

HANNA ARENDT. LA CATEGORIA DELLA NATALITÀ

Il dibattito sul pensiero di Hanna Arendt è sempre vivo, e forse più che mai oggi, di fronte all'inquietante problema del destino della democrazia e al generale disorientamento riguardo alla forma dello Stato.

In quest'ottica, ha avuto un particolare rilievo otto anni fa in Francia il testo di Françoise Collin intitolato *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt* che è stato pubblicato per i tipi di Odil Jacob nel 1999, mentre in Italia, a causa della mancata traduzione, non sembra aver riscosso l'attenzione che meritava. A mio parere, invece, la meriterebbe perché apporta al dibattito su Arendt non solo un nuovo punto di vista interpretativo delle sue opere, ma anche elementi decisivi per una maggiore comprensione della crisi che oggi viviamo.

Il titolo del saggio costringe subito il nostro sguardo a fissare l'abisso di quella verità insostenibile che, secondo le parole di Hannah Arendt, è stata "scritta una volta per tutte nella condizione umana" dai regimi totalitari del novecento. Un abisso che non riusciamo a scrutare perché riguarda un pericolo imminente per noi tutti: il fatto che quei regimi miravano a "rendere superflui" ovvero annullare gli uomini nella loro dignità, autonomia, indipendenza, dovrebbe farci riconoscere che in tale obiettivo si profilava già "l'esperienza delle masse moderne, costrette a constatare la loro superfluità su una terra sovrappopolata". Per questo motivo le soluzioni che di tale problema hanno inventato quei regimi, sono "tentazioni destinate a ripresentarsi ogni qual volta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale ed economica in maniera degna dell'uomo" (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano 1996, p. 629). I genocidi che si sono compiuti sotto i nostri occhi, negli ultimi anni (Cambogia, Bosnia, Ruanda, Torri Gemelle a New York) e gli eccidi di massa che sono ancora in corso, come quelli del Darfour, del Medio Oriente, dell'Iraq, non stanno forse sotto il segno di quelle tentazioni? In ognuno di questi casi c'è il problema di una massa superflua in crescita, e ci sono, anche se sotto differenti forme o con pretesti diversi, le "soluzioni sbrigative" per eliminarla.

Questo è uno dei tanti spunti che possiamo trarre dal pensiero politico di Hannah Arendt e che ne evidenziano la grande attualità. Nel libro di Françoise Collin troviamo sottolineato in particolare, e con acute osservazioni, il motivo ricorrente della natalità, con tutte le connessioni che Hanna Arendt seppe trarne rispetto a fondamentali problemi e costrutti filosofici, antropologici, teologici come quelli della temporalità, dell'identità, dell'essere in relazione, dell'Inizio, della Salvezza, nonché le sue implicazioni in grandi temi politici come la sovranità, la libertà, e il rapporto tra pubblico e privato. Il concetto di natalità, questa "categoria essenziale del pensiero politico", per ricorrere alle parole di Arendt (*Vita activa*, Milano 1991, p. 8), racchiude in sé, infatti, l'agire che interrompe il vecchio corso di cose per iniziarne uno nuovo, il succedersi delle generazioni tra rotture e recuperi delle tradizioni, la fondazione degli Stati, ovvero la costituzione pubblica di "mondi comuni", che accolgono l'individuo alla sua nascita e che perdurano oltre la sua morte.

Nato come individuo, inatteso ed unico, si può dire che l'uomo non è solo un fenomeno temporale: è lui stesso il tempo. Per questo motivo la natalità non è un fatto puramente biologico, ma è un evento originario e gratuito, "un momento di pura libertà": qui allora si comprende perché il controllo etnico è il più efficiente strumento di un regime totalitario, nel quale "alla morte programmata corrisponde la nascita programmata dell'eugenismo: l'ordine regna" (Collin, p. 223). Ma se è possibile configurare l'evento della nascita come proiezione verso il futuro, lo è non solo per chi viene al mondo ma per gli adulti stessi, in quanto portati ad inserirsi nel mondo comune e a vivere così una seconda nascita. Dalla nascita, infatti, scaturisce l'impulso ad agire, a iniziare ancora qualcosa di nuovo, ad una ri-nascita, la quale è un separarsi dal sé o meglio dal rapporto esclusivo con se stessi, un "nascere a se stessi" nel momento in cui si recupera l'originario sorgere della propria libertà nel rapporto con gli altri.

Questo è uno degli aspetti più originali del pensiero di Arendt, in genere poco sottolineato (e più avanti ne mostrerò il motivo), ma fondamentale per capire la sua concezione del liberalismo, secondo la quale da una parte la libertà dell'azione risponde all'impulso del cominciamento, e quindi si collega alla teoria della natalità: "poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione" (1991, pp. 128-129). Dall'altra parte questa teoria non fa dell'autentico esercizio della libertà una prerogativa dell'individuo isolato, in quanto afferma che lo si può realizzare solo nella condizione del nostro essere-tra-gli-uomini, ossia nella "paradosale pluralità dell'essere unici", vivendo "come distinto e unico essere tra uguali".

Analogamente, Amartya Sen ha ripreso di recente nel suo l'argomento della pluralità degli individui nella loro singolarità e irriducibilità degli uni agli altri, facendone il perno di una politica nuova, che contrasti ogni fondamentalismo e l'ideologia stessa della separazione tra le identità culturali. Basti leggere questo passo tratto da *Identità e violenza* (Bari 2006): "la maggior speranza di armonia nel nostro mondo tormentato sta nella pluralità delle nostre identità, che si intersecano e si oppongono alle divisioni nette segnate da una sola, profonda e fossilizzata linea di confine che si pretende inevitabile" dove risalta una complessa visione dell'alterità. C'è il più grande contrasto tra i molti modi d'essere e di interagire delle persone e la pretesa di identificarle in una apparenza unica che le costringe in limiti precostituiti e quindi ne cancella la realtà.

Si può, quindi, ribadire che il termine di *ri-nascita*, preso nel senso dato nelle pagine di Arendt, collega lo spazio privato allo spazio pubblico, la conservazione del passato al rinnovamento del presente, la sfera politica dell'azione a quella biologica della riproduzione. A quest'ultima, tuttavia, attenendosi alla distinzione husserliana tra fattuale e trascendentale, Arendt dà un senso totalmente altro rispetto al fatto naturale. Scrive Françoise Collin che Arendt ha ripreso il concetto di vita trovando "nella fecondità [...] non più soltanto una continuazione o un incremento [...] ma un inizio [...] un'azione inaugurale [...]" (p. 197).

Tale atto di inaugurazione è ben rappresentato soprattutto dall'istituzione della società organizzata democraticamente, perché l'azione che fonda la comunità, per Hannah Arendt, implica "la forza della mutua promessa, o contratto" e, inversamente, la sovranità di un corpo di persone unite dal contratto ha i suoi limiti nella "faticosa stessa di fare promesse e di mantenerle". E' in tale azione, di cui gli uomini "sono

capaci in virtù dell'essere nati", che risiede nella possibilità di stabilizzare il passato e insieme di controllare il futuro (*Vita activa*, cit., pp. 180-182).

Peraltro, fa notare Collin, il concetto arendtiano di un agire che ha facoltà di interrompere "il corso della vita umana diretto verso la morte" e di "iniziare qualcosa di nuovo", si traduce in assunzione di responsabilità nei confronti dei nuovi nati, introducendo nel rapporto generazionale gli elementi della fiducia e dell'autorità: il primo elemento rappresenta un implicito consenso al passato, indispensabile per venire a partecipare al "gioco" già stabilito da altri, il secondo segna la necessità dell'Istituzione che dev'essere vista come promessa di libertà per i nuovi nati, quella libertà che consentirà loro di disfare ciò che è stato deciso senza di loro, ovvero il contratto cui non hanno partecipato.

In tal modo il discorso sul rapporto tra le generazioni, diacronico e verticale, mette in luce i limiti delle democrazie che concepiscono l'eguaglianza soltanto in senso orizzontale (Collin, pp. 209-213), e introduce il concetto verticale di un'autorità che però si identifica con la responsabilità. L'autorità non è che "una dimensione del legame umano", il quale nella sua continuità-discontinuità generazionale è costruito sia sul riconoscimento del potere individuale d'innovazione sia sulla gerarchia. Di fronte alla realtà di questi legami, "il disconoscimento della generazione e di tutte le forme di disimmetria relazionale fa dell'eguaglianza astratta un travestimento dei reali rapporti di forza" (Collin, p. 219).

Considerando, a questo punto, come l'analisi partecipe e insieme critica di Françoise Collin metta bene in luce la densa elaborazione del concetto della natalità e la sua pregnanza politica, non appare convincente tesi di un "doppio discorso" che produrrebbe oscillazioni fra il discorso teorico di Arendt e quel certo suo disincanto nei riguardi dello Stato, che sembrerebbe spingerla ad avventurarsi per vie divergenti dalla politica. D'altra parte, quando Collin definisce la propria interpretazione una "lettura minoritaria" ed eccedente rispetto ai testi, sembra risentire dell'opinione di coloro (a cominciare dagli stessi sostenitori di Arendt, come Ricœur in *Pouvoir et violence* ("Ontologie et politique" Paris, Tierce, 1989) per i quali la categoria della natalità è parsa rappresentare, nel quadro del pensiero arendtiano, una sorta di ripiegamento utopistico, un cedimento al volontarismo etico. È noto che questo concetto ha suscitato le reazioni sconcertate della comunità filosofica subendo vere e proprie riduzioni al livello biologico, e non solo da parte dei "filosofi di professione", come li chiamava sarcasticamente Arendt, intendendo coloro che *fanno professione* di Realpolitik e quindi di conservatorismo in politica. Infatti, anche molti filosofi schierati con la parte progressista, non prestano alcuna attenzione alle problematiche concernenti le relazioni generative, particolarmente a quelle che impegnano a pensare il senso del venire e dell'essere al mondo di ogni esistenza umana e a trarne le conseguenze etico-politiche.

Occorre domandarsi, d'altronde, perché la stessa Hannah Arendt abbia preferito lasciare che il concetto della nascita fosse sminuito, ridotto al rango di un'intuizione profetica, ovvero interpretato come una dissonanza di natura pratica nel rigore del suo discorso critico, e non l'abbia invece innestato in una teoria sistematica della comunità politica, aperta a possibilità reali e sempre nuove di trasformazione, e a forme di libertà e pluralità tessute su di una trama di salde istituzioni.

La ragione di questa mancata elaborazione, a mio avviso, sta nel fatto che la nostra politologa rifuggiva dalla costruzione di quella che le appariva allora come

un'utopia, poiché vedeva bene l'impossibilità di rendere operante il senso reale della nascita entro una cultura che relegava nel biologico il procreare umano, e che produceva in tal modo una sistematica rimozione, nella costellazione di senso relativa, di quel lato essenziale che ha a che fare con l'ontologia dell'origine.

Hannah Arendt non solo avvertiva questo vuoto della cultura ma anche ne denunciava gli esiti ideologici, in quella pretesa di "edificare un mondo fittizio coerente non più disturbato dalla fattualità" (*Le origini del totalitarismo*, cit., p. 628). In questa sua denuncia il nazionalismo veniva ad essere l'estremo prodotto di una antica cultura patriarcale, che aveva trasformato i miti dell'origine in ipostasi teologiche: "[...]oltre la storia, la natura e i fini umani [...]" il nazionalismo aveva coperto "[...]il prodotto mutevole e temporaneo dell'attività umana con un velo pseudomistico di eternità e definitività divina." (*ivi*, p. 327). Arendt inoltre imputava alle filosofie politiche moderne di non saper riconoscere che ogni inizio, ovvero l'irrompere del nuovo nel mondo, sta nella nascita dell'uomo dall'uomo: in questa cecità, accompagnata dalla pretesa di dominare il movimento delle cose umane, di ridurre le parti al tutto, ella individuava l'analogia tra le forme di filosofia politica e di metafisica che tendono a ricondurre la realtà multiforme sotto una sola legge, l'imprevisto al prevedibile, l'irripetibile ad una ripetibile identità. Soltanto "perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità" (*Vita activa*, cit., p. 31), viene interrotto quel meccanismo inesorabile che viene pensato come legge naturale del divenire, nella pretesa di assegnare un ordine alle cose e secondo la categoria della mortalità, propria del pensiero metafisico.

Al contrario, la massima concretezza si riscontra nell'attenzione del pensiero di Hannah Arendt all'agire del singolo in rapporto agli altri, come nel modo stesso di procedere del suo discorso così asistemico e aderente all'andamento irregolare e imprevedibile delle cose umane. Come sottolinea Collin, la filosofa ricusava tutte le ipostasi erette sulla contingenza empirica, e gli atteggiamenti di solipsismo del filosofo neutrale, "senza età, privo di sesso, senza qualità e senza storia personale" (*La vita della mente*, Bologna 1987, t. I, p. 30).

Emergendo dalle circostanze del secolo che la coinvolgevano, come tedesca e come ebrea dell'esodo, come donna e come erede di una grande tradizione filosofica, il suo fu un pensiero politico "per i nostri tempi bui" che cercò di illuminare senza cadere nello scetticismo, né evadere nell'estetica, o dislocarsi in una collocazione metodologica, e senza cedere all'apologia del privato, né d'altra parte a quella del collettivo di classe, o a quella della falsa democrazia del consenso. Arendt fu pensatrice politica in quanto credeva nella libertà di dubitare in dialogo con se stessi e con gli altri, di prendere l'iniziativa, e di cercare, sostenendo le tensioni della pluralità, una decisione adatta ad ogni singola circostanza della vita comune.

Testi di Hanna Arendt citati:

H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano 1996;

id, *Vita activa*, Milano 1991;

id, *La vita della mente*, Bologna 1987.

