

Il coraggio libera gli uomini dalla preoccupazione per la propria vita in ordine alla libertà del mondo. Il coraggio è indispensabile perché in politica la posta in gioco è il mondo non la sopravvivenza.
H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*

Secondo me il conservatorismo, o meglio <<il conservare>>, è parte essenziale dell'attività educativa, che si prefigge sempre di custodire, proteggere qualcosa: il bambino dal mondo, il mondo dal bambino, il nuovo dal vecchio, il vecchio dal nuovo.

H. Arendt, *La crisi dell'istruzione*

Ora, il tempo vuoto che così viene colmato, non è, a rigor di termini, tempo libero (nel quale cioè, siamo liberi da ogni cura e attività richiesta dal processo vitale e quindi liberi per il mondo e la cultura del mondo), bensì tempo avanzato, ancora biologico per sua natura, tempo avanzato dopo averne dato la giusta parte al lavoro e al sonno. Il tempo vuoto che si presume debba esser colmato dal divertimento è uno iato nel ciclo del lavoro condizionato biologicamente, nel <<metabolismo dell'uomo con la natura>>, per usare le parole di Marx.

H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*

La politica come libertà Il miracolo, l'inatteso, la trascendenza in Hannah Arendt

Vincenzo Musolino*

Sommario: 1. La libertà. - 2. La trasmissione. - 3. La cultura.

In questo tempo, nel corso e decorso della pandemia virale, parlare di ripartenza e di nuovo inizio è importante e necessario.

Di questo si occupano, come è noto, numerosi esperti e la task force governativa ed è anche opportuno, però, proporre e aggiungere a tutto questo impegno anche la riflessione filosofica, per aprire una finestra di senso su ciò che rappresenta l'apriori e la fonte genealogica di ogni scienza, di ogni tecnica, di ogni prassi.

E nei periodi di crisi occorre rifarsi ai pensatori della crisi, a coloro che per tutta la vita si sono spesi e interrogati sulle fasi di passaggio, sui cambi di posizione valoriale e di dominio, sui trasferimenti di competenze e di forze.

Nessuno più di Hannah Arendt mi sembra poterci aiutare, oggi, nel nostro difficile transito dal Passato della “norma-normalità” al Futuro post

* Dottore di ricerca in metodologie della filosofia, Università di Messina (vincenzomusolino@libero.it).

pandemico, attraverso l'eccezione in atto.

Propongo queste riflessioni lungo tre prospettive: *la libertà, il trasmettere, la cultura*, lungo tutto quello che davvero conta per riequilibrare un mondo scosso.

1. *La libertà*

Per Hannah Arendt, come è noto, sia la natura che la storia soggiacciono all'automatismo, alle lunghe serie meccaniche di ciò che è già stato, al destino del probabile.

Ed è probabile – è giusto ricordarlo - tanto l'aggressività di virus e dei batteri quanto la penuria di beni, la violenza e la guerra.

Questo è il campo d'azione difficile e faticoso della *vita activa* degli uomini!

Ed infatti, a volte, ad interrompere questo automatismo, questa legge apparentemente inemendabile, interviene l'inatteso improbabile - ma comunque possibile e, per ciò, reale e vivo - che si chiama libertà umana: con un nuovo inizio, con l'*eureka* della scoperta scientifica, con il perdono e la promessa che strutturano la vita politica per evitare, appunto, il plausibilissimo conflitto bellico sempre incombente.

Si realizza, per ciò, a causa dell'intervento umano libero quell' infinito incerto, un vero e proprio “miracolo” che consente l'ordine nel mondo, la sopravvivenza, la cooperazione e la pace.

La politica, per Arendt, o è al servizio di questo miracolo o, semplicemente, non è, *abdica od ogni umanesimo, ad ogni afflato di emancipazione*, per ritornare ad imparare, chiusa sulle ragioni delle contrapposizioni irrisolvibili, nelle forme della probabilità che, come tale, è sempre viatico di tragedia e morte.

Per questo la sfera degli affari umani, il cuneo che si insinua nel destino di caducità e morte “naturale”, è lo spazio dell'agire pubblico teso a costruire il futuro, a prepararlo per i nuovi venuti.

È lo spazio essenziale di una vita estroversa che completa l'uomo, che lo salva anche dai dispositivi biologici della sopravvivenza e del lavoro, dalle necessità della “casa” e da un'intimità, dunque, che non deve assorbire interamente la sfera dell'azione a discapito, appunto, dell'impegno che trascende noi stessi, di un impegno che si proietta assurdamente ma efficacemente nel futuro, in quel futuro in cui noi non ci saremo e che stiamo strutturando per gli altri.

Ed in questo senso, per Arendt, noi siamo esseri incompiuti, non solo quindi nei termini di una incompiutezza di specie, cui soccorre l'ausilio

della tecnica (come riteneva Arnold Gehlen nel contesto del ragionamento su “l’essere carente”)¹ ma, propriamente, nel senso di una incompiutezza metafisica che, come tale, come coazione all’agire inesausto, apre l’uomo al mondo e alla vita sociale, anche contro gli interessi privati, anche contro il “se stesso” che reclama l’esilio.

E con “l’agire” la Arendt non intende propriamente il fare o il fabbricare, non si tratta solo di lavorare, produrre, costruire ma di operare e intervenire nel dibattito popolare per elaborare, con i propri simili, un discorso comune sulla risoluzione degli affari di comunità.

Senza questo impegno di organizzazione metafisica della “casa comune” nulla avrebbe davvero senso per la formazione e la trasformazione della società, e mancherebbe qualsiasi proiezione oltre di noi, oltre la generazione in corso².

Uno strumento indispensabile per questo agire è evidentemente la capacità umana di persuadere, di convincere gli altri delle buone ragioni e del buon senso, oltre l’operatività dello sterile autoritarismo del potere.

In tal senso, la persuasione - che è *generata* dal dibattere e dal riferire, dall’autonomia del moto sociale - costituisce un vero e proprio arricchimento, un di più indispensabile, il livello trascendente le stringenti contingenze biologiche che non serve a noi stessi ma al domani, all’edificazione in opere e spirito del mondo che ci sopravviverà.

Più, quindi, che *l’essere per la morte* di Heidegger (un atteggiamento evidentemente destituente ogni comunità e istituzione che annichilisce l’impegno politico) la Arendt sottolinea in più passi delle sue opere – e qui facciamo particolarmente riferimento alla raccolta di articoli denominata “Tra passato e futuro” che riunisce interventi editi tra il 1954 e il 1961 e al saggio

¹ Cfr. A. GEHLEN, L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo, Mimesis edizioni, Sesto San Giovanni 2017.

² La politica per la filosofa tedesca, quindi, sfida il piano di immanenza di una ontologia politica rassegnata alle dinamiche e al flusso di un “essere” indecifrabile e vissuto come destino. La politica è, in tal senso, eminentemente progetto, un pensiero resistente che, interrompendo il conflitto naturale/biologico, tenta di fissare, sempre provvisoriamente, i tratti durevoli di una istituzione, di una forma organizzata nella libertà. Sul punto, così si esprime Ricoeur: «[...] la politica in quanto tale, è, al di qua della sua perversione totalitaria, un progetto di lunga durata. Tanto per Hannah Arendt i fenomeni economico sociali sono segnati dal cambiamento e dalla variabilità, quanto la politica presenta caratteri per così dire transitorici, che permettono, ad esempio, ai lettori moderni di riconoscere – nel senso forte di reidentificare – in concetti come potere, sovranità, violenza, delle costanti dell’impresa di stabilizzazione della vita in comune degli esseri mortali». P. RICOEUR, *Hannah Arendt*, Morcelliana, Brescia, 2017, 15.

“Sulla violenza” del 1970 – un *essere per la vita*, il ruolo proprio della natalità, del venire alla luce che è tramite tra le generazioni, novità che irrompe nel flusso dello scontato, ponendolo in contraddizione con la forza dirompente del *novum*.

Il nuovo che mette sempre in discussione il vecchio, che minaccia appunto una ripartenza, che sfascia la meccanicità del solito – che pure va trasmesso – e che si impegna per rifare il mondo, a partire da una eredità che si sgretola, che si deve sgretolare donando i suoi frutti maturi.

Un’eredità vittima necessaria dell’imponderabile, dell’arrembaggio di una nuova egemonia che non si arrende al flusso delle generazioni, e che alla caducità naturale e storica oppone, quindi, la propria freschezza.

Un’imprevedibilità del possibile che sconfessa il probabile, che, come tale, può e deve essere declinata anche come coraggio: come il coraggio delle nuove generazioni che rischiano e come il coraggio delle vecchie che si impegnano nel trasmettere quel “passato” che sarà indispensabile, destituendosi, a strutturare il futuro, a edificarlo nelle istituzioni: «il coraggio libera gli uomini dalla preoccupazione per la propria vita in ordine alla libertà del mondo. Il coraggio è indispensabile perché in politica la posta in gioco è il mondo, non la sopravvivenza»³

Coraggio che è, per Arendt, una qualità squisitamente politica, pubblica, aperta; perché fuori dall’ambito protettivo della vita privata – fuori dalla “casa” – la cura della cosa pubblica, l’impegno per la comunità, contraddice paradossalmente la priorità della conservazione della propria vita sulle altre, come valore fondativo.

Il coraggio pubblico, la felicità della partecipazione, libera infatti l’uomo dalla preoccupazione per sé per acquisire la preoccupazione per la libertà del mondo: si tratta di un movimento spirituale di maggiore responsabilità che schiude l’impegno, il sacrificio, sul baratro non garantito di una alterità di senso che è pure coessenziale all’uomo, che ne completa la parzialità naturale e metafisica.

Quando la libertà, invece, non è più esperibile come tale nella vita associativa e nell’azione, quando l’autoritarismo della dominazione si impone per sottrarre responsabilità all’individuo, quando lo stato etico si sostituisce al diritto e all’opinione pubblica, ergendosi come un *Moloch* sottratto alle vicende del dialogo e della persuasione tra liberi e pari, allora, dicevamo, la libertà si chiude allo spazio pubblico, comincia ad indentificarsi solo con l’esperienza di un volere solitario, di un patire resistente ma muto, si introita

³ H. ARENDT, Che cos’è la libertà?, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano edizione kindle 2017, pos. 3119 (ed. digitale).

nel rapporto con se stessi, nell'ambito di una volontà chiara ma concussa socialmente:

Ho già detto come i filosofi abbiano cominciato a interessarsi al problema della libertà quando questa non era più sperimentabile nell'azione e nella vita associata, bensì consisteva nell'esperienza del volere e del rapporto con se stessi: quando insomma era ormai diventata libero arbitrio⁴.

La libertà concussa pubblicamente diviene e si struttura, quindi, come libero arbitrio della coscienza e ci si dedica individualmente a pensarla, a sognarla e non più a praticarla.

La libertà come agire pubblico viene, quindi, scalzata da un feticcio pubblico di libertà: si impone l'ideale di una decisione che non dipende dagli altri e che obbliga!

Forse è da qui, sembra dirci la Arendt, è dalla volontà dell'Uno che si impone, dal decisionismo autoritario, che si afferma nelle diverse epoche storiche, l'oblio del valore e del senso del compromesso, della transazione politica, mentre si concreta il potere declinato come violenza⁵.

Tale compromesso, che sorge dal dibattito franco e dalla persuasione, si può realizzare infatti solo all'interno di un quadro complesso, attraverso le facoltà esistenziali e umanissime del promettere e del mantenere le promesse prese:

Qualsiasi transazione politica si compie (e si è sempre compiuta) all'interno di una complessa struttura di vincoli e di legami con il futuro (leggi, costituzioni, trattati, alleanze), i quali, in ultima analisi, derivano tutti dalla facoltà di promettere e di mantenere le promesse, contrapposta alla radicale insicurezza del futuro⁶.

⁴ Ivi, pos. 3119.

⁵ Secondo Ricoeur: «La dominazione, per Hannah Arendt, è un'interpretazione falsificata e falsificante del potere, inteso come potere di obbligazione, come potere dell'uomo sull'uomo. La Arendt, quindi, trae il proprio concetto di potere da un'intensa polemica con la quasi totalità del pensiero politico». P. RICOEUR, *Hannah Arendt*, cit., 25. Per la filosofa tedesca, quindi, il potere è altra cosa dalla dominazione, si sottrae al legame stringente tra *protezione* ed *obbedienza*, declinato come violenza legittima. Per Arendt il potere riposa necessariamente sul consenso degli attori politici, altrimenti meglio parlare di violenza che, come tale, non è una categoria della politica ma strumento di moltiplicazione della forza naturale, potere di asservimento. La pensatrice ebrea, quindi, rompe con la quasi totalità della filosofia politica moderna, da Hobbes a Weber, e con una precisa definizione di Stato: «Lo Stato [...] consiste in un rapporto di dominazione di alcuni uomini su altri uomini, il quale poggia sul mezzo della violenza legittima (vale a dire considerata legittima)». M. WEBER, *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1976, 49.

⁶ H. ARENDT, Che cos'è la libertà?, cit., pos. 3270.

È anche questo che struttura il mondo libero (del presente e del futuro) contro il dispositivo naturalistico e biologico/sociale - banale perché tragico e prevedibile - che conosce solo volontà concussa, sovranità imposta, decisione ed arbitrio e che piega la vita ai soli meccanismi naturalistici del produrre, del consumare, dell'affermarsi all'interno dei principi escludenti - veri punti d'attacco - di una casa chiusa che si blinda alla responsabilità per il futuro, per gli altri che verranno.

Il confronto, il persuadere, il promettere e il mantenere - invece - fermano il meccanismo biologico/sociale lanciato sull'abisso della fine annunciata e configurano un piano di consenso e di azione che è il proprio della politica, intesa come forza frenante l'anomia del nulla.

In tal modo e solo così l'uomo si costruisce e resiste all'insicurezza del futuro senza perdersi: solo lottando e impegnandosi per formare di continuo il mondo - trasmettendolo ai nuovi arrivati, difendendolo dalla loro aggressività naturale e, allo stesso tempo, consentendo loro la nuova presa di posizione verso il nuovo e l'inatteso - l'uomo si salva, anche laicamente, trascendendo i limiti del proprio tempo e dei propri interessi.

La politica, per ciò, è qualcosa che definitivamente supera le mere dinamiche di potere, si palesa come genuino e spontaneo afflato di partecipazione tra liberi e teso alla risoluzione delle contingenze ingiuste e illiberali.

Una politica che non è più schiacciata sul volere sovrano (così come il diritto non è solo "Norme" imposte da un'autorità decisionista che profila il "dover essere") e ciò perché la sovranità illimitata, il dominio svincolato non sono categorie della politica ma sono, invece, propriamente categorie de "il politico", piantate esistenzialmente, secondo Carl Schmitt, sulla dialettica di associazione/dissociazione amico/nemico.

Una dialettica concreta e potentissima che, però, senza freni né mediazioni, si limiterebbe solo a spalancare l'origine dello stare insieme sui moti convulsi dello scontro primitivo che, come tale, senza idealità trascendente, appalta per il futuro l'esito prevedibile e automatico della dialettica stessa, il conflitto, la guerra:

La famosa sovranità delle società politiche non è mai stata altro che un'illusione, che per di più può reggersi solo grazie agli strumenti della violenza, cioè con mezzi di per sé extrapolitici [...] libertà e sovranità sono così lontane dall'identificarsi da non poter neppure esistere simultaneamente⁷.

La politica invece - qui intesa come il contrario del conflitto pago di se'

⁷ Ivi, pos. 3284.

nell'accettazione della diversità di un nemico rispecchiato come estraneo - è una intesa, un concordato, un'alleanza fondata su un principio – minimo e massimo allo stesso tempo - che vincola il futuro, sottraendolo finalmente all'instabilità, finché dura.

La sovranità, qualificata come esclusività arbitraria di potere prescritto, è quindi per la Arendt una somma di strumenti impositivi di violenza e di tacitazione del dialogo, strumenti come tali essenzialmente *extra politici*, disumani.

Politica, libertà e sovranità schiacciante, quindi, sono incompatibili simultaneamente; se gli uomini, infatti, desiderano la sovranità indiscussa – dell'Uno o del gruppo di maggioranza – allora soggiacciono all'oppressione della volontà altrui e alla prevaricazione della volontà propria, sottratta definitivamente all'agone pubblico e confinata nel tepore di un libero arbitrio inefficace.

Se, altrimenti, gli uomini decidono di essere liberi allora rinunciano al mito della sovranità, ne limiteranno in ogni modo l'influenza, con la costituzione politica innanzitutto che, in sintesi, non è altro che un argine alla piena esplicazione della Sovranità politica.

È un perenne scontro poliarchico tra poteri costituenti, quindi, tra forze irriducibili che mirano l'uno a conservare per tentare inutilmente di non perire, l'altro a liberare, morendo, per cercare di far parte del futuro, anche nell'assenza, come progetto.

Riattualizzando l'analisi di una politica intesa come *vita activa* e, quindi, come azione nello spazio pubblico di uguali e liberi, la Arendt svela ovviamente l'influsso salvifico dell'esperienza della Grecia antica, mostra ancora oggi il valore di quelle facoltà proprie dell'uomo emancipato: il cominciare il nuovo per problemi nuovi, il governare insieme, il guidare nella legittimazione condivisa.

È infatti l'inizio, la capacità di dare avvio nuovamente al mondo, a costituire una specificità propriamente umana: «E proprio in quanto è un inizio, l'uomo può dare inizio a cose nuove: umanità e libertà coincidono. Dio ha creato l'uomo per introdurre nel mondo la facoltà del dare inizio: la libertà»⁸.

Più della morte, infatti, è la “nascita” che rappresenta l'uomo nella libertà e nella possibilità.

In tal modo la Arendt ci dice che umanità e libertà coincidono: nella spontaneità dell'atto di fondazione di un nuovo tempo, di un contesto rinnovato.

⁸ Ivi, pos. 3340.

La fondazione di un nuovo contesto che, come tale, nella libertà, cozza ovviamente con l'eredità del passato e, dopo averla fatta propria, la supera.

Supera, in fondo, anche l'automatismo di un processo ereditario imposto che il Singolo può interrompere solo affermandosi con l'azione, con l'azione nello spazio pubblico contingente, rivendicando, appunto, libertà e socialità.

Non basta, infatti, far proprie le esperienze del passato, non è sufficiente – politicamente – *digerire* il retaggio tradizionale; occorre un di più, un di più metafisico che sappia, nell'applicazione di un dialogo nuovo per problemi vecchi e nuovi, far risorgere il mondo che crolla naturalmente, “puntellare scrollandole” quelle acquisizioni caduche, quegli strumenti politici sorpassati, il cui destino sarebbe, prevedibilmente, l'oblio del processo biologico e mortale⁹.

Un esito chiaro se, appunto, la libertà umana non intervenisse, ogni volta, a sanare e a far risorgere la condizione delle relazioni umane, della convivenza, della cultura, unendo fecondamente passato e futuro.

È dunque il mondo nuovo dei “nuovi” a salvare ogni volta la storia dalla rovina, dalla morte.

Solo la libertà, l'autentico umano, il pensiero e non il semplice *essere e lasciar essere*, realizza quella resistenza alla banalità del male che consente la ripartenza oltre l'oblio, che evita nell'apertura sul futuro delle nuove generazioni la morte del mondo.

Se prevale, infatti, la pietrificazione di una fatalità istintiva e irresistibile come l'adesione a ciò che si impone come potere prevedibile, la pura facoltà dell'essere liberi - come abbiamo visto - si estranea dal mondo, si introietta come fonte segreta di attività umane – magari di opposizione in un inefficace esilio intimo - senza però che queste attività possano mai divenire attività politiche.

⁹ Rompendo con lo schema della dominazione, del comando e dell'obbedienza, la Arendt riafferma l'operatività storica eccezionale di apparizioni politiche frammentate prive dell'aculeo della violenza. Non solo l'isonomia di Pericle o la *civitas* romana con la sua *auctoritas in senatu*, ma anche l'epifania moderna dell'irruzione di un potere popolare irriducibile al domino e incline alla libertà: la rivoluzione americana, i consigli operai, i primi *soviet*, l'insurrezione di Budapest, la Primavera di Praga, le esperienze di lotta non violenta per l'affermazione dei diritti, la disobbedienza civile. Come è chiaro, non si tratta tanto per la filosofa di collezionare esperienze storiche disparate e differenti ma di evidenziare una tradizione diversa, una possibilità altra, un progetto politico sempre possibile, per quanto inatteso statisticamente: «Qui si vede il lavoro del pensiero della Arendt: consiste nell'esplicitare una aspirazione implicita che, in qualche momento storico privilegiato, ha aperto un varco, interrompendo la tradizione della dominazione [...] la Arendt suggerisce che noi abbiamo la nozione di regole che sarebbero direttive senza essere coercitive». P. RICOEUR, *Hannah Arendt*, cit., 28.

Un'opposizione vuota perché non pubblica che non potrà sottrarre l'uomo dalle proprie responsabilità, né salvarlo dalla mancata resistenza ad un processo politico di matrice *digestiva* che mira a inglobare nel sistema, depotenziandola, ogni forza, ogni contributo di novità, sbarazzandosene, poi, come un rifiuto.

Contro questo rischio, contro la prevedibilità di tale deriva politica sempre incombente, l'agire, il cominciare, il persuadere, il fondare il nuovo significa, in ultima analisi, propriamente, lo ripetiamo, un miracolo, l'improvviso di una nuova nascita, appunto, che diviene possibile nonostante tutto congiuri al peggio.

La disumanità del potere sovrano automatico, di contro, emerge proprio dalla sua opposizione ad ogni nuovo inizio; perché è proprio di ogni nuovo inizio l'irrompere dell'incertezza che, nonostante sia tale, diviene reale nella battaglia politica.

Un miracolo, quindi, sottende, per Arendt, tanto all'esistenza individuale libera che a quella politica: un'infinita inverosimiglianza statistica che genera prima la vita dall'oblio originario e, poi, origina il fatto politico che supera ogni scontata stasi e rassegnazione. Ed è bene che sia così!

Perché i processi storici, creati dall'uomo per resistere nel tempo e, quindi, costruiti per durare come ogni fondazione/istituzione che vorrebbe irradiare di sé il futuro per eternizzarsi, sono, comunque, processi aperti alla frattura "originaria" del nuovo inizio, sono sistemi aperti e sfondati, prodigi innaturali di resistenza e resa che, come ogni prodotto umano, subiscono l'iniziativa politica dell'uomo nuovo, cedendo potere e consentendo l'abdicazione proficua del mondo ai posteri.

La realtà politica e il realismo politico, quindi, se davvero tali e non mere incrostazioni ideologiche, dovrebbero essere aperte all'evento miracoloso, e al miracolo della libertà nello specifico.

Mentre, di contro, ogni acquisizione storica che, obliando la libertà, si modula come processo naturalistico e ordinario, teso al consumo del tempo e delle forze concusse e plurali per la propria sopravvivenza egoistica, diviene tragicamente destino di morte e annichilimento, contraddicendo il dualismo umano, quell'affermazione e quella negazione che genera nuovo movimento, speranza nuova, apertura al radicalmente Altro:

Per loro natura, i processi automatici ai quali l'uomo è sottoposto (ma entro e contro i quali egli può affermarsi con l'azione) possono soltanto essere segno di rovina per la vita umana. [...] i processi storici sono diventati automatici; e sono orami altrettanto

rovinosi quanto il processo naturale della vita [che] conduce dall'essere al non essere, dalla nascita alla morte¹⁰.

Ed è anche per questo che la libertà politica – l'eccezione innaturale della politica, mi sembra di poter dire – rappresenta un fatto prodigioso e eccezionale: perché sconfessa la semplicità e la purezza ctonia del catastrofico per affermare una salvezza inaspettata, spirituale¹¹.

Nella natura, infatti, soggetta come tale al corso statistico e scontato, il caso e l'infinito operare dell'imprevedibile inatteso si chiama, come abbiamo visto, miracolo.

E per la Storia dei processi politici, non diversamente, il miracolo è l'inizio della libertà umana che agisce e governa.

Un carattere portentoso insito negli eventi che svela gli autori, gli artefici: quegli uomini capaci di libertà e azione che sono l'origine di ogni fondazione, il proiettarsi futuribile dell'istituzione:

È proprio di ogni nuovo inizio di irrompere nel mondo come una infinita improbabilità [...] in fondo, tutta la nostra esistenza si direbbe fondata su una catena di miracoli: prima la formazione della terra, e poi su questa la nascita della vita organica, e infine l'evolversi dell'uomo [...]. Se consideriamo i processi che si svolgono nell'universo e nella natura (favoriti da probabilità schiaccianti da punto

¹⁰ Ivi, pos. 3360.

¹¹ Il pensiero della Arendt, quindi, allo stesso tempo, richiama alla luce come evento e (s)fonda, senza garanzie storiche, una "tradizione" altra, la costituzione del potere umano sul consenso tra uguali che genera la convivenza pacifica. Si tratta dell'elaborazione di tracce – di tracce di trascendenza e assenza – e della segnalazione di eccezioni e di epifanie che non possono essere intese, però, come passato, come legittimazione diretta. L'affermazione del potere/azione/consenso contro la falsità politica della violenza si rende presente come trascendimento di senso, come uno sconosciuto impensabile che, nonostante tutto, può essere pensato e che si realizza. Non è ontologia politica, non è metafisica ideologica: è il movimento del pensiero che tutela regole non coercitive e che offre un modello, una via d'uscita alla dominazione, senza l'appiglio di un memoriale e con l'aggancio ad una coazione d'ordine che promana da una dimensione metastorica senza ricordo perché senza passato. E', da sempre, speranza nuova, nuovo cominciamento, condizione umana, futuro: «la costituzione del potere in una pluralità umana – costituzione pregiuridica per eccellenza, quindi precontrattuale, costituzione che fa emergere come evento il consenso a convivere dalla discussione delle opinioni - questa costituzione ha lo statuto dell'*obliato*. Ma questo oblio, inerente alla costituzione del consenso che istituisce il potere, non rinvia ad alcun passato vissuto come presente nella trasparenza di una società cosciente di se stessa e della sua generazione plurale. [...] un oblio che non è passato. In questo senso, un oblio che non è nostalgia [...] il potere è, nel medesimo tempo, la verità più prossima, costitutiva di ogni istante del convivere attuale, e la più dissimulata – e in questo senso sempre obliata [...].». P. RICOEUR, *Hannah Arendt*, cit., 34-35.

di vista statistico), il formarsi della terra [...], la vita organica [...], e infine la nascita dell'uomo, ci appariranno tutte come infinite improbabilità: ossia, nel linguaggio quotidiano, miracoli¹².

2. Il trasmettere

La storia miracolosa della libertà e dell'azione si riverbera, per Arendt, anche sull'istruzione, sulla trasmissione dei saperi.

Il *novum*, come tale, il miracolo della “nascita” al mondo di nuovi interpreti, una qualsiasi azione imprevedibile e di ripartenza non può che fare strage del vecchio senza un'opportuna dialettica.

La novità ha senso solo per l'esistenza del passato che, come tale, è travolto dalle nuove forze non perché inutile o indifferente ma perché incapace a risolvere i problemi attuali.

Ad esempio, per quanto riguarda l'emancipazione del bambino, la Arendt precisa due binari indispensabili: autonomia e responsabilità. L'autonomia, infatti, non può essere svincolata dalla responsabilità degli adulti.

Se, quindi, viene meno l'autorità, il bambino – processo in divenire e non entità astratta ideologicamente – non troverà vera libertà ma soggezione alla tirannia del gruppo suo proprio, la schiavitù delle dinamiche fanciullesche senza poter accedere – perché precluso da un mal interpretato senso d'autonomia del mondo fanciullesco – al mondo degli adulti, attraverso la loro mediazione.

Ed ancora, sempre nei termini di pericolosi errori ideologici: un approccio all'insegnamento squisitamente pragmatista, tutto speso nelle tecniche specialistiche della trasmissione, senza attenzione ai contenuti, trasforma l'insegnamento in scienza generica fino a renderlo del tutto autonomo dalla materia insegnata.

In tale contesto, ciò che importa non è l'oggetto della trasmissione, non la padronanza di uno specifico argomento ma la capacità ad insegnare in generale e del bambino di apprendere in generale.

Ed è così che l'insegnante diventa esclusivamente un “soggetto abilitato all'insegnamento”, cestinando il ruolo storico suo proprio di preparatore del “nuovo mondo” attraverso l'assunzione di responsabilità del vecchio su di sé.

Si riduce, quindi, il compito della trasmissione di saperi antichi, che per la verità, in un contesto più efficace, dovrebbero essere criticati ma solo dopo la necessaria acquisizione, che qui invece è negata come superflua.

¹² Ivi, pos. 3378.

Se il professore, quindi, non è chiamato a conoscere approfonditamente la propria disciplina, perché ciò che conta non è difendere il passato dall'arrembaggio del nuovo attraverso il compito educativo di formazione, allora non diviene raro, ed anzi è inevitabile, che egli si accontenti di essere solo un'ora più avanti della sua classe, limitando il suo impegno programmatico all'abilità di trasmissione, a prescindere di cosa si trasmetta veramente.

Ciò che per prima viene meno in questa impostazione scorretta, secondo la Arendt, è, ovviamente, l'autorevolezza fondata sulla padronanza del pensiero e della materia.

L'attenzione esclusiva al *saper fare*, infatti, il limitare la trasmissione tra passato e futuro alla capacità di fare da se' del minore, come se bastasse la scoperta delle proprie attitudini a far sorgere vera conoscenza e approfondimento, comporta la sostituzione evidente dell'imparare qualcosa - attraverso la mediazione dell'adulto consapevole - con il valore sostitutivo del fare, di un fare, però, privo di forti connessioni con il passato del mondo.

La padronanza della materia da parte del professore, quindi, il ruolo di custode di un mondo passato che si vuole riprodurre per il futuro, cessa di avere importanza in quanto tale e l'istituzione dell'istruzione, quindi, si deresponsabilizza di fronte al presente, rigetta il mondo in corso, lo estranea dalla responsabilità generazionale per metterlo in critica in maniera assoluta, senza porsi il problema stesso della trasmissione delle critiche insieme ai saperi, dell'impossibile strutturarsi del futuro senza il passato.

Il processo di conoscenza, quindi, si appiattisce totalmente sul pur necessario processo produttivo di conoscenza autonoma e libera e si separa dal compito del passaggio generazionale umanistico, divenendo al più, e se va bene, tecnica.

Una tecnica che si vorrebbe auto inculcata, espressa autonomamente solo dal mondo infantile, priva il più possibile da mediazioni e intromissioni e che, così procedendo, si struttura inevitabilmente in un "proprio" chiuso e serrato che disprezza l'evoluzione verso la fase adulta, come torsione violenta e crisi evitabile.

In tal modo, ci dice la Arendt, questa tecnica diviene *totem* inviolabile, sottratto alla concretezza del movimento, del transito storico, come inviolabile diviene pure il gioco che, per la verità, prima o poi, dovrà infine essere abbandonato.

In tal modo operando non si prepara, quindi, l'ingresso del bambino nel mondo degli adulti ma si corazza il mondo puerile come alternativo e nemico delle acquisizioni adulte.

Si realizza una nuova differenziazione che spezza la normale evoluzione

della persona.

Con l'ideologia dell'indipendenza estrema del fanciullo dall'influsso della sfera adulta, in fine, lo si esclude dal cammino verso il mondo, si forma artificiosamente un tempo infantile separato e asettico che porta alla separazione anti storica del *continuum* che sussiste tra le generazioni.

Un rapporto che, ovviamente, è fatto anche e soprattutto di cose insegnate e imparate e non solo di indipendenza eretica e distruttrice.

Cosa si cela davvero, quindi, per Arendt, nella negazione educativa della verità per la quale l'infanzia è una fase passeggera, una preparazione all'età adulta?

Gli umani, a differenza degli animali, non si limitano a generare e a passare una tecnica di sopravvivenza per il bene della specie.

Gli umani, attraverso il compito educativo, trascendono il livello necessario della tutela dell'esistenza, del "rifugio sicuro", dell'*habitat* impreciso e carente e, attraverso il sostegno spirituale alla crescita, preparano la continuazione non solo dei propri geni ma del mondo, di ciò che sarà dopo di noi e a prescindere da noi. Questo si chiama Cultura!

Non si tratta quindi solo di difendere il bambino dal mondo ma di salvare il mondo dalla potenza demolitrice del bambino, attraverso un passaggio di conoscenze e di responsabilità che s'intesti il compito di sostenere ciò che storicamente crolla con il passaggio benefico delle generazioni, il compito di far ripartire il mondo dopo l'irrompere fecondo dei nuovi venuti.

Si tratta, quindi, per la Arendt di conservare!

Il conservare, infatti, è parte essenziale dell'educare, in quanto si prefigge lo scopo di custodire e di proteggere qualcosa: il nuovo dal vecchio, il vecchio dal nuovo.

A differenza che nelle dinamiche politica partitica, nelle quali il conservatorismo significa solo mantenere lo *status quo* per interesse di casta e di rendita, nell'ambito educativo - nel rapporto tra passato e futuro - nel legame tra insegnante e fanciullo, il conservare esprime propriamente il custodire la novità del bambino per introdurla, come cosa nuova, in un mondo vecchio: significa consentire alla nuova generazione di salvare di nuovo, come è capitato per le generazioni passate, il mondo, assumendosene la completa responsabilità epocale, anche la responsabilità imponente di critica, di riforma e, magari, di rivoluzione.

Il tutto senza l'immobilismo inoperoso e rassegnato di chi considera "altro da se" e da rigettare come un'imposizione di destino, la concretezza vitale, la temperie storica, i dilemmi insoluti da affrontare necessariamente di nuovo.

In tal modo praticando proficuamente con lo spirito vivo dei "nuovi",

l'autorità e la tradizione sono evidentemente il contrario dello stolido immobilismo del nichilista senza speranza o dell'interessato boicottaggio di chi protegge la rendita improduttiva.

La trasmissione dei saperi nella responsabilità dei compiti propri, invece, consente la strutturazione del mondo a venire a partire dal precedente, in forza di una tradizione e di una autorità che comprende la "rovina" prolifica di ogni passaggio generazionale, il proficuo superamento del vecchio che non può davvero passare del tutto, pena l'esito riduzionista e mutilo del progresso umano.

Insegnare significa, quindi, avere responsabilità per il mondo che si sta trasmettendo, significa consegnarlo per l'evoluzione e il miglioramento.

Abbandonare questo approccio vuol dire abbandonare il mondo, dimenticare le proprie responsabilità, non sentirsi parte del contesto, boicottarlo senza azione ma con l'omissione, per un malinteso senso di disapprovazione e sgomento.

Se l'approccio della "trasmissione" viene meno, vuol dire in fondo che non si ha più contezza di un tempo comune a tutti, significa cedere ad un'alienazione che comunica rifiuto totale, una perdizione che abdica al ruolo educativo per timore e tremore delle proprie responsabilità.

Significa rinunciare al compito proprio di ogni uomo: puntellare con l'azzardo della libertà e della conoscenza il flusso involontario e istintivo della natura diretta verso il baratro.

Significa limitare davvero la capacità della nuova generazione di intraprendere – nel sapere – qualcosa di davvero moderno, magari di salvifico.

L'educazione, dunque, è il compito che decide se noi amiamo abbastanza il mondo da assumercene la responsabilità e salvarlo così dall'oblio/rovina, attraverso la preparazione dei giovani pronti davvero a farlo di nuovo.

Il nemico, in questo contesto, è dunque il fenomeno e l'atteggiamento adulto di estraniamento, la rinuncia a un diretto coinvolgimento spirituale.

3. *La cultura*

Parlare di cultura come fa Hannah Arendt riflettendo su *passato e futuro*, significa occuparsi anche oggi della cultura di massa, del suo senso e del suo sviluppo.

Ciò dimostra innanzitutto – se si pone questo tema, se si sperimenta una cultura massificata, ossia popolare - che per fortuna larga parte della popolazione è stata liberata dal peso della fatica fisica per la sopravvivenza e

ha tempo libero per cultura.

È ovvio che, con l'aiuto della Arendt, possiamo qui ben discutere cosa sia davvero l'autentico della cultura e, in tal senso, cosa sia il rapporto autentico con l'arte.

Guardare e studiare un quadro per colmare le proprie defezienze culturali, infatti, è senz'altro utile, legittimo, proficuo.

È un'attività diretta al miglioramento personale, alla formazione del sé ma che, in quanto tale, è attività estranea all'autentico della fruizione d'arte.

Il perfezionamento di sé, dunque, è fondamentale ma non ci dice molto sull'esperienza di cultura, perché non ci dice nulla sullo spiraglio di senso che, attraverso la produzione, la fruizione e la trasmissione dell'arte, si apre su un altro mondo, sul futuro.

Il perfezionamento senz'altro è *positivo* e, soprattutto, possiede valore sociale in quanto abilità ad una posizione migliore e conferisce maggiore stima di sé ma, come tale, afferisce all'ambito privato del meccanismo di produzione e consumo.

L'arte in tal senso, acquistata o fruita strumentalmente come tale, diviene infatti importante valore di scambio, di utilità.

In tale importante strumentalità, però, si smarrisce totalmente la caratteristica propria di tutte le cose di cultura: la loro capacità di fermare l'attenzione, di stupire e commuovere attraverso l'affermazione potente del *mirum*, del sacro.

Tale tempo sospeso dell'attenzione è precisamente tempo sottratto al processo vitale di consumo. È tempo libero, davvero libero, che struttura il mondo al suo trapasso transeunte, cioè lo prepara per la sua trasmissione al futuro, alle nuove generazioni.

È un passaggio assolutamente sottratto all'utilitarismo spicchio: non è neppure divertimento che occupa, come tale, lo spazio tra un lavoro e un altro, tra un impegno social/biologico e l'altro.

Il godimento artistico che struttura il mondo non ha radice metabolica, né naturale: è il *proprium* umano del tempo liberato che salva il futuro, sganciandolo dalla contingenza e da ogni utilitarismo generazionale¹³.

¹³ Rifacendoci all'autorità di Karl Jaspers, per sviscerare meglio il rapporto sempre emergente in Hannah Arendt tra libertà e trascendimento non solo artistico, potremmo dire che le immagini, le rappresentazioni, le esposizioni esistenziali a *situazioni-limite*, costituiscono, allo stesso tempo, sia apertura alla libertà (nella scelta) che baratro sulle origini del male. Tutte le esperienze senza un oggetto davvero comprensibile rinviano alla trascendenza e le possiamo chiamare "cifre". Non sono conoscenza di qualcosa ma rimando a un "altro" che impegna la nostra esistenza nella scelta, nella presa di posizione, nella responsabilità di fronte

Il divertimento, e ben venga, è parte imprescindibile del processo biologico dell'esistenza: lo svago è un metabolismo necessario che si alimenta di cose, che le divora per consentire di nuovo l'attivazione del processo fino alla fine naturale.

I beni culturali, in tal senso intesi, sono - anche come "divertimento" e non solo come mezzo di perfezionamento individuale di conoscenza - oggetto di un processo di mercificazione che va accettato come prodotto proprio della società di massa e non ce ne si deve scandalizzare, pena il rischio di sottrarre tali competenze popolari, ghettizzando lo stesso processo metabolico solo al livello dell'élite.

L'importante per la Arendt, infatti, non è escludere, né ridurre ma distinguere per comprendere i diversi processi in atto nella strutturazione del mondo presente e di quello che verrà.

I *giochi*, quindi, sono dunque elementi sempre necessari a ristorare la vita e svaniscono con il processo vitale: hanno a che fare con l'esistenza ma non con il mondo, hanno a che fare con la nostra vita sociale contemporanea ma non con quello che sarà dopo di noi.

al mondo (ma non esclusivamente per il mondo) che ci impegna per la salvezza. Tali cifre (tra queste anche le cifre dell'esperienza d'arte) possono avere anche una corporeità, una fisicità. Pensiamo, ad esempio, alla paura ingenerata dalla rappresentazione delle pene fisiche dell'Inferno. Tale corporeità delle pene le ha proiettate in un futuro che, per secoli, ha arrestato l'uomo, incidendo come un freno sull'azione per paura, appunto, della pena futura. In tale contesto, azione e punizione erano separate nel tempo e la paura, senz'altro, ha reso schiavi gli uomini ma non li ha resi propriamente "seri", ci dice Jaspers. E ciò perché la lontananza dell'espiazione nel tempo e il distacco delle pene dall'azione compiuta, ha consentito spesso, in mille modi, di evitarle, anche barando o riscattandole. Nella modernità, invece, avendo perso l'Inferno la corporeità che gli era propria, diviene squisitamente cifra, eminentemente cifra di rimando. E questa cifra può essere momento liberatorio, sincero, serio. Se, infatti, le pene dell'inferno sono categorie esistenziali ciò significa che non sono separate dall'azione e che sono operative in questo istante, nel mio istante. La paura che ne nasce, è la paura che si sostanzia nella nostra libertà essenziale, la paura di perdersi di fronte a se stessi, di tradirsi e di tradire. Si agisce bene, dunque, si agisce come "persona buona", ci si apre al problema etico, non per la forza coattiva di una pena corporea, fisica - proiettata nel futuro - ma per la libertà (e per l'angoscia) che sorge dallo scoprirsi responsabili per l'altro: «La paura delle pene fisiche dell'inferno imbrigliò l'uomo. Ma se queste pene infernali vengono intese come cifre, cambia tutto. L'azione e la punizione non vengono più separate nel tempo (la punizione non arriva dopo). L'inferno si rende presente nella cifra e nell'azione stessa. Nella cifra in quanto tale, l'essere umano diviene consapevole di una serietà che, secondo il suo senso, non è in nulla inferiore a quella che troviamo nel carattere corporeo delle pene dell'inferno». K. JASPERS, *Cifre della trascendenza*, Fazi editore, Isola del Liri, 2017, 27.

Sono automatismi buoni e necessari per la specie umana ma non strutturano il mondo di libertà che - *solo attraverso gli esistenziali della promessa, del perdono, del mantenimento degli impegni, della sospensione vitale di fronte al mirum, dell'attesa liberante di un tempo sottratto al mercato dei valori d'uso* - salva l'umanità nel futuro che verrà, sottraendo il tempo presente alle grinfie mortifere di ciò che, sviluppandosi, cederà inevitabilmente al proprio destino di fine e di miseria.

La fruizione dell'opera d'arte, quindi, rappresenta sempre una novità inattesa e imprevedibile che, nell'esperienza, muta il presente, lo scardina, ne disarticolà i limiti e i vincoli non per "salvare" il fruitore ma per mutare radicalmente l'evoluzione storica, contrastando nella bellezza che si tramanda senza scopi egoistici, l'automatismo cieco della derivazione "banale" d'ogni caducità mondana.

L'esperienza d'arte, in ultima analisi, attraversa la dinamica di una durevolezza spirituale che si propaga tra i tempi, proietta il futuro nel presente attraverso la creazione e la fruizione e proietta il presente nel futuro "diverso", in qualche modo sottraendolo al flusso vitale e mortifero.

Ciò che viene semplicemente consumato nel processo biologico del consumo sociale di massa, invece, ciò che rimane ingabbiato nelle dinamiche divertimento metabolico come pausa dal lavoro, o nella dinamica del perfezionamento strumentale del sé, non rimane davvero, non dura, si perde.

La cultura, invece, ci dice la Arendt, è *fatta*, al contrario, di cose che rimangono dopo la nostra scomparsa: questo è un'articolazione plurale del significato di mondo che, come stiamo analizzando, è fondamentale nell'analisi politica della filosofa tedesca.

Possiamo ancora sviscerare il problema così, legandolo al concetto di trasmissione: vogliamo essere responsabili di tutto questo, del mondo, dell'arte e delle opere, o l'alienazione nichilistica ha preso definitivamente il sopravvento, oscurando ogni responsabilità della generazione presente che, come tale, chiusa su se stessa, non è neanche in grado di trasmettere conoscenza, passato e durevolezza alle forze distruttrici e costruttrici dei giovani?

La cultura di massa, sembra ormai chiaro, nasce quando la società di massa piega gli oggetti culturali al proprio consumo di divertimento e/o di perfezionamento: ciò, come abbiamo visto, non è propriamente un tradimento dell'umano, perché il processo vitale e popolare ha bisogno di questo ma diviene tradimento del mondo (cioè del futuro senza di noi) quando il processo biologico di sperimentazione e consumo, incamerando tutto nello sviluppo distruttivo dell'immediato, non lascia nulla per ciò che sarà dopo di noi, non

è più capace di vera esperienza d'arte e di cultura, non è capace di quella sospensione dell'attenzione e di quella commozione "inutile" che – superando il presente e le sue sicurezze - supera incredibilmente la stessa esistenza, la apre ad un futuro di assenza che va costruito insieme, paradossalmente e senza senso utile.

Se gli oggetti di cultura, se l'arte viene adattata per il consumo e basta, se non c'è distinzione in tal senso, allora il pericolo è la distruzione della cultura e quindi del mondo.

Mancherà, domani, ciò che sopravvive, ciò che sopravvive alla distruzione, ciò che illumina di senso umano il corso naturale.

Mancherà l'eredità che tiene insieme – oltre il presente responsabile – passato e futuro.

La cultura, quindi, è senz'altro attinente alle cose del mondo, è *vera concretezza* "trascendente" che si oppone all'astrattezza immanente del consumo fine a se stesso, privo di tragedia e futuro¹⁴.

Si inferisce alla durata che è la forma delle cose mentre il mero divertimento – pur importantissimo come ogni utile perfezionamento – rimane sempre attinente alle cose che passano e riguarda la vita in quanto esistenza che brucia nel metabolismo, senza speranza, senza miracolo.

¹⁴ La trascendenza si fa presente dove non si fa più esperienza del mondo come qualcosa che è chiuso in se stesso, completo, eterno. Ci apriamo alla trascendenza quando intendiamo il mondo come qualcosa di passaggio, come una tappa (e ciò può essere valido anche nell'ambito cosmologico e della fisica). Questa trascendenza è anche e soprattutto una trascendenza di senso che mette in contraddizione gli automatismi del mondo, la sua naturalità. Per questo ha a che fare con la libertà umana, perché anche questa non ha patria del tutto nel mondo, anche questa non ha un'origine definita e uno sviluppo mondano chiuso in sé, ma appare "donata" da fuori del mondo per il mondo, da un qualcosa che lo precede e che lo seguirà. Come la trascendenza si esperisce in cifre anche la libertà si riverbera nella scelta e nell'azione. E come la cifra non è la trascendenza neanche l'azione è la libertà e se la cifra e l'azione possono essere indagate filosoficamente e scientificamente, la trascendenza e la libertà non possono esserlo, scompaiono di fronte alla comprensione. Se la coscienza mi porta a disprezzarmi di fronte a una certa cosa fattibile, se scopro in me un vincolo esistenziale, ciò non è determinato propriamente da un qualche imperativo morale – *che al più può funzionare da stampella e ausilio* – ma deriva dal mistero di una potenza che mi porta a trascendermi per l'altro e che possiamo chiamare Amore. Per questo la trascendenza non può essere conosciuta a partire dal mondo ma può – attraverso le cifre e la decisione/salto – rendermi consapevole d'essere libero: «questa trascendenza, che all'inizio chiamavamo semplicemente Dio [...] ma con la quale riusciamo a stabilire un rapporto tramite la nostra libertà, può essere pensata in cifre. La cifra non è la trascendenza». Ivi, 41

Se un bene culturale non resiste nel tempo non è tale e la sua durevolezza è inversamente proporzionale alla sua funzionalità nel tempo della vita generazionale.

Il mondo, quindi, per Arendt, è allo stesso tempo *preso e sciolto* dalle dinamiche generazionali, è conservato, protetto e trasmesso non in quanto connesso ad un tempo preciso, alla cosa in sé e per sé, ed anzi si mostra connesso con l'Alterità, con un qualcosa - che possiamo concepire come futuro - che non ricolma i miei bisogni, che non si soddisfa dell'oggi e che tramuta nel tempo nel quale io non ci sarò, nel tempo del mondo futuro, appunto.

Le grandi cattedrali religiose, per fare un esempio, non sono di certo solo funzionali al bisogno religioso di alcuno, sono spiritualmente e culturalmente opere *ad maiorem gloriam Dei*, espressione proprio per questo dello specifico umano.

E proprio tale intima carentza di funzionalità le rende, ancora oggi, opere per il mondo: espressione umana che trascende, senza rinnegarla, il bisogno comunitario vitale per assumere permanentemente una nuova forma di vita e di trasmissione sottratta al consumo.

Una bellezza, quindi, che eccede il bisogno ma non oltrepassa mai il mondo, anzi lo struttura durevolmente.

Senza queste opere, anzi, senza cultura e arte, il mondo non esisterebbe neppure, cesserebbe durata e consapevolezza per l'affermazione meccanica solo di quelle funzioni biologiche e sociali, proprie di una comunità destinata all'oblio.

In tal senso, tale trascendenza di senso non esula mai, per la Arendt, la storicità umana, e per questo possiamo parlare veramente, a mio parere, di una *fede concreta e viva*, perché tale trascendimento crea e separa la libertà umana dall'automatismo naturale, sconfessandone i paradigmi apparentemente necessari.

Anche l'opera religiosa è, per tanto, sempre opera secolare, storica: è la secolarizzazione di ciò che esiste, nella fede, fuori dal mondo, è l'esperienza attiva della *luce del nulla*.

Il soprannaturale acquisisce, così, nella sospensione d'attenzione e nella commozione sottratta all'usura, un'esistenza mondana che si situa al centro del cuore umano, che lo differenzia da tutto il resto del processo biologico.

Le opere d'arte di vera cultura, quindi, non sono fatte solo per gli uomini di oggi e non sono neppure proprie di una divinità nascosta e gelosa, sono fatte per questo mondo che dura paradossalmente, per quell'eccezione di senso, per quel di più di naturale e *mai banale* che si vuole sopravviva alla

vita dell'avvicendarsi delle genesi.

In questo contesto, mi sembra di poter concludere, il sacro diviene propriamente storico e, allo stesso tempo, riesce a far dialogare - oggi - la trascendenza, attraverso la salvezza di ciò che muta nella traduzione mondana, attraverso un'incarnazione viva che, come tale, se è autentica, non può che morire e risorgere.

Per questo le cose dell'arte - cose del mondo e non della vita - sono anche cose religiose, anzi, sembra dirci la Arendt, sono propriamente religiose nel senso di una incarnazione mondana che ne afferma l'immortalità di senso e l'inutilità.

La casa terrena diviene mondo – anche mondo religioso – solo quando le cose migliori, le cose “compiute” nel e per il tempo sospeso della meraviglia senza consumo, sono tali per resistere all'usurante processo vitale, solo se sopravvivono agli uomini che abitano il tempo della loro realizzazione.

Ciò che appare, ciò che *stupisce*, la forma di questo processo storico, la bellezza che si impone ai sensi e allo spirito, quindi, ciò che supera noi e il nostro uso comunitario, ciò che si distanzia radicalmente dal mero consumo sociale e metabolico, è ciò che salva e che ci salva: ciò che salva il mondo e che salva l'uomo nella sopravvivenza oltre le procreazioni, oltre un'esistenza evidentemente parziale, sempre insufficiente.

Essere liberi per il mondo, in tal senso, è qualcosa che per molti versi esula il significato della nostra esistenza, significa proiettarci nel futuro, nel mondo pubblico che trascende – in un tempo liberato – le nostre necessità naturali.

Ed in tal modo, per la Arendt, *arte, cultura e politica sono connesse*: nel senso che appartengono al mondo della *vita activa*, al mondo pubblico che rinnega i propri interessi di bottega.

Nel giudizio di gusto, come nel giudizio politico, la cosa fondamentale - l'autentico - non è l'*io* ma il mondo che struttura davvero l'*io* nel consenso, nel progetto, nell'impegno per la totalità, per il futuro da salvare e di nuovo strutturare.

Per la politica e per la cultura non è in gioco, quindi, “semplicemente” la verità – perché questa, fuori dal mondo, ha bisogno della bellezza e del trascendimento del processo biologico per essere davvero presente storicamente e per farsi apparenza significativa - è in gioco invero, principalmente, la persuasione del discorso pubblico, il legame che proietta oltre il conflitto, il patto che stabilizza la corsa conflittuale, la pace che sospende il transito, il giudizio e la decisione responsabile per il futuro che ci sopravvive, per le apparenze e le forme che ci proietteranno oltre, nonostante l'Assenza.

Riassunto: Attraverso la declinazione della categoria di mondo, contrapposta alle sicurezze dell'intimità, Hannah Arendt delinea un percorso di libertà, di strutturazione della cultura che rappresenta – nell'esperienza storica – l'affermazione miracolosa dell'autonomia umana, del pensiero, della speranza, della promessa e del perdono, quali esistenziali che scardinano – opponendosi ad ogni meccanica – il flusso automatico e “digestivo” tanto della natura che della società. Conservare e tradurre, trasmettere e cambiare, fine attesa, “nuovo inizio” e nascita segnano l'autentico umano impegnato nell'azione politica, in quella *vita activa* sempre possibile – per quanto imprevedibile e inattesa – che ha lo scopo di tutelare non la sopravvivenza dei presenti e vivi ma il mondo che verrà, tutelandolo tanto dal vecchio che non vuole spegnersi, quanto dal nuovo che minaccia il suo avvento di rifondazione *ex nihilo*.

Parole chiave: libertà – istruzione – politica – cultura – miracolo – novità – arte – passato – futuro – mondo

Abstract: Through the declination of the category of world, against the ‘comfort zone’ of intimacy, Hannah Arendt highlights a path towards freedom, whilst structuring culture – along historical experience – as a miraculous affirmation of human autonomy, thought, hope, promise, forgiveness, considered as elements of human existence able to dismantle the automatic and “digestive” flow belonging as well to nature as to society.

Preserving and translating, transmitting and changing, “new beginning” and birth indicate the true involvement in political action, which Arendt defines as *vita activa*. This choice is always possible – although unforeseen and unexpected – and its aim is not to preserve the survival of those living today but to build the forthcoming world, by protecting it as well from the old which does not want to cease, as from the new which presumes to rebuild everything *ex nihilo*.

Keywords: freedom – education – politics – culture – miracle – new – arts – past – future – world

Crisi dei partiti e corruzione elettorale/amministrativa (Cenni sul “caso calabrese” e sul ruolo della Chiesa cattolica)*

Antonino Spadaro**

«La corruzione è una nemica della Repubblica. E i corrotti devono essere colpiti senza nessuna attenuante, senza nessuna pietà. E dare la solidarietà, per ragioni di amicizia o di partito, significa diventare complici di questi corrotti»

Sandro Pertini (*Messaggio di fine anno agli Italiani*, 1979)

«Per estirpare la malapianta [della corruzione] non ci sono strategie particolari, lo schema è banale, semplice, andare avanti e non fermarsi, bisogna fare passi piccoli ma concreti».

Papa Francesco (*Intervista AdnKronos*, 27-10-2020)

Sommario: 1. Premessa. – 2. Dai partiti “di notabili” e poi “di massa” ai partiti “pigliatutto”, “personalì”, “meteore”, ecc. Crisi (e sostanziale estinzione) della forma tradizionale di partito. – 3. Dalla crisi dei “partiti” alla crisi della “politica”. – 4. Il drammatico caso calabrese... – 5. (*segue*): e la connessa corruzione elettorale. – 6. La questione morale (e culturale-antropologica). – 7. La politica anche come “professione”. Il ruolo della Chiesa cattolica. – 8. Conclusioni: spunti e ipotesi di lavoro per la comunità ecclesiale.

1. Premessa

Come si può facilmente intuire, il tema è immenso e gli studi in merito sono innumerevoli: davvero può dirsi che, se si dovesse affrontare con i dovuti approfondimenti, ci troveremmo di fronte a una bibliografia sterminata. L’argomento meriterebbe non una breve introduzione, come mi è stato richiesto, ma un intero corso di un anno o almeno un seminario

*Relazione, rivista e integrata da poche note bibliografiche, tenuta il 16 febbraio 2021 all’apposito Webinar organizzato dall’ISFPS e dalla Consulta diocesana per le aggregazioni laicali dell’Arcidiocesi di Reggio Calabria (n.b.: il testo conserva il tono colloquiale del contesto)

**Prof. Ordinario di *Diritto costituzionale*, Università degli studi *Mediterranea* di Reggio Calabria (spadaro@unirc.it)