di Heidegger.

ARENDT: Per Agostino *l'esperienza decisiva* per l'esistenza è il ritorno a Dio, attuato attraverso la *Memoria*: la possibilità di una esistenza

felice si ritrova dentro questo ritorno al passato, che è il momento stesso del nostro scaturire come Creatura. In questo viaggio nella Memoria verso l'Origine, la Creatura trova il luogo del suo inizio, ovvero nell'amore del suo Creatore. Certo, il compimento umano di questa esperienza d'amore si può avere solo con la morte, in cui si ha l'incontro pieno con Dio. Anche nelle mie giovanili letture la morte è il limite e lo scacco: se l'anticipazione della morte è la decisione che dà un senso alla *gettatezza*, grazie ad Agostino ho scoperto come l'essere creati da Altri, ovvero la natalità, è l'origine e il senso dell'esistenza. L'essere creati da Altri, la natività riporta sul piano della esistenza l'originalità dell'essere umano. L'essere stato creato per amore lo affranca dalla morte e lo destina alla «gratitudine della vita che comunque ci è stata data - una vita che ci è cara anche nella sofferenza – ed è la fonte della memoria», come ho chiosato all'edizione inglese del testo dedicato ad Agostino. Seppur destinati alla morte, questa non recide la radice che ci radica: l'origine come donazione e la vita come gratitudine.

COSTANZO: Questo significa che per comprendere pienamente la natalità la dobbiamo leggere dentro una ottica di fede?

ARENDT: Non è solo questo che voglio sottolineare. Innanzitutto, nella mia giovanile riflessione su Agostino, sebbene abbia risentito di una certa influenza di Heidegger, in particolare nella considerazione sulla morte come evento limite, tuttavia il testo agostiniano mi offriva delle intuizioni molto interessanti e anche delle domande a cui non trovavo risposte. Innanzitutto, restare dentro l'evento della creazione e della nascita conduce ognuno ad una dipendenza dalla quale non si può prescindere: la *gratitudine* – come dicevo – nei confronti di ciò che ci è stato donato e che si trasforma in un invito a diventare ciò che realmente siamo. Il cammino che conduce all'interiorità parte dal mondo esteriore e giunge a quello interiore: è qui che si trova la Verità

che conduce a Dio. E dato che ognuno di noi ospita dentro di sé la Verità, questo non può proiettarci dentro una tensione anticipatrice di morte e di angoscia. Ogni esistenza non può vivere negandosi e aspirando alla Morte. Inoltre, sebbene il movimento di riconoscimento e di gratitudine verso il Creatore tenda, inevitabilmente, ad escludere il mondo per ricongiungersi all'Amore di Dio, esso non può in alcun modo elidere l'evento della nascita e l'importanza di un'esistenza nel mondo. A mio parere, Agostino supera l'antipatia che il Cristianesimo ha nei confronti del mondo e della politica. Se posso citare il mio testo: «Nella *societas* fondata da Adamo l'uomo si è reso indipendente dal suo Creatore. Egli si riferisce ad altri uomini, non a Dio. Il *genus humanum* ha la sua origine in Adamo e non nel Creatore» (Ivi, p. 15). Questa differenza è centrale.

COSTANZO: Mi piacerebbe meglio comprendere questo rapporto fra Creatura e Creatore, in ordine al tema della nascita...

ARENDT: La grande e straordinaria intuizione di Agostino in questa ricerca dell'io interiore è l'aver posto delle domande radicali su chi siamo, nella consapevolezza che a queste domande non possiamo rispondere mai completamente. Questo significa che le condizioni dell'esistenza umana - vita, natalità e mortalità, mondanità e pluralità - non potranno mai spiegare del tutto chi siamo, per la semplice ragione che ci sono state date e che non ci condizionano completamente. Noi veniamo al mondo in un contesto che ci preesiste e che non ci appartiene, in un mondo di cose in cui vige un ordine ciclico; nascendo l'uomo irrompe e interrompe questa perennità dello scorrere sempre uguale. Ogni nascita è novità, è inizio. Agostino è il primo a sottolineare che vengono al mondo uomini sempre nuovi e questa novità non è mai spiegabile fino in fondo. Ecco perché mi sente sempre parlare non di

natura umana, ma di condizione umana. Gli uomini nascono in un mondo che li muta e li cambia e nel cambiare danno inizio a nuovi e imprevedibili corsi. Se riuscissimo a spiegare la natura dell'uomo e il *che cosa è l'uomo*, in senso sostanziale, finiremmo in una trappola senza via d'uscita. Uno sforzo che spiegherebbe l'uomo in sé, forse, ma non sicuramente gli uomini e il corso delle vicende umane a cui danno avvio crescendo, entrando in relazione e vivendo. La lettura creazionista può arrivare a portare a soluzione l'enigma dell'uomo in quanto creatura di Dio, (*il Che cosa è?*), ma sicuramente non può spiegare fino in fondo perché gli uomini mettano al mondo altri uomini e perché lo fanno in modo sempre nuovo. È necessaria una comprensione degli uomini diversa dalla spiegazione teologica, la quale si fermerebbe alla domanda: *cosa è l'uomo?* Una domanda a cui può rispondere solo Dio.

COSTANZO: Vorrei tornare sul tema della natività come *Inizio*.

ARENDT: Agostino ha trasformato la riflessione sull'uomo in un continuo questionamento (*Chi sono io?*) che rimanda inevitabilmente alla sua nascita. Rompendo con la concezione ciclica del tempo degli antichi greci, rovesciando la ripetitiva visione cosmologica, il filosofo sottolinea la differenza fra uomo e Dio, attraverso queste parole: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*. Se Dio crea il cielo e la terra, è *Creatore*, perché *principia* il mondo, è il *principium*; l'uomo, invece, a differenze delle cose che si trovano nel mondo, viene creato affinché ci sia un tempo nuovo. Agostino introduce la distinzione fra *initium* e *principium* per distinguere finitezza ed eternità, ma di fatto nel tentativo di attuare un riscatto di quella vita data alla nascita, che resta in contrapposizione con la vita eterna: se Dio *principia*, l'uomo *inizia*, cioè inserisce nascite ed azioni, proprio perché non si accontenta del mondo così come è: lo trasforma nel suo

mondo, dando inizio a qualcosa che prima non c'era. Nascendo spezza il sempre uguale a sé stesso, è inizio, novità, rottura e meraviglia. Nasce come novità imprevedibile, perché ognuno è unico nelle sue possibilità e imprevedibile nelle sue realizzazioni. Unico perché ha la possibilità di generare altri esseri umani, generare parole, gesti e opere mai viste prima. La capacità di cominciamento di ogni uomo ha le sue radici nella natalità e non nella creatività - che appartiene a Dio - e attraverso questa capacità di dare inizio si rapporta con le cose del mondo.

COSTANZO: Quindi, anche se l'uomo è inizio, nasce dentro un legame con le cose che lo circondano?

ARENDT: La nascita come inizio esistenziale dell'uomo fa sì questi non possa prescindere dal mondo in cui è nato. L'esistenza umana è sì condizionata dal contesto in cui nasce e che lo preesiste, ma sarebbe impossibile stare senza le cose, così come le cose stesse, a loro volta, «sarebbero un coacervo di enti privi di relazioni, un non mondo, se non condizionassero l'esistenza umana». Ecco perché l'uomo conserva sempre la capacità di iniziare, specie quando si rapporta a ciò che ha ereditato e a ciò che deve lasciare a chi verrà dopo. L'uomo ha il compito di dare inizio a nuove cose, ma non a discapito di quel mondo che ha ereditato e che deve consegnare a chi verrà dopo. Nascere è trovarsi dentro una catena generazionale che disegna nuovi compiti e nuove responsabilità: chi dà inizio a qualcosa lo fa per portare nel mondo una novità che consenta ad ogni cosa di durare e permanere.

COSTANZO: Portare nel mondo novità è l'irrompere della libertà di agire?

ARENDT: Se il tempo e l'uomo furono creati assieme, allora, secondo Agostino, l'uomo nasce come *homo temporalis*. Questo tempo l'uomo non lo decide né al suo nascere né dopo. Come la sua condizione muta continuamente, crescendo e maturando, così l'uomo non è mai piegato completamente dalle situazioni in cui si trova e questo gli consente di scoprirsi non come rassegnato ma come libero di potersi esprimere e come libero di agire. *Un agire* che è occasione per fondare se stessi, per tentare di dare una risposta a quella domanda radicale di cui si parlava: *Chi si è?* Una domanda che gli consente di progettarsi e di sperimentarsi come libero, come fuori da ogni regola imposta e ogni destino prestabilito. Tale domanda (*Chi si è?*) è posta non solo dal singolo uomo, bensì anche da chi gli sta accanto. In fondo, non si può mai rispondere pienamente alla domanda su chi si è se non si ascolta anche il racconto fatto da altri, come quel racconto della propria nascita, che sfugge a qualsiasi sforzo di memoria individuale. Il racconto altrui si unisce al racconto dei propri gesti, delle proprie imprese. Un racconto incrociato e intrecciato alle storie di altri e alle storie che altri narrano di noi. La nascita si apre così sin da subito ad una dinamica relazionale e mai completamente autocentrata. Si nasce per un atto di amore, si vive come atto di gratitudine e si costruisce una trama di risposte dentro la quale posizionarsi e dentro la quale rivolgersi sempre ad Altri. Così se nascere è il punto di intersezione fra l'atemporalità del divino e la temporalità storica dell'uomo, il racconto raccorda le nostre storie a quelle altrui aprendosi all'orizzonte plurale in cui viviamo.

COSTANZO: C'è dunque, secondo Agostino, un legame fra la natalità e l'agire dell'uomo, per cui in un certo senso Dio ha bisogno dell'uomo.

ARENDT: In quanto *homo temporalis* l'uomo non è semplicemente un effetto della creatività del Dio Eterno che crea nuove realtà. Sì, è giusto dire che, in un certo senso, Dio ha bisogno dell'uomo per rinnovare il mondo. Senza nascite la storia del mondo coinciderebbe con la mera ciclicità della natura, senza nascite il mondo non potrebbe godere della meraviglia dell'imponderabile e dell'inatteso. Il tempo della nascita è un tempo unico, individuale, irripetibile, distinto dal tempo della mortalità.

COSTANZO: Se la nascita instaura un tempo unico, cosa resta della mortalità, se è intesa da sempre come ciò che ci uguaglia?

ARENDT: L'uomo, così come lo pensa Agostino, è *originario* in due sensi: è radicato in un'origine, la nascita che vincola gli uomini fra di loro, poiché a tutti è stato dato un inizio, ed è radicato nel mondo perché accomunato agli altri dal fatto di dover morire. Gli altri sono *consortes*, compagni di destino. Nascita e morte hanno dunque a che fare con la storicità dell'uomo, ossia con quel «mondo che è quello dell'essere assieme»: lo stare degli uomini è stretto fra due origini, quello iniziale, la nascita, e quella definitiva, la morte, ma il tempo della nascita non ha a che fare con il fatalismo. Così, se l'uomo nella sua singolarità è stretto fra questi due tempi, tempo della nascita e tempo del mondo, in quanto nato fra gli altri uomini in una dimensione *plurale*, eredita, nascendo, un compito politico: egli è stato messo al mondo per dire sì o no alle cose, obbedendo o no all'ordine prestabilito. La nascita è un segno salvifico attraverso cui l'uomo si inserisce nel mondo con il suo carattere di novità, ricostruendolo, consentendo un continuo rovesciamento di ciò sembra esserci da sempre. Grazie a questo potere l'uomo ha la capacità di fare *miracoli*: la capacità di interrompere un

processo automatico, una serie di eventi della natura, quelli in cui ordinariamente siamo immersi. E questo avviene non solo nei cambiamenti epocali, ma anche nei momenti di apparente stasi ogni volta in cui dentro ognuno - a dispetto di ciò che accade nel mondo - mantiene intatta la pura facoltà dell'essere liberi, la capacità di cominciare *ex novo* la propria esistenza, quando ogni nostra attività riesce a mantenere questo legame invisibile con quella «fonte segreta che produce tutte le cose belle» (Arendt 2011, 82) che è la capacità di dare inizio ad opere d'arte, come una «esistenza bella e buona». Questa idea diventa centrale in *The Human Condition*, in cui la natività è legata strettamente all'azione. Se mi posso permettere, vorrei riprendere una citazione di *The Human Condition*: «L'azione è in effetti l'unica facoltà dell'uomo capace di operare miracoli, come Gesù di Nazareth - la cui comprensione di questa facoltà può essere paragonata per la sua originalità senza precedenti alla comprensione socratica delle possibilità del pensiero - doveva sapere benissimo, quando paragonava il potere di perdonare al potere più generale di fare miracoli, ponendoli allo stesso livello e alla stessa portata dell'uomo. Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua naturale e normale rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'essere nati» (Arendt 2006, 182).

COSTANZO: Mi spieghi meglio questo rimando alla tradizione cristiana.

ARENDT: Attingendo alla tradizione cristiana, mi accingo a descrivere la novità della nascita come un evento di possibili novità e cambiamento destinato a produrre una fede nel mondo e una speranza nel futuro. Il bambino evangelico è il compimento della promessa

messianica di perdono e di salvezza per tutti gli uomini. Il suo nascere fonda l'agire della comunità dei credenti. Un miracolo, un dono per tutti gli uomini se invita a credere a un mondo nuovo, un mondo migliore se meno fosco dell'attuale. Un miracolo che riapre il presente alla luce della scommessa di un mondo nuovo, che riabilita il passato e consente un futuro altro, diverso da quello che ci si aspettava. La nascita è allora la condizione ontologica fondamentale, poiché più della mortalità designa la capacità propria dell'uomo di essere inizio: nascendo e realizzando di tappa in tappa le possibilità iscritte nel suo inizio, dalla nascita alla morte, ognuno porta nel mondo il miracolo dell'essere nato. Questo, dal punto di vista ontologico, rivela la singolarità e l'eccezionalità di cui ogni essere umano è portatore; dal punto di vista politico, significa invece rigetto di ciò che viene imposto come dominio e come obbedienza assoluta. Tutte le forme di governo dispotiche e totalitarie tendono, infatti, a privare l'uomo della libertà di agire e di essere vivo, poiché essere vivi e agire si corrispondono e necessitano di una forza che attrae altre forze umane.

COSTANZO: Di fronte a quanto detto, mi chiedo come sia possibile ripetere il miracolo della nascita anche nella vita di ogni giorno?

ARENDT: Una volta venuti al mondo, la dinamicità che ci appartiene deve essere continuamente rinnovata attraverso *una seconda nascita*, quella che avviene attraverso il potere generativo delle parole, quando queste cercano di diventare parole di incontro e non di scontro fra gli uomini, quando le parole ci permettono di *comparire* in mezzo agli altri. Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano l'unicità della loro identità personale, fanno *la loro apparizione nel mondo umano*. La parola veicolata da una voce diventa il mezzo attraverso cui la singolarità si incontra con le altre singolarità, la sua libertà con altre

libertà: è in questo suo essere mezzo e diventare mezzo attraverso cui gli uomini si incontrano che diventa il luogo in cui esercitare una libertà che ci rende uguali. L'uguaglianza di cui parla il patto sociale fra gli uomini è quella che si guadagna nello spazio pubblico in cui si incontra una comunità di dialoganti e di pari. La parola con cui ognuno si esprime davanti agli uomini e cerca di dare espressione alla sua libertà di espressione e di rappresentazione rende tutti uguali e a pieno titolo dotati della capacità di esprimersi e di argomentare. La parola è ciò che ci consente di esprimerci, è ciò che ci rende visibili in uno spazio comunitario, anzi è ciò che garantisce uno spazio comunicativo tra uguali. Solo la parola detta a voce alta ci dà una dimensione pubblica, perché da quel momento siamo riconosciuti per il fatto di esserci espressi. Chi non ha diritto di parola in pubblico viene misconosciuto e messo da parte, ovvero non ha diritti politici. Ma soprattutto, quando la voce dà espressione al mio sentire e alla mia esperienza, come della mia percezione del mondo e del mio sentire, questa veicola quel *sensus communis*, quel «sentire comune» che consente non solo la comunicazione e il dialogo fra i diversi partecipanti, ma suggella la possibilità del solo mondo possibile, quello nato dalla comunanza e dalle esperienze comuni. Se la politica è infatti lo *spazio dell'infra*, del terreno di incontro con altri, diventa lo *spazio dell'agire in concerto* che crea un mondo e costruisce un pensare comune.

COSTANZO: Cosa si intende per un *pensare comune*?

ARENDT: Il pensare, sebbene sia un'attività solitaria che richiede l'allontanarsi dal mondo e il chiudersi fra sé e sé, non è mai un esercizio completamente solitario. Chiudersi dentro di sé significa, infatti, dare voce alla nostra coscienza che medita e giudica. E ogni volta in cui lo si fa, ci si scinde in *due*: quello che osserva e quello che giudica, quello che agisce e quello che guarda. Essere sin da sempre e sin dall'inizio

«*due-in-uno*» (di socratica memoria) rimanda alla dimensione plurale nella quale si nasce e che si riscopre nella dimensione politica, dove trova il suo spazio naturale: quello di un'azione singolare che ricerca la *pluralità*; quella di un soggetto capace di ritornare a sé ma per riguadagnare un punto di vista plurale, soprattutto quando nella riflessione cerca di mettersi al posto degli altri. Solo così si guadagna quel pensiero allargato capace di uscire da sé per ospitare le ragioni dell'altro. In questo senso è ciò che consente la *nascita* di una comunità che è da intendersi non come una costruzione astratta, bensì come lo spazio di una comunità di parlanti; una comunità che possiamo immaginare come formata da un insieme di soggetti legati dalla visibilità che le parole consentono; una comunità di parole democraticamente poste le une accanto alle altre così da formare uno spazio politico democraticamente sostenuto. Ogni soggetto attraverso il «due-in-uno», ovvero la capacità di «scindersi in due» propria di un pensare che non teme il proprio contraddittorio, diventa «amico di sé stesso» e, quindi, amico di altri. Quando le parole non aspirano al vuoto chiacchiericcio, bensì alla creazione di una intesa con l'altro, possono generare azioni solidali. Una parola diventata «solidale» consente di diventare soggetti politici, esseri umani a pieno titolo e cittadini del mondo e per il mondo. In tal senso il «mondo» non è umano per il semplice fatto che è composto da uomini, ma perché «diventa oggetto di discorso» e genera un deposito di senso da tramandare a chi verrà dopo, come modello esemplare per le generazioni future. Le pratiche politiche che richiedono il rispetto di tutti gli altri che prendono parola, invitano all'impegno e alimentano parole, come perdono, come promessa. Parole attraverso cui raccordare il proprio presente a ciò che è stato e a ciò che ci sarà in un legame non scindibile né spezzabile. Ecco perché ogni parola parlata assieme consente di dare voce a quella vocazione al *ri-nascere*, a dispetto di ogni negatività e bruttura, ad una

vita degna di essere vissuta perché condivisa, perché si connette all'origine. Una origine che rimanda alle nostre infinite possibilità di azione e di mutamento.

COSTANZO: Grazie del tempo che mi ha dedicato, professoressa Arendt. Grazie di riflessioni così profonde in un tempo che, preso dall'ovvietà della vita di ogni giorno, dimentica il senso della propria nascita e l'invito inscritto nella propria Origine.

Bibliografia

Arendt, H. (1987). *La vita della mente*. tr. it. di G. Zanetti. Bologna: Il Mulino.

Arendt, H. (1988). *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*. Milano: il Saggiatore

Arendt, H. (1993). *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*. Milano: Mimesis.

Arendt, H. (1996.). *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Martinelli. Milano: Edizione Comunità.

Arendt, H. (1987). *Il concetto di amore in Agostino*. Milano: SE.

Arendt, H. (2006). *Vita Activa. La condizione umana*. tr. it. di S. Finzi. Milano: Bompiani.

Arendt, H. (2009). *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti.

Platone (2006). *Fedone*, tr. it. di M. Ventimigli, in Platone. *Opere*. Milano: Bompiani, vol. 1, 64, IX.

