

# Erre

4

*Periodico di divulgazione e approfondimento di  
Fondazione Rut*

# han nah

*Hannah Arendt*

A



*n°4*

*han  
nah*

*Hannah Arendt*

*Hannah Arendt: Filosofa e studiosa di teoria della politica*

*(Hannover 1906 - New York 1975)*

*(Treccani.it)*

# Erre

*Periodico di divulgazione e approfondimento di*  
**Fondazione Rut**

**Direttrice editoriale**

Giovanna Martelli

**Direttore responsabile**

Giuseppe Picciano

**Redazione**

Giulia Brizzi

Annamaria De Paola

Chiara Lorentini

Roberto Luppi

Alessandro Silipo

Loredana Taddei

Paola Tavella

**Progetto grafico**

Alessandro Silipo

**Hanno collaborato a questo numero**

Sergio Brancato, Pietrangelo Buttafuoco, Annarosa Buttarelli, Raffaele Buscemi, Dario Cecchi, Stefano Cristante, Marilisa D'Amico, Silvia De Munari, Annamaria De Paola, Marco De Paolis, Marcello Di Paola, Simona Fraudatario, Nadia Fusini, Ornella Gargano, Padre Javier Giraldo, Elena Loewenthal, Roberto Luppi, Giovanna Martelli, Livia Ottolenghi, Mons. Vincenzo Paglia, Clelia Piperno, Monica Puto, Daniele Massimo Regard, Liliana Segre, Stefania Tarantino Shulim Vogelmann e altre e altri.

Periodico gratuito quadrimestrale distribuito in edizione limitata

Registrazione al Tribunale di Napoli n.32 del 30/11/2023

Stampa: LINOGRAFIC di De Angelis Ivano - Roma

# Indice

<i>di Shulim Vogelmann</i> <b>Estratto dal libro: " Eichmann o la banalità del male."</b>	6	<b>la schizofrenica perversione della politica colombiana. La banalità del male dentro le regole democratiche</b> <i>di Dialogo con Padre Javier Giraldo</i>	62
<i>di Daniele Massimo Regard</i> <b>Intervista a Liliana Segre</b>	8	<i>di Simona Fraudatario</i> <b>L'agire dei popoli per le acque ferite del Cerrado brasiliano</b>	68
<i>di Stefania Tarantino</i> <b>Hannah Arendt e la metafora del deserto e delle oasi</b>	12	<i>di Marcello Di Paola</i> <b>Prologo di una sorte annunciata: umanità e terrestrità perdute in the Human Condition</b>	72
<b>Intervista a Mons. Vincenzo Paglia</b> <i>di Raffaele Buscemi</i>	18	<i>di Dario Cecchi</i> <b>L'attualità del giudizio. Osservazioni su Hannah Arendt, la bellezza e la politica</b>	80
<i>di Marilisa D'Amico</i> <b>Hannah Arendt: la condizione umana come aspirazione alla libertà</b>	22	<i>di Livia Ottolenghi</i> <b>Hannah Arendt e la Ricostruzione della Memoria: Libri Rubati ed Eredità Culturale degli Ebrei Europei dopo la Shoah</b>	86
<i>di Annamaria De Paola</i> <b>Il fuoco del pensiero</b> <i>Conversazione con Pietrangelo Buttafuoco</i>	28	<i>di Clelia Piperno</i> <b>Hannah Arendt, il diritto e la scienza: tra etica, politica e conoscenza</b>	90
<i>di Annarosa Buttarelli</i> <b>La banalità del male, la scoperta di Hannah Arendt</b>	34	<i>di Stefano Cristante</i> <b>K. nella sfera pubblica. Arendt e i romanzi di Kafka</b>	94
<i>di Marco De Paolis</i> <b>Crimini contro l'umanità, tempo e funzione sociale della giustizia</b>	44	<i>di Annamaria De Paola</i> <b>Scrivere il pensiero: I quaderni di Hannah Arendt tra arte, memoria e meditazione</b> <i>Il progetto artistico di Sabrina Mezzaqui</i>	100
<i>di Nadia Fusini</i> <b>L'altro sguardo</b>	52	<i>di Sergio Brancato</i> <b>L'impossibile sguardo sul male</b>	104
<i>Elena Loewenthal</i> <b>Una corrispondenza che pensa il mondo: Hannah e Mary</b>	56		
<i>Introduzione di Giovanna Martelli</i> <b>Espropriazione della Terra e Violenza politica:</b>			

# Un brano tratto da: Eichmann o la banalità del male

## Intervista, lettere, documenti

*Hannah Arendt e Joachim Fest*

*Casa Editrice Giuntina, 2013 - Traduzione di Corrado Badocco*

**di Shulim Vogelmann**

Joachim Fest: Certo, poc'anzi Lei ha accennato al fatto che la nostra concezione del male, o comunque quella che è stata formulata in termini religiosi, filosofici, letterari all'interno della nostra area culturale, non contempla affatto una tipologia di uomo come Eichmann. Una delle tesi del Suo libro – e che emerge già nel titolo – è quella della «*banalità del male*». A ciò si sono legati numerosi fraintendimenti.

Hannah Arendt: Sì, vede, questi fraintendimenti sono in realtà quel poco che di genuino c'è stato nell'intera polemica. Ritengo cioè che questi stessi fraintendimenti sarebbero sorti comunque e in ogni caso. Quelle cose hanno in qualche modo procurato un terribile choc e lo capisco bene, perché io stessa ne sono rimasta al quanto scioccata. Per quanto mi riguarda fu qualcosa a cui non ero veramente pronta.

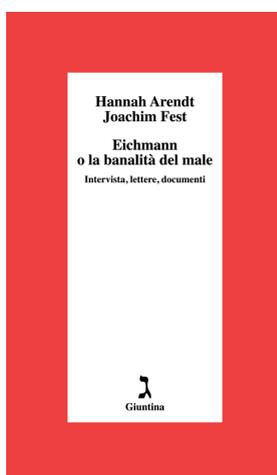
Comunque, uno dei fraintendimenti è questo: s'è creduto che ciò che è banale fosse perciò anche comune, ordinario. Ora, pensavo fosse chiaro che... Non intendevo dire questo. Non intendevo assolutamente dire: «Un Eichmann alberga in noi, ciascuno di noi ha dentro di sé un Eichmann e chissà che diavolo altro». Niente del genere! Posso ben immaginarmi di parlare con qualcuno e che questo qualcuno mi dica qualcosa che non avevo mai sentito prima, cioè qualcosa per niente comune. E allora di questo qualcosa posso dire «È estremamente banale». Oppure: «È di poco valore». In questo senso ho parlato di banalità.

Ebbene, la banalità è stato un fenomeno impossibile da ignorare. Questo fenomeno ha trovato espressione in cliché e modi di dire addirittura grandiosi e che continuano a riecheggiare fino a oggi. Voglio dirLe che cosa intendo con banalità perché a Gerusalemme m'è venuta in mente una storia raccontata una volta da Ernst Jünger e di cui mi ero scordata.

Durante la guerra, Ernst Jünger (questo episodio è narrato nel libro *Irradiazioni*) si reca da contadini pomerani o meclenburghesi – no, credo fossero della Pomerania – e uno di loro aveva ricevuto direttamente dai campi di concentramento alcuni prigionieri di guerra russi, che erano naturalmente molto affamati – Lei sa come furono trattati i prigionieri di guerra russi in quei campi! E questo contadino dice a Jünger: «Be', che esseri subumani – [...] sembrano animali!

E ciò lo si capisce già dal fatto che rubano il mangiare ai maiali». Jünger glossa questo episodio dicendo: «A volte sembra come se il popolo tedesco abbia un diavolo in corpo». E non disse questo in senso «demoniaco». Vede, questo episodio è di scandalosa stupidità. Voglio dire: questa storia, per così dire, è stupida. Il contadino non capisce che a fare questo sono uomini per l'appunto affamati e che chiunque farebbe altrettanto al posto loro, no? Ma tale stupidità è davvero qualcosa di scandaloso. [...] Eichmann era molto intelligente, però aveva questo genere di stupidità. Era tale stupidità a risultare oltremodo scandalosa. Ed è questo che propriamente ho inteso dire quando parlai di banalità. In ciò non v'è nulla di abissale – cioè di demoniaco! Si tratta semplicemente della mancata volontà di immaginarsi davvero nei panni degli altri, avendo cioè un'idea di cosa capita loro, no?

## Sinossi



Una violenta polemica a livello internazionale avevano scatenato gli articoli sul processo svoltosi a Gerusalemme contro il criminale nazista Adolf Eichmann raccolti da Hannah Arendt nel suo celebre quanto controverso libro *La banalità del male*. Come poteva un semplice burocrate essere responsabile dello sterminio di milioni di persone? Come poteva il «male» essere definito «banale»? Per discutere e chiarire queste e altre inquietanti domande non c'era forse interlocutore più adatto che lo storico Joachim Fest, già noto per i suoi studi sui gerarchi del Terzo Reich e che si fece presto apprezzare come autore delle monumentali biografie su Hitler e Speer.

Complesse questioni storiografiche e filosofiche s'intrecciavano nel libro su Eichmann e che ritroviamo approfondite in tutta la loro vitalità e attualità anche in questo volume, che oltre ai principali documenti della controversia intorno al libro di Hannah Arendt pubblica per la prima volta l'intervista del 1964 con Joachim Fest, ritrovata solo di recente, e le inedite lettere che i due si sono scambiati fino al 1973.

# Intervista a Liliana Segre

## Introduzione di Giovanna Martelli

Anna Arendt e Liliana Segre: due donne, due destini, legate alla storia del novecento. Hannah Arendt, filosofa e pensatrice ebrea tedesca, costretta all'esilio dal nazismo, ha analizzato per tutta la vita con un nuovo sguardo, i totalitarismi, il male, la crisi della modernità, contrapponendo un agire pensato e plurale individuale e collettivo per una umanità libera consapevole. Liliana Segre, ebrea milanese, il divoramento del male lo ha vissuto in prima persona: deportata ad Auschwitz a 13 anni, sopravvissuta, dopo anni di silenzio ha testimoniato gli orrori della Shoah. Pensare e testimoniare come antidoti all'indifferenza, "L'indifferenza racchiude la chiave per comprendere la ragione del male, perché quando credi che una cosa non ti tocchi, non ti riguardi, allora non c'è limite all'orrore. L'indifferente è complice" scrive Liliana Segre. "Il più grande male nel mondo è commesso da nessuno", scrive Arendt riferendosi a Eichmann, "da chi non riflette, da chi obbedisce, da chi si adegua".

Il loro intreccio di personale e politico è un'eredità che raccogliamo, consapevoli e riluttanti che siamo noi i protagonisti della scrittura della nostra Storia, con la nostra postura di stare nel mondo. Indifferenti o pensanti resistenti.

## di Daniele Massimo Regard

### **Che cos'è oggi la banalità del male? E come si manifesta quella normalità inquietante con cui il male può insinuarsi nella società?**

Oggi la "*banalità del male*" è divenuta di massa. Non si tratta più infatti della patologia di individui alienati o di gruppi ristretti fanatizzati; la diffusione e la pervasività raggiunta dai social media mette ormai nelle mani di masse potenzialmente infinite i mezzi perché, protetti dall'anonimato e dalla complicità che il meccanismo social per sua natura sviluppa, si possa non solo insultare, offendere, minacciare, ma talvolta anche condividere o addirittura pianificare aggressioni o attentati.

### **La sua è la testimonianza di una "Vita attiva", nel significato più profondo che ci ha voluto lasciare in eredità Hannah Arendt; come tramandare alle nuove generazioni questo senso di responsabilità e il valore della memoria?**

*Vita attiva* per Hannah Arendt era una riflessione sulla "condizione umana" che aveva come modello la città-stato greca. Una realtà nella quale ai cittadini liberi era richiesto impegno, partecipazione, condivisione, dibattito pubblico, responsabilità. Un dialogo pubblico dunque continuamente stimolato e ricercato, che costituiva il momento più alto della vita civile, dell'esercizio consapevole e informato della libertà. Precisamente questo è il valore della migliore tradizione occidentale che ancor oggi dobbiamo coltivare e valorizzare.

### **Che idea si è fatta dei giovani di oggi? In che modo possiamo aiutarli a sviluppare uno sguardo critico sul mondo, rendendoli più consapevoli e responsabili del loro futuro?**

Essere fiduciosi del futuro di ragazze e ragazzi equivale ad essere fiduciosi del futuro del nostro mondo. Possiamo aiutarli aiutando noi stessi ad essere persone migliori. Che significa promuove



vere una formazione e una politica sempre più qualitative, fondate sul rispetto dell'altro e del diverso, sulla memoria, sulla conoscenza, sulla libertà, sulla democrazia, sulla Costituzione. Quest'anno ricorre l'80° anniversario della liberazione del campo di sterminio di Auschwitz e

della Liberazione dal nazifascismo, ecco degli eventi epocali nel senso più profondo, che dobbiamo tramandare ai giovani perché sappiano sempre meglio opporre alla *banalità del male* una più piena e consapevole *Vita activa*.

# hannah

Hannah Arendt

Chi era davvero Hannah Arendt? Per comprendere la forza delle sue idee, bisogna partire dalla sua biografia, raccontata nelle diverse sezioni di questa rivista. Non si può comprendere la sua riflessione sulla libertà, sulla politica o sul totalitarismo senza considerare la sua esperienza personale: dall'essere ebrea nella Germania nazista, all'essere apolide in Europa, fino al rifugio negli Stati Uniti. La sua esistenza – segnata da fughe, esili e incontri – rappresenta il punto d'incontro tra pensiero e realtà, dove teoria ed esperienza si intrecciano in modo inscindibile.

Hannah Arendt non era, o meglio, non voleva essere etichettata come “filosofa”. Preferiva definirsi “teorica della politica”, una donna che pensava nel cuore stesso della vita, tra le don-

ne e gli uomini, nel mondo. Oggi, il suo nome vibra *tra le voci più alte e necessarie* del Novecento: un faro acceso sulla soglia della barbarie, un invito a non smettere di pensare e – perché no? – giudicare.

Johanna Arendt – *ma per tutti, semplicemente Hannah* – nasce ad Hannover il 14 ottobre 1906, in una famiglia ebraica assimilata di origini russe e polacche, cresciuta però a Königsberg, nella Prussia orientale, città di Kant e dei cieli baltici. Il padre, ingegnere, muore prematuramente (1913); la sua educazione è affidata alla madre, Martha Cohn, che aveva studiato musica e francese a Parigi. È lei, moderna e di simpatie socialiste, che indica il sentiero ad Hannah: in casa si legge Goethe, si discute di Rosa Luxemburg; la cultura è impegno, la lin-

# La "condizione umana" nella filosofia di Hannah Arendt

gua è patria dell'anima. Fin da bambina Hannah dimostra una precoce intelligenza e una passione per la lettura che la isolava dai coetanei. Studia teologia, filosofia, greco e latino. Già da adolescente appassionata di Kant - il filosofo che le insegna che pensare è un dovere e giudicare un atto di libertà - Arendt ne assorbe soprattutto il rigore morale e la concezione dell'essere umano come fine e mai mezzo. Si iscrive all'università di Marburgo dove si avvicina alla filosofia di Martin Heidegger. Con quest'ultimo avviene un incontro, scontro, un'esplosione vera e propria, che prende dentro tanta vita, fa emergere - in purezza - l'anima filosofica di Hannah e sfocia in una relazione sentimentale intensa e segreta, destinata a segnare entrambi. Heidegger le apre il mondo

dell'ontologia, dell'essere come interrogazione viva. Ma Hannah intuisce presto i limiti di quel pensiero: chiuso, solitario, sordo alla pluralità. Infine, la loro relazione si scontra con le posizioni filonaziste di Heidegger, che - tra le altre cose - ne decreteranno il capolinea. Arendt è immersa nell'ambiente intellettuale della patria filosofica per eccellenza del suo tempo, la Germania appunto. Oltre al rapporto intimo con Heidegger, segue gli insegnamenti di Edmund Husserl a Friburgo e conosce Karl Jaspers, il quale diventerà il relatore della sua tesi su *Il concetto di amore in Agostino* (discussa ad Heidelberg e pubblicata nel 1929). Jaspers, insieme alla moglie Gertrud, diventa un punto fermo nella sua vita, maestro e amico, una delle sue più profonde relazioni intellettuali.

# Hannah Arendt e la metafora del deserto e delle oasi

di **Stefania Tarantino** - *Storica della filosofia, professoressa associata di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale dell'Università degli Studi di Salerno*

Se sin dall'antichità al centro della speculazione filosofica troviamo la metafora della visione che rimanda al contrasto tra l'oscurità del mondo delle apparenze e la luce del mondo delle idee, in quella politica, secondo Hannah Arendt riferendosi soprattutto in relazione alla modernità, è possibile rintracciare la metafora del deserto e delle oasi. Questa metafora ricorre frequentemente nei suoi scritti, non solo nei suoi saggi, ma anche in alcune lettere e in alcune sue annotazioni personali, e si riferisce a quella tensione che nella sua perenne ambivalenza richiama sia la fecondità del pensiero come spazio di "resistenza", di speranza e di possibilità di vita autentica, sia lo spazio sterile, isolato e disperato del deserto che genera perdita di mondo, alienazione, recisione dei legami. Tra consapevolezza lucida della devastante ferocia umana e fiducia nella sua capacità di porsi nelle profondità dello spirito autentico, Hannah Arendt si sofferma con particolare attenzione su ciò che può davvero guidarci verso la radice di una nuova comprensione di noi stessi e del mondo. Lo fa appoggiandosi ad alcune figure chiave che ispirano le sue riflessioni. Innanzitutto Kant. Un Kant melanconico e creativo che sperimenta su di sé tale oscillazione che si riflette, per quanto in controtuce, nelle sue opere. Hannah Arendt riconosce quale fondamento della grandezza del suo pensiero proprio la malinconia che ha generato quel disincanto che ha agito nelle profondità del suo animo e che ha fatto emergere, attraverso quel contatto bruciante con la realtà, il valore stesso della vita nel suo essere sempre in bilico tra amore e disperazione: amore per ciò che potrebbe essere e disperazione per ciò che invece non è. Hannah Arendt accosta il pessimismo greco – così come espresso nei versi di Sofocle "Non nascere, ecco la cosa migliore e, se si nasce, tornare presto là da dove si è venuti"<sup>1</sup> – a quello di Kant quando afferma che continuare a vivere non sarebbe altro che prolungare "un gioco in cui non si fa che lottare senza tregua contro le avversità"<sup>2</sup>. Nei suoi scritti, Kant oscilla tra la speranza di un progresso della specie e la consapevolezza che con il moltiplicarsi dei vizi umani si estinguerebbe la vita umana, se questa fosse eterna. Per Arendt questo non è un aspetto marginale e, a sostegno della sua interpretazione, cita due frasi di Kant, la prima tratta dalle *Riflessioni sulla metafisica*: "piacere e pena fanno da soli l'assoluto, perché sono la vita stessa"<sup>3</sup>, e l'altra tratta dalla *Critica della ragion pura*: "la ragione si vede costretta a ipotizzare una vita futura nella quale 'eticità' e 'felicità'

---

1) Sofocle, *Edipo a Colono*

2) H. Arendt, *Teoria del giudizio politico, Il nuovo melangolo*, Genova, 2005, p. 40. Cfr. anche I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2011 p. 115.

3) H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 42. Cfr. I. Kant, *Refexionen zur Metaphysik*, II, Nr. 4857, in *Kants gesammelte Schriften*, XVIII, p. 11



siano opportunamente coniugate; altrimenti si dovrebbero considerare le leggi morali vuoti fantasmidella mente”<sup>4</sup>. Arendt precisa che il punto cruciale non riguarda l’immortalità, quanto la speranza di una vita migliore. E associa questa speranza a tre idee specificamente kantiane: il progresso del genere umano che subordina il particolare all’universale, la dignità morale che pone l’essere umano come fine in sé e il contesto plurale e politico in cui gli esseri umani agiscono e il cui fine è la socievoluzione. Questi tre ambiti sono per Arendt gli unici che “salvano” Kant dalla disperazione della vita umana poiché sono connessi alla bellezza delle cose del mondo. A differenza di molti altri filosofi che hanno svalutato la vita terrena e disprezzato il corpo come fonte di illusioni ed errori che impediscono all’anima di elevarsi nel mondo delle idee, in Kant troviamo al contrario “un’apologia della sensibilità umana” e il riconoscimento che “il mondo è bello e perciò un luogo adatto alla vita degli uomini, anche se i singoli non sceglierebbero mai di vivere una seconda volta”<sup>5</sup>.

Collegando questa interpretazione arendtiana all’esperienza del deserto e all’ambivalenza costitutiva dell’esistenza come esposizione all’ignoto, comprendiamo il passaggio successivo della pensatrice, quando evidenzia che Kant sia stato uno dei pochi ad aver concepito e intitolato la sua opera come Critica. Il lavoro del negativo è un processo di denudamento che rivela ciò che è veramente essenziale e irrinunciabile attraverso la liberazione da tutte le menzogne, dai falsi attaccamenti, dalle autorità arbitrarie e da tutti quei pregiudizi che comportano un assetto totalitario e rigido del pensiero. Si tratta, in sostanza, del lavoro del pensiero illuminato che restituisce a tutti gli esseri umani – quindi nel segno di un’uguaglianza fondamentale – il potere del pensare autonomamente, del “valersi della propria ragione” (Selbstdenken) in modo da essere sem-

pre coerenti con sé stessi ma anche pensare mettendosi al posto degli altri.

Così definisce il ruolo del Selbstdenken kantiano: secondo la concezione kantiana dell’Illuminismo, pensare vuol dire Selbstdenken, pensare da sé, che “è la massima di una ragione mai passiva”. La tendenza alla ragione passiva, quindi all’eteronomia della ragione, si chiama pregiudizio, mentre illuminismo significa prima di tutto “liberazione dal pregiudizio”<sup>6</sup>.

La liberazione dal pregiudizio costituisce dunque la rivoluzione più importante del pensiero critico. Ciò implica il rifiuto di qualsiasi potere esterno che, astruendo dall’essere umano reale e concreto, parla a nome e per conto di un’astratta umanità dispensata dal compito del

***“La definitiva separazione tra verità e apparenza, tra filosofia e politica, tra pensare e agire, caratterizzerà quella tradizione di pensiero che Hannah Arendt cerca di superare”***

pensare autonomamente, annullando tutto il potenziale di imprevisto che può manifestarsi nella vita umana quando tutto è già predeterminato secondo parametri e criteri stabiliti da altri. In questa complessa sovrapposizione di livelli, il pensiero critico non è semplicemente un tipo di pensiero tra gli altri, ma rappresenta “un nuovo modo di pensare” che, partendo dalla critica della facoltà della ragione in generale, esplora le fonti e i limiti di ciò che è possibile o non è possibile conoscere. Da questa prospettiva, comprendiamo perché, nel progettare la sua *Introduzione alla politica*,

4) H. Arendt, Teoria del giudizio politico, cit., p. 42.

5) Ivi, p. 46 e p. 49

6) Ivi, p. 66.

Hannah Arendt rivestisse “spesso di metafore il suo *pathos* per la politica, o in altre parole la sua preoccupazione per il mondo e la sopravvivenza in esso dell’uomo. Parlava e scriveva del ‘deserto’ e delle ‘oasi’ Tale metafora, utilizzata in una lezione tenuta nella primavera del 1955 alla *University of California at Berkeley*, di cui restano tre pagine, avrebbe dovuto essere, molto probabilmente, la conclusione di questo saggio<sup>7</sup>. In queste tre pagine diventa ancora più evidente l’ambivalenza del deserto: la perdita del mondo dell’età moderna con tutte le sue conseguenze in termini di alienazione e riduzione dell’umano (la minaccia dal non-essere-cosa ma anche dal non-essere-qualcuno) e il luogo-non luogo da cui è possibile inaugurare qualcosa di inedito attraverso due facoltà specificamente umane: la passione e l’agire e così scrive che “solo da coloro che riescono a sopportare la passione per la vita nelle condizioni del deserto ci si può aspettare che raccolgano dentro di sé quel coraggio che è alla radice di ogni agire, di tutto ciò che fa sì che l’uomo diventi un essere agente”<sup>8</sup>. Passione e agire creano oasi nel deserto senza le quali, scrive Arendt, nessuno di noi potrebbe resistere. Sono loro a mantenere viva la speranza che la vita umana non si adatti definitivamente ad abitare nel deserto, sebbene non possa sfuggirvi. Solo così si possono creare oasi in cui sia possibile respirare e in cui il senso della libertà, come possibilità di dar vita a qualcosa di nuovo, rimanga intatto. Solo le oasi trasformano il deserto in un mondo umano. Il pensiero critico che attraversa il deserto rappresenta dunque un’oasi in cui è davvero possibile preservare la nostra umanità e la nostra capacità di agire politicamente e umanamente. Hannah Arendt menziona spesso insieme Kant e Socrate. Seppur distanti nel tempo, li considera essenziali per lo sviluppo di una

nuova filosofia politica incentrata non più sulla concezione metafisica dell’Uomo e sul processo esclusivo della verità, ma sulla pluralità e sull’importanza della molteplicità delle opinioni.

Per questa trasformazione del pensiero, tuttavia, era consapevole che sarebbe stato necessario “interrogare da capo il fenomeno politico, dal momento che non è possibile restare nel solco di una tradizione filosofico-politica che ha inizio con Platone”<sup>9</sup>. Infatti, è attraverso Platone che la verità viene irrimediabilmente separata dal flusso delle opinioni considerate illusorie che circolano nella città, concepita come fonte accessibile solo a pochi eletti e a una “mente non obnubilata dai sensi”<sup>10</sup>. La definitiva separazione tra verità e apparenza, tra filosofia e politica, tra pensare e agire, caratterizzerà quella tradizione di pensiero che Hannah Arendt cerca di superare. Nel vasto percorso della filosofia politica occidentale, distingue ed esalta l’eccezione di questi due pensatori che condividono una concezione della filosofia strettamente legata alla città, senza distaccarsi dal mondo delle opinioni e delle apparenze e che sviluppano così un’idea della politica come spazio di mediazione (*infra, tra*) fondato sul senso comune e sulla pluralità.

A Socrate, considerato l’autentico pioniere del pensiero critico, Arendt dedicò un corso nel 1954 presso la *Notre Dame University* negli Stati Uniti. La questione cruciale su cui invitava i suoi studenti e le sue studentesse a riflettere era la profonda separazione tra verità e politica e la messa in discussione del vero tradimento di tutta la tradizione filosofico-politica occidentale nei suoi confronti, a partire dal suo allievo più vicino, Platone. Il processo a Socrate viene così interpretato come un evento politico di straordinaria rilevanza poiché segna la rottura definitiva tra il pensiero filosofico e

7) U. Ludz, Commento del curatore, in H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, a cura di U. Ludz, Einaudi, Torino 2006, p. 143.

8) *Ivi*, p. 144.

9) I. Possenti, *Introduzione* a H. Arendt, *Socrate*, trad. it. di I. Possenti, Cortina, Milano, 2015, p. 13.

10) H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 45

la dimensione politica. Perché è proprio a partire da quella condanna che si è sancita la sfiducia totale nella *doxa*, nell'arte della persuasione, nella pluralità delle voci e delle opinioni a favore di criteri universali ed eterni dettati da una voce unica. La distinzione tra i pochi e i molti è stata una delle cause della svalutazione della politica da parte della filo-

***“Arendt può essere maestra indiscussa di tutti noi alla luce delle grandi sfide del nostro tempo che ancora una volta ci mettono di fronte alla più cupa disperazione ma anche alla più grande e forse ultima speranza.”***

sofia. L'accesso alla verità riservato a pochi, il fatto che la filosofia tracci una chiara linea di confine tra la riflessione solitaria e distaccata del filosofo dagli affari umani e l'agorà in cui si riuniscono i molti, generò questo conflitto irrisolvibile tra polis e filosofia.

Su questo nodo, vissuto ed ereditato in tutta la sua complessità da Platone, la pensatrice lavorerà instancabilmente nella sua opera. Di fronte a questo totalitarismo della ragione, Hannah Arendt esorta a realizzare una nuova tradizione politica capace di mantenere, senza assimilarle, le voci molteplici che si incontrano nell'agorà. È necessario dunque tornare idealmente a Socrate dal momento che non solo non ha mai abbandonato i confini della polis, ma ha sempre fatto affidamento sulla condizione plurale delle differenze dei punti di vista. Uomo tra gli uomini, cittadino tra cittadini, Socrate propone un metodo pratico

valido per tutti e dimostra che la prima forma di pluralità risiede nel pensiero stesso.

Per quanto, infatti, si pensi in solitudine, il pensiero necessita degli altri per esistere. Il criterio del giusto e dell'ingiusto, il criterio del bene e del male dipende solamente da ciò che io decido di fare guardando a me stesso in una solitudine che non è mai isolamento. La pensatrice belga Françoise Collin ha colto perfettamente questo aspetto e ha scritto che la solitudine, a differenza dell'isolamento, comporta per Arendt l'elemento del dialogo di sé con sé che prefigura in qualche modo la pluralità e che talvolta assume una forma fondamentale<sup>11</sup>. Le “scoperte” scaturite dalla ricerca sperimentale di Socrate comportano quindi importanti implicazioni politiche: quella del pluralismo della soggettività e quella che nessun essere umano può, in realtà, essere saggio. Socrate scopre che chi pensa, pur essendo uno, quando pensa, ha un rapporto con l'io, per cui accade sempre di essere due in uno; rivela così il processo del pensiero esplorandone il suo meccanismo interno. Il dialogare tra noi e noi è la condizione del dialogo con altri e, in ultima analisi, costituisce la nostra stessa umanità perché rappresenta la condizione in cui è possibile conoscere noi stessi. È anche la condizione della nostra coerenza interna che ci apre al confronto. Percorso questo che apre alla dimensione plurale e alla fedeltà a sé.

È significativo che Hannah Arendt colleghi l'affermazione socratica “sarebbe meglio per me essere in disaccordo con la moltitudine che, essendo uno, non trovarmi in armonia con me stesso”<sup>12</sup> con quanto scrive Kant in una lettera indirizzata a Mendelssohn l'8 aprile del 1766: “la perdita dell'autoapprovazione (*Selbstbilligung*) è il male più grande che mai mi potrebbe

11) F. Collin, *Agir et donné*, in *Hannah Arendt et la modernité*, a cura di A. M. Roviello e M. Weyembergh, Vrin, Paris 1992, p. 32.

12) La citazione di Socrate è tratta dal *Gorgia* di Platone. Socrate, rivolgendosi a Callicle, dice: «Personalmente, invece, ottimo amico, credo che meglio sarebbe suonare su di una lira scordata, che stonato fosse un coro da me diretto, che la maggioranza degli uomini non fosse d'accordo con me, e dicesse il contrario di quel che penso io, piuttosto ch'essere in disaccordo e in contraddizione con me stesso» (*Gorgia* 482c).

capitare. Il disprezzo di sé, l'accordo con sé stessi è più importante della perdita di stima goduta presso un'altra persona"<sup>13</sup>.

Per Kant significa non tradire l'esigenza di avere rispetto di sé prima che degli altri. I doveri dell'essere umano verso se stesso precedono i doveri verso gli altri, aspetto che – sottolinea Arendt – risulta sorprendente, poiché contraddice l'idea che normalmente ci facciamo del comportamento morale. Questa priorità assegnata al rispetto di sé piuttosto che all'amore di sé emerge pienamente nel terzo capitolo della *Critica della ragion pratica* in cui Kant afferma che "il rispetto per noi stessi facilita l'accesso alla coscienza della nostra libertà"<sup>14</sup>.

A questo accordo con se stessi si aggiunge la necessità di saper "ragionare al posto di chiunque altro", unico fondamento per quella "mentalità allargata" (*eine erweiterte Denkungsart*) che realizza completamente la nostra capacità di giudicare<sup>15</sup>. L'intuizione tradita di Socrate consistette nel discreditare il fondamento solitario e plurale emergente dal dialogo; una dimensione di apertura che concerne quell'interrogazione infinita che accompagna sempre il sapere e che ci trasforma poiché produce effetti concreti sul senso del nostro vivere in comune. Solo partendo da questo presupposto è possibile inaugurare una nuova filosofia che non sia più in contrasto con la politica. Di questa apertura della mente, di questa consapevolezza dei limiti della ragione umana, di questo "luogo" solitario e comune che è il pensare, di questa condivisione umana del mondo, Socrate fu maestro indiscusso del pensatore di Königsberg così come Arendt può essere maestra indiscussa di tutti noi alla luce delle grandi sfide del nostro tempo che ancora una volta ci mettono di fronte alla più cupa disperazione ma anche alla più grande e forse ultima speranza.



13) I. Kant, *Epistolario filosofico (1761-1800)*, a cura di O. Meo, Genova, Il melangolo 1990. Cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 35 e p. 59.

14) I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 163.

15) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1999, pp. 282-283.

# Intervista a Mons. Vincenzo Paglia

*Già Presidente Pontificia Accademia per la Vita*

di Raffaele Buscemi

**Hannah Arendt ha riflettuto profondamente sul ruolo della memoria storica nella costruzione della coscienza collettiva. Qual è, secondo Lei, il compito della memoria oggi, in una società segnata dalla frammentazione e dalla velocità digitale?**

Il compito più importante è non perdere la memoria. La memoria storica, anzitutto, per coglierne le tensioni profonde e positive che vanno raccolte e proseguite. Ma anche per apprendere gli errori e cercare di non ripeterli. Troppo spesso vediamo che l'umanità è preda della stessa frenesia di sempre: il desiderio del dominio, la ricerca del successo e dell'affermazione personale a scapito della ricerca del bene comune. Quando Hannah Arendt parlava della *banalità del male* coglieva, appunto, l'effetto negativo della perdita della memoria storica. Spesso ci lasciamo sopraffare da affermazioni e dichiarazioni senza preoccuparci di capire se questo o quel personaggio stia parlando con la consapevolezza storica. Quante volte assistiamo ad una politica delle frasi fatte che fanno parte di una propaganda il cui scopo è costruire una narrazione ad uso e consumo dei potenti di turno. In questo modo si contribuisce a costruire una falsa coscienza collettiva. Ma è fragile e non serve a cementare i valori di una società degna di questo nome. I valori fondanti della nostra società sono scritti nella Costituzione e nelle Leggi. Per noi credenti, aggiungiamo le indicazioni della Parola di Dio. Ma non sono indicazioni in contraddizione. La libertà, il dialogo, la ricerca del bene personale e del bene comune, sono valori umani e cristiani fondamentali. Abbiamo due compiti da svolgere, ognuno di noi li ha. Il primo è incalzare chi ha responsabilità di governo affinché sia onesto e trasparente. Vale per la politica ed anche per la Chiesa. Il secondo compito è non stancarci di studiare, di approfondire, di andare oltre la superficie degli avvenimenti, per scrutare le ragioni profonde degli eventi. Così non si perde la memoria.

**Lei ha più volte sottolineato l'importanza della "narrazione" nella trasmissione della fede e dei valori umani. In che modo la narrazione può diventare strumento di pace e dialogo interreligioso, in un mondo attraversato da conflitti e polarizzazioni?**

La pace non è una opzione fra le tante. È l'unica possibile in un mondo che sta andando 'a pezzi', come ci ricordava Papa Francesco. Ma la pace non è un appello generico e vago, sotto il segno di un'utopia bella ma miope. Pace vuol dire qualcosa di molto concreto, cioè una prospettiva che si costruisce a partire da due convinzioni profonde, richiamate dalle due Encicliche di Papa Francesco: *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti*. La prima è la prospettiva di un rapporto armonico con l'ambiente, anzi direi con il Cosmo. Perché la vita si sviluppa e cresce nel nostro pianeta, l'unico che abbiamo, e la dimensione della salvaguardia dell'ambiente è di primaria importanza per consentire la prosecuzione della vita sulla Terra. Non dobbiamo dimenticare



Mons. Vincenzo Paglia

che l'ambiente nel quale viviamo lo abbiamo in prestito per consegnarlo alle prossime generazioni. Guai a distruggerlo o a inquinarlo come se non ci fosse un domani. L'altra prospettiva ragionevole è la responsabilità che abbiamo di custodire la generazione e le generazioni nell'orizzonte della fraternità universale. Siamo un unico genere umano, figli e figlie di Dio – tutti, assolutamente tutti – e perciò un unico genere umano sopra un unico pianeta. Se pensiamo a questa narrazione, profondamente biblica e profondamente umana, allora tutti i conflitti si risolveranno e avremo forse non un mondo di pace totale, ma certamente un mondo migliore.

*“La pace non è una opzione fra le tante. È l'unica possibile in un mondo che sta andando ‘a pezzi’, come ci ricordava Papa Francesco. Ma la pace non è un appello generico e vago, sotto il segno di un'utopia bella ma miope. Pace vuol dire qualcosa di molto concreto, cioè una prospettiva che si costruisce a partire da due convinzioni profonde, richiamate dalle due Encicliche di Papa Francesco: Laudato Sì' e Fratelli Tutti.”*

**Arendt parlava della necessità di “pensare senza ringhiere”, cioè di affrontare la realtà con libertà e responsabilità. Come possiamo educare le nuove generazioni a un pensiero critico e dialogico, capace di accogliere l'altro senza paura?**

A mio avviso i giovani oggi hanno bisogno di vedere persone intorno a loro che testimonino con gesti, azioni e parole una società

vivibile e armonica. Penso ad esempio alla responsabilità delle relazioni intergenerazionali. Penso a quella tra nonni e nipoti. Vi è tra loro una complicità affettiva fatta di gesti di vicinanza che fa bene ad ambedue. Ed ha un valore sociale indiscutibile oltre che di crescita individuale. Dobbiamo custodirlo e valorizzarlo. In particolare in Italia, in questo momento e per la prima volta nella storia, abbiamo quattro generazioni che vivono insieme: i giovanissimi, gli adulti, i nonni e oggi i bisnonni. L'allungamento della vita, il calo demografico, hanno prodotto un fenomeno nuovo. È come avere un palazzo di quattro piani, ma dobbiamo fare in modo che ci siano scale ed ascensori, perché va curato il dialogo tra le generazioni. Il dialogo è un valore molto forte, non solo tra popoli e Stati, ma anche tra le persone, a partire dalla famiglia. Dialogo fatto di gesti, di affetto, di vicinanza, di credibilità della testimonianza personale. Mi sembra l'unica strada possibile.

**Nel Suo impegno alla Pontificia Accademia per la Vita, ha spesso lavorato su temi di frontiera tra scienza, etica e società. In che modo il pensiero arendtiano può ancora aiutarci a orientare la coscienza morale in epoche di trasformazioni radicali?**

È la coscienza morale il vero aspetto fondamentale. È importante mantenere la tensione etica verso il mondo che ci circonda, verso gli avvenimenti, per una lettura critica del presente. La Pontificia Accademia per la Vita, su mandato esplicito di Papa Francesco, ha allargato la dimensione della vita a tutte quelle tematiche scientifiche, ambientali, tecnologiche, che hanno delle ricadute importanti sulla qualità della vita dell'umanità. Un'umanità considerata nel suo complesso, con attenzione alle diverse aree continentali e alle diverse condizioni di vita. La tensione etica ci deve accompagnare perché oggi serve un nuovo umanesimo, una capacità rinnovata di superare le differenze tra discipline, superare le specializzazioni, per fare in modo che la ri-

flessione etica le attraversi tutte. Siamo in una fase nuova del pensiero umano. Oggi possiamo distruggere e autodistruggerci con le tecnologie. Possiamo intervenire sull'ambiente e sul patrimonio genetico degli esseri umani e dei viventi, con modalità impensabili fino a qualche decennio fa. Serve allora un'attrezzatura concettuale nuova. E la troviamo nel mettere al centro la domanda etica – è tutto lecito quello che si può fare o ci sono dei limiti? – e una rinnovata visione umanistica di dialogo tra tutte le discipline.

**Il dialogo interreligioso, come anche Arendt intuiva, non è mai un esercizio di neutralità, ma un cammino di verità condivisa. Quali esperienze concrete, dal Suo osservatorio, mostrano che il dialogo tra fedi è oggi non solo possibile, ma urgente?**

Le faccio due esempi. Uno tratto dalla bioetica e l'altro sul tema dell'Intelligenza Artificiale. Nel 2019 in Vaticano la Pontificia Accademia per la Vita ha promosso un incontro sul tema del fine-vita con le religioni Abramitiche. Insieme al Gran Rabbinato di Israele e al mondo islamico, rappresentato dallo Sceicco Abdallah Bin Bayyah, abbiamo firmato una Dichiarazione comune a difesa della vita e contro l'eutanasia. È stato un momento prezioso di intesa, dialogo e confronto. Il secondo momento di cui le voglio parlare è del luglio 2024, quando sul tema dell'Intelligenza Artificiale ci siamo riuniti con gli esponenti delle religioni mondiali. Ci siamo incontrati a Hiroshima, in Giappone, e i rappresentanti delle religioni asiatiche hanno firmato la "Rome Call for AI Ethics", il documento di intenti per un uso etico dell'Intelligenza Artificiale, che la Pontificia Accademia per la Vita ha promosso nel 2020. È un grande segno di speranza – e di pace! – che le religioni si impegnino in questo settore, perché nulla di ciò che fa l'umanità, è estraneo alle persone di fede. E sui temi concreti, il dialogo non solo è possibile, ma è necessario. Anzi, indispensabile.

**Cosa direbbe Hannah Arendt oggi, secondo Lei, di fronte ai rischi di indifferenza, banalità del male e crisi delle istituzioni? E cosa può ancora ispirare alla Chiesa e al mondo religioso in generale?**

A fronte della realtà in cui viviamo, l'insegnamento e le riflessioni di Hannah Arendt mi sembrano più attuali che mai. Direi che non dobbiamo rassegnarci. In questo senso Papa Francesco ci ha fornito un insegnamento straordinario, un binomio prezioso di pensiero e azione. Abbiamo visto il suo Magistero in azione in questo tempo di malattia. Il Papa ci ha ispirato, continua ad essere presente con i messaggi che ci ha inviato. È stato un Papa che non si è rassegnato, sapendo che la malattia, il dolore, fanno parte dell'esperienza della vita, senza però rinunciare a trasmettere un messaggio. Lo stesso dobbiamo fare tutti noi: lottare sempre in modo paziente e pacifico perché vinca il dialogo, vinca la persuasione, vincano i motivi della ragione e del bene comune.

# Hannah Arendt: la condizione umana come aspirazione alla libertà

di **Marilisa D'Amico** - Professoressa ordinaria di Diritto costituzionale presso l'Università degli studi di Milano

Se c'è una figura che è stata in grado di occupare moltissime riflessioni dei pensatori del suo tempo e anche di generazioni successive, fino ad arrivare ai nostri giorni, quella è proprio Hannah Arendt. Ed è sempre lei che, più di tanti altri, ha contaminato discipline diverse da quella sua propria, la filosofia.

In particolare, il mondo giuridico, e anche l'ambito del costituzionalismo contemporaneo, devono tanto al suo pensiero e alle sue importanti considerazioni.

Un primo dato da cui vorrei partire è che Hannah Arendt si è imposta, come donna, in un mondo di uomini, un mondo dove da Aristotele in poi, la filosofia era considerata dominio maschile per la qualità intrinseca stessa delle menti "filosofica", quel "logos" che apparteneva soltanto agli uomini.

E si è imposta per la forza e la chiarezza del suo pensiero, che in modo molto articolato, ma molto coerente, si sviluppa avendo la forza, anche morale, di mettere in discussione teorie filosofiche del Novecento che non avevano saputo contrastare l'ascesa del nazismo e del fascismo. Come sottolinea Francesca Romana Recchia Luciani<sup>1</sup>, sottolineandone l'apporto originale, che rompe la tradizione filosofica, si tratta di "una donna capace di un pensiero raffinatissimo e profondissimo al contempo, che si è imposta in un mondo di pensatori uomini, in un'epoca tanto tragica, quanto enormemente fertile di personalità filosofiche incredibilmente dotate e in cui non è difficile immaginare quanto possa essere stato faticoso farsi stimare e giocare alla pari con quella generazione di talenti assoluti, lei, genio femminile, praticamente sola nel mondo tutto maschile della filosofia".

C'è un principio, del suo pensiero, che mi ispira da anni e riguarda l'Università: di fronte alle ribellioni studentesche, la Arendt riflette sul fatto che molti professori e soprattutto scienziati ritenessero ormai irrilevante l'apporto dato dalle discipline umanistiche e si esprime così: "l'Università, ultimo scampolo del Medioevo, cresce a passi da gigante. Nessuno ha meditato seriamente sulla sua funzione: pensare-sapere-fare (nel senso di certe abilità). Hanno senso solo se messe in relazione"<sup>2</sup>.

Va anche sottolineato con forza che la Arendt non sceglie di essere una accademica pura, non

---

1) F. R. Recchia Luciani, *Filosofo. Dieci donne che hanno ripensato il mondo*, Salani, Milano, 2025, p. 83.

2) Cfr. H. Arendt, *Denktagesbuch*, 1950-1973, a cura di U. Ludz e I. Nordmann, Munchen, 2002, trad. it. Quaderni e Diari, a cura di C. Marazia, Vicenza, 2007, p. 586.



riflette e non elabora le sue teorie in modo “astratto”, ma si immerge nella realtà, anche tragica, fino in fondo e non ha paura di prendere posizioni anche scomode: in particolare, la sua presenza e le sue riflessioni pubbliche sul processo di Eichmann che confluiranno nel famosissimo *La banalità del male*<sup>3</sup>, che all'epoca le procurarono non pochi oppositori, la sua fermezza nell'affermare che “il male totalitario, in quanto evento epocale del novecento, deve essere compreso senza essere giustificato”<sup>4</sup>, hanno proiettato la figura e il pensiero della Arendt in una dimensione universale, fonte di ispirazione pubblica per tutto il novecento, fino ad arrivare ai giorni nostri. Ecco, per cogliere alcuni tratti del pensiero “giuridico” della Arendt, dobbiamo innanzitutto ricordare che si tratta di riflessioni di una filosofa “politica”, che tanto hanno dato e continuano a offrire ai giuristi, e in particolare, ai costituzionalisti, come io sono.

Proprio la sua impostazione culturale mi consente di partire da un punto importante: Hannah Arendt in tutte le sue riflessioni fonda il suo concetto di “umano”, di “sovranità”, di “legge” e di “diritto”, avendo come punto di riferimento la civiltà romana, che conosce profondamente.

E dalla civiltà romana, in contrapposizione con quella greca, la Arendt trae il principio di fondo sulla funzione della legge e la dimensione pubblica e non interiore del concetto di libertà. La Lex romana non è soltanto comando ma è anche “relazione”, essendo espressione della reciprocità e della responsabilità gli uni verso gli altri. Al tempo stesso, occorre sempre tenere distinto l'ambito della prescrizione giuridica da quello morale: le leggi devono intervenire nella sfera strettamente

politica e non in quella morale, se non vogliono costituire un attentato alla libertà.

Sempre dalla conoscenza e dalle riflessioni sulla civiltà romana, la Arendt si inserisce a pieno titolo nella tradizione del costituzionalismo, e in particolare in quel concetto di “persona costituzionale”, che non significa individuo isolato, ma individuo -cittadino, titolare di diritti civili, sociali e politici. E' così che l'“humanitas” esprime “quella qualità umana che nasce soltanto nella societates, ossia se si è parte

***“...le sue riflessioni pubbliche sul processo di Eichmann che confluiranno nel famosissimo La banalità del male, che all'epoca le procurarono non pochi oppositori, la sua fermezza nell'affermare che “il male totalitario, in quanto evento epocale del novecento, deve essere compreso senza essere giustificato”, hanno proiettato la figura e il pensiero della Arendt in una dimensione universale, fonte di ispirazione pubblica per tutto il novecento, fino ad arrivare ai giorni nostri. ”***

di una comunità politica”<sup>5</sup>, e allude a un concetto ampio, come è quello di persona nella nostra Costituzione, titolare di diritti che lo Stato deve riconoscere, ma anche propulsore di mutamenti sociali e di nuove garanzie sul piano individuale.

Per la Arendt, l'“humanitas” è “un concetto dotato di una intensa forza costruttiva sul

3) Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, prima edizione italiana, Giacomo Feltrinelli Editore, ottobre 1964, pp. 1- 316

4) F. R. Recchia Luciani, *Filosofo. Dieci donne che hanno ripensato il mondo*, Salani, Milano, 2025, p. 71.

5) Cfr. H. Arendt, *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, in H. Arendt, *Verità e politica*, trad. it., Torino, 2004, p. 79.

piano giuridico, che si dispiega fin dal primo apparire della parola cui è sotteso (...) affiorando nelle argomentazioni poste dai giuristi a sostegno delle loro decisioni”, ma è anche forza che induce a cambiamenti: “così, per proporre qualche esempio, nel settore della famiglia l’*humanitas* induceva un miglioramento della condizione della donna (...); nel processo penale comportava un incremento delle garanzie dell’imputato”<sup>6</sup>.

Come nella tradizione del costituzionalismo, ragionare sull’individuo e sui propri diritti si coniuga sempre a una visione dello stato e del governo: come sappiamo, l’apporto unico della Arendt, che tra l’altro costituisce la prima opera che diventerà nota al grande pubblico, è costituito dal poderoso volume su *Le origini del totalitarismo* (1948)<sup>7</sup>. Senza poter minimamente occuparci delle tesi in esso contenuto, occorre sottolineare come sia chiaro, nell’analisi, che il totalitarismo può insinuarsi nei momenti di crisi dello Stato nazionale, che comporta al tempo stesso l’affievolimento fino alla scomparsa della tutela dei diritti umani. Secondo la Arendt, nel XX secolo, si consuma una “insanabile frattura nella nostra storia”, che coincide con una rottura con la tradizione, di ascendenza romanistica, caratterizzata dalla triade “tradizione-religione-autorità” e dalla consapevolezza che “la tradizione è ben radicata nella legge, l’inizio, la fondazione, si riflette immediatamente nella legge”<sup>8</sup>.

Formidabili, e fonte di ispirazione ancora oggi, sono le riflessioni sui caratteri dello Stato che consentono l’instaurarsi di regimi totalitari, e questi sono gli Stati dominati dalla

burocrazia, Stati nei quali il Potere sembra non appartenere a nessuno, Stati nei quali, per dirla con le sue parole, abbiamo “una tirannide senza tiranno”<sup>9</sup>. Da qui le considerazioni sulla circostanza che nel nazismo, come nelle dittature, il pensiero giuridico smarrisce la propria centralità, necessitando di essere rimpiazzato da una serie di regole adatte ad ottenere lo scopo e fuori dall’impianto tradizionale.

E così, la Arendt insiste sulla centralità della generalità della legge, mentre nel totalitarismo è stata consentita la rottura del principio di uguaglianza e la creazione di diritti “speciali”, rispetto a persone che poi ne sono state private del tutto.

In *Le Origini del totalitarismo*<sup>10</sup>, Arendt descrive le condizioni di quegli individui che erano stati privati improvvisamente e arbitrariamente della cittadinanza: “(...) privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono ad essere senza alcun diritto, la schiuma della terra...(..). Gli apolidi e le minoranze non avevano un governo che li rappresentasse e li proteggesse, e perciò erano costretti a vivere o sotto la legge eccezionale dei trattati sulle minoranze, che tutti i governi avevano sottoscritto con riserva negandogli forza giuridica, o fuori di qualsiasi legge, alla mercé della tolleranza altrui”<sup>11</sup>.

La condizione e il principio dell’umanità come “diritto ad avere diritti”<sup>12</sup>, un principio universale, che trascende quella specifica esperienza storica e giunge fino ai nostri giorni è forse l’eredità più importante che ci trasmette Hannah Arendt e che in momenti bui come quelli che stiamo vivendo dobbiamo tenere saldo. Sono tanti anni che assistiamo in

6) Interessanti considerazioni in G. Garolfalo, *Suggerimenti per il giurista dai Quaderni e Diari* di Hannah Arendt, in AFDUDC, 12, 2008, pp. 447-472.

7) Ora in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2004.

8) Cfr. H. Arendt, *Quaderni*, cit. p. 261

9) Cfr. H. Arendt, *Quaderni*, cit., p. 385

10) H. Arendt, *Le origini*, cit., p. 372. Sul tema cfr. le considerazioni di A. Lotto, *Diritti umani e cittadinanza in Hannah Arendt*, in DEP (*Deportate, esuli, profughe, Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*), p. 87 ss.

11) H. Arendt, *Le origini*, cit., p. 372.

12) *Ibidem*, p. 410

Europa, alle vicende dei migranti “senza diritti”, a cui non viene neppure riconosciuta la dignità come morti, privati della possibilità di essere riconosciuti e anche di essere sepolti. Pur nell’ambito di un contesto fatto di principi fondamentali basati sulla dignità e l’uguaglianza, le persone migranti sembrano uscire dalle regole, un gruppo senza diritti fondamentali, che, come per gli ebrei a cui veniva negata cittadinanza, è soggetto all’esercizio di un potere senza regole, arbitrario, che proviene da uno Stato burocratico, che diviene “tirannide senza tiranno”.

Ma più di recente, in una nazione che è sempre stata paladina dei diritti, gli Stati Uniti, si sta facendo strada una forma diversa di governo, una specie di autocrazia, dominata dalla rottura dello Stato di diritto e dall’esercizio arbitrario del potere da parte del Presidente degli Stati Uniti. Con i suoi decreti esecutivi, finora validi nel territorio nazionale, Donald Trump sta espellendo persone, senza alcuna possibilità di un giudizio legale, limitando l’uso di parole e di concetti, come “Human Rights”, “Women’s Rights”, “Climate Change”, “Diversity”, “Sustainability”, persino nelle Università, decidendo come e su cosa debbano fare ricerca gli scienziati, per non parlare di licenziamenti di massa a livello federale, nel campo dell’istruzione, della pubblica amministrazione, della diplomazia.

Riprendendo le parole e il metodo di Hannah Arendt, occorrerebbe anche oggi, come ieri, “fermarsi a capire, senza giustificare”.

Ma questo comporterebbe, come spiega lucidamente Laura Boella<sup>13</sup>, riprendersi quella condizione oggi smarrita, quella condizione umana “essenzialmente politica in quanto fondata sulle categorie di pluralità, azione, spazio pubblico”, una condizione oggi distante a tanti, una concezione dove “la politica rimane dunque agire nel senso eroico del dire di no, del contrastare, dell’assumersi singolarmente la responsabilità di un fatto (...)”

e dove “la politica non ha altro fine che la vita per la libertà, non la vita per la sopravvivenza e nemmeno per il benessere”<sup>14</sup>.

Con un metodo originale, che conosce la tradizione filosofica e giuridica, ma intende superarla, Hannah Arendt proietta il suo contributo, fermamente calato nel suo tempo e nelle sue esperienze personali, che non intende ignorare, ma da cui parte per la sua ricerca di “senso”, in una dimensione universale, che le consente di parlarci e di toccarci profondamente oggi.

Oggi, in uno scenario dove si stanno riproponendo dinamiche storico-politiche simili al passato, dove sembra smarrirsi quella “condizione umana” come tensione alla libertà, prima di tutto interiore, dove le torsioni del potere fanno tremare i pilastri del mondo democratico occidentale, dove la “banalità del male” assume altre sembianze, e ci fa sembrare “normale” negare sepoltura a chi disperatamente cerca di approdare sulle nostre coste e chiede aiuto ai nostri confini; oggi il pensiero della Arendt, tutto incentrato sulla condizione umana come condizione pubblica, votata alla realizzazione della libertà, ci pone di fronte ai nostri limiti e ci richiama a nuove responsabilità.

---

13) L. Boella, *Ripensare la condizione umana* in M. Negro (a cura di), *Attualità di Hannah Arendt*, p. 18.

14) Cfr. L. Boella, *Ripensare la condizione umana* cit., p. 25.

AS · IN · REM · V  
VIM · NON · ACCEPI · DECERNENTIBVS · MVNICIPIS · V  
VNVS · GLADIATORIVM · DEDI · MEO · NOMINE · ET · QVI  
RIBVS · DEPVGNAVERVNT · HOMINVM · CIRCITER · I  
VLVM · POPVLO · PRAEBVI · MEO · NOMINE · ET · TER  
RVN · AVTEM · MAGISTRATVVM · VICEM · TER · ET · VI  
GA · M · AGRIPPA · IVDOS · SAECLARES · C · FVRNI  
ECI · QVOS · POST · ID · TEMPVS · DEINCEPS · IN  
ESTIARVM · AFRICANARVM · MEO · NOMINE · A  
AMPHITHEATRIS · POPVLO · DEDI · SEXIE  
LIA · ET · QVINGENTAE · NAVALIS · PROE  
MVS · EST · CAESARVM · CAVATO · SOLO · IN  
ET · DVCENTOS · IN · QVO · TRIGIN  
TER · SE · CONFLIXERVNT · QVIBVS · IN · C  
IN · TEMPLIS · OMNIVM · CIVITATIVM · P  
QVO · BELLVM · GESSERAM · PRIVATIM · PO  
STETERVNT · IN · VRBE · XXC · CIRCITER ·  
ET · ILLORVM · QVI · MIHI · STATVARVM · I  
M · QVI · FVGERANT · A · DOMINIS  
CAPTA · DOMINIS · AD · SVPPlici  
ET · ME · BELLI · QVO · VICI · AD · A  
ISPANIAE · AFRICA · SICILIA · SA  
RES · QVAM · DCC · IN · IIS · QV  
A · SVNT · HAEC · LXXXIII · S  
FINITIMAE · FVERVNT · G  
PROVINCIAE · ITEM · GERM  
S · A · REGIONE · EA · QVAE

# Il fuoco del pensiero

## Conversazione con Pietrangelo Buttafuoco su Arendt, Heidegger e l'arte di cominciare

di Annamaria De Paola

*Abbiamo incontrato Pietrangelo Buttafuoco, Presidente della Biennale di Venezia, nel suo ufficio affacciato sulla calma febbrile della laguna. Ci ha accolti con un vassoio di datteri, gesto antico e ospitale, e subito ha detto di voler parlare d'amore. Perché l'amore, a suo dire, è la cosa più importante della filosofia. L'amore di Hannah Arendt e Martin Heidegger, innanzitutto.*

*"Il démon me ha colpito... non avevo mai provato nulla di simile".*

Così scrive, in una lettera, un professore di filosofia alla sua giovane studentessa, che riconosce immediatamente il riferimento: quel *démon* è Eros, la forza evocata nel Simposio di Platone. È durante un seminario sul *Sofista* che nasce la loro relazione: un legame fatto di passioni difficili da nominare, segnato da interruzioni brusche e ritorni improvvisi, e destinato a durare mezzo secolo.

Lei ha diciott'anni, è libera, curiosa, affamata di sapere. Lui ne ha trentacinque, è sposato, e già ribelle tra i filosofi. Entrambi si lasciano travolgere da un amore rischioso, che si fa anche viaggio: un'avventura dell'anima e del pensiero, fatta di distacchi e riconciliazioni, tensioni e ricomposizioni. Un legame che avrebbe lasciato un'impronta indelebile nelle vite di entrambi.

Il carteggio tra Hannah Arendt e Martin Heidegger, pubblicato nel 1998 e tradotto in italiano nel 2007, restituisce la densità di quell'amore: intenso, autentico, intrecciato al desiderio dell'essere. Nei primi anni della loro relazione, Heidegger lo esprime con le parole di Agostino: "*Amo*" significa "*Voglio che tu sia*". Nel maggio del 1925 scrive ad Arendt: "*Ti voglio felice, raggianti e libera, come quando sei arrivata da me*". Firma la lettera non più solo Martin, ma "*il tuo Martin*". Poi, la lunga interruzione: tra loro si è frapposta la Storia, con il suo carico di ferite — le leggi razziali, la guerra, le derive del tempo — che per oltre vent'anni li ha tenuti lontani.

Quando tornano a scriversi, ormai maturi, le lettere si fanno più sobrie: lui firma semplicemente Martin. Ma, nell'autunno delle loro vite, una lettera di lei chiude il cerchio: "*Come sempre, Hannah*". E da quel momento, fino alla fine, sarà davvero così. Un'appartenenza durata cinquant'anni. Il filo che attraversa ogni meandro di questa storia è l'amore — in tutte le sue sfumature: *eros* e *agape*, fedeltà e tradimento, passione e quotidianità, oblio e memoria, distacco e riconciliazione. Affiora anche l'*amor mundi*, l'amore per il mondo, che Hannah Arendt avrebbe posto al centro della sua riflessione. Da qui scaturisce una domanda cruciale: come può nascere un nuovo inizio dopo l'autodistruzione dell'Europa, dopo la guerra e il genocidio?



Pietrangelo Buttafuoco

La domanda che sembra accompagnare, fin dalle origini, la relazione tra Arendt e Heidegger è radicale: a cosa serve il pensiero? E ancora, può un pensiero dell'esistenza trovare applicazione nel mondo dell'azione? Ed è da lì che la nostra conversazione ha cominciato ad accendersi, attraversando i territori della filosofia e della greicità, della volontà e dell'agire pubblico. Abbiamo interrogato il potere della parola, la figura dell'intellettuale, e la possibilità di un nuovo inizio. Un viaggio tra il mito e la modernità, alla ricerca di ciò che ancora può incendiare il pensiero.

### **Quale tensione profonda attraversa il rapporto tra Hannah Arendt e Martin Heidegger?**

In Hannah Arendt, come in Heidegger c'è un rovello potente attorno al linguaggio, alla domanda originaria. Possiamo dire che il loro confronto – e il loro amore – abbia tracciato due traiettorie profondamente diverse, quasi opposte, ma proprio per questo complementari. Quei due mondi non si elidono, non si escludono, ma devono coesistere. Una coesistenza che si configura quasi come un "amplesso necessario". Parlo di carnalità non nel senso fisico del termine, ma nel desiderio profondo che attraversa l'amante verso l'amato. Un desiderio che rovescia continuamente i ruoli: chi guida e chi è guidato? Chi plasma e chi viene plasmato? Come in una pièce, il servo di scena diventa il commendatore, e viceversa. La loro relazione non può essere letta in maniera lineare, ma come una tensione costante e necessaria.

### **Quale visione del tempo emerge dal pensiero di Arendt e Heidegger?**

Entrambi ci offrono una prospettiva del tempo radicalmente alternativa rispetto alla concezione lineare tradizionale. Su questo punto, Arendt ci consegna una riflessione straordinaria. In *Vita activa* afferma che ciò che rende davvero unico l'essere umano è il potere di cominciare. Ma attenzione: il cominciare non si dà se non nel potere di interrompere. La natura non si

interrompe mai: segue cicli, si ripete, si perpetua. L'uomo, invece, può rompere, può spezzare la sequenza. E solo così può dare inizio. È un atto rivoluzionario. È ciò che fonda la libertà. L'interruzione diventa così possibilità di nascita, rottura della routine, apertura all'inedito. È il celebre "battito d'anima" evocato da Schopenhauer, quell'istante misterioso, non controllabile, che spalanca il nuovo. Arendt e Heidegger ci propongono una visione del tempo che non avanza in linea retta, ma si avvolge su se stesso, in una forma sferica, dove ogni punto può diventare origine e cambiamento.

### **In che modo la relazione con l'altro diventa condizione necessaria per la manifestazione dell'essere?**

Nella visione greca, persino gli dèi si affaticano per essere riconosciuti, si celano sotto sembianze umili, come mendicanti. Lo straniero, il mendicante, porta dentro di sé il baluginio della divinità. Eppure, ha bisogno dell'altro per essere svelato. La manifestazione dell'essere ha bisogno di un tramite. Talvolta, persino sporcato. È il distacco che rende possibile l'incontro. L'alterità non è ostacolo, ma condizione. Ancora una volta, si rivela essenziale: due anime, due destini che si incrociano nel vortice della storia — Hannah e Martin, come Paolo e Francesca — travolti da un desiderio che è insieme rivelazione e condanna. Lessere, per potersi manifestare, ha bisogno di attraversare il "tra": quello spazio fragile e fecondo dove si incontrano differenze, dove l'identità si costruisce nel dialogo, dove il sacro si lascia intuire nel volto dell'altro.

### **E quel "tra" è proprio il territorio della volontà?**

Esattamente. Il pensiero di Arendt si struttura attorno a questa triade: nascita, volontà, compimento. La volontà nasce, poi si muove nello spazio del "tra" – uno spazio intermedio e instabile – e poi si compie. È un ciclo che ci riguarda tutti. Viviamo immersi in questo "in-between", e lì si gioca il senso del nostro

agire. La volontà, che interrompe e ricomincia, è centrale anche oggi, nell'epoca della transizione digitale. La realtà si dissolve nei flussi, e lì si manifesta anche il nulla nichilistico, quello che oggi spesso abitiamo senza saperlo nominare. Ma resta fondamentale l'atto di volontà. Ed è anche ciò che rende attuale, potentemente attuale, il pensiero di Arendt oggi.

### **A proposito di attualità: come si colloca il pensiero di Arendt e Heidegger nel nostro presente, immerso nella frammentazione dei linguaggi?**

La storia si è rimessa in moto. Non perché qualcuno l'abbia spinta, ma perché qualcosa, all'improvviso, si è risvegliato. Un sussulto vitale. Le grandi narrazioni – quelle che Arendt avrebbe chiamato “prediche” – sono crollate. E noi? Ci muoviamo a fatica. Tentiamo di capire, di dare un senso. Ma il flusso ci travolge. Eppure, anche il gesto più piccolo – rimandare una cena, cambiare strada – è già una scelta, un atto storico. Il battito d'ali che può cambiare il corso degli eventi. Viviamo in una dimensione fragile, sospesa, come nell'antico apologo orientale: se qualcuno in Estremo Oriente si sveglia da un sogno, il sogno finisce. E con esso, il mondo. Arendt e Heidegger abitavano questa tensione: il tempo circolare, il ritorno, il salto.

Per Arendt, la *Vita activa* è azione, ma anche rischio. Significa esporsi. Presuppone coraggio. Rompere il tabù. Attraversarlo.

### **Veniamo alla figura dell'intellettuale pubblico. Esiste ancora? E che senso ha oggi?**

“Intellettuale” è una categoria che porterei a sospetto: borghese, etichettante, legata a un apparato ideologico-burocratico preciso. È una parola figlia di un bisogno moderno di incasellare, nominare, normalizzare. Basti citare Ipazia: nel mondo antico non c'era bisogno di nominare l'intellettuale, perché il pensare era parte del vivere, non un mestiere. La figura dell'intellettuale, invece, è a mio avviso profondamente ambigua. Non chiameremmo mai intellettuale Socrate, né Platone. Chi pensa, chi

crea, chi agisce nel mondo con potenza visionaria – come Arendt, come Heidegger – è prima di tutto un artista del pensiero. Il linguaggio, d'altronde, non è mai neutro: ci rivela sempre qualcosa dell'autenticità che cerca di nominare. Gli artisti, infatti, li si nomina per cognome, perché la loro autorità è altra, più profonda. Quando abbiamo avuto in Italia momenti di rottura autentica, è stato grazie a figure capaci di visione, che hanno saputo orientare il proprio tempo. Penso a Danilo Dolci, Leonardo Sinisgalli, Leonardo Sciascia. Hanno saputo

*“Bisogna mantenere il pathos della distanza. C'è un sapere che discende. Noi dobbiamo essere discepoli, cioè coloro che ricevono. È la paideia teoretica.”*

parlare al proprio tempo, incidere. Ma erano prima di tutto artisti. Non intellettuali nel senso accademico o burocratico. L'artista ha un'altra forza: la forza del carisma, che è possesso di parole. Penso a Dante: con la sua *Monarchia* ha strutturato il pensiero politico, ma l'innesto è poetico. L'arte muove. L'artista incendia.

Quando sfogliamo ad esempio la corrispondenza tra Arendt e Heidegger, o ancora meglio, le loro opere “sistematiche” – anche se chiamarle così è forse improprio – come *Vita activa* o *Segnavia*, ci rendiamo conto che sono vere e proprie prassi. Non sono semplici sistemi di riflessioni. Sono fuoco. Sono parole che accendono, che trasformano, sono gesti concreti che mutano la realtà. Hanno quella magia artistica, spirituale. È questa la vera scintilla.

### **A volte però si accusa certi pensatori di non “sporcarsi” con il pubblico...**

Quando alla Biennale abbiamo lavorato al Progetto Speciale dell'Archivio Storico *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem* di Meister Eckhart, ci siamo chiesti: come restituire

al presente una parola sepolta sotto le croste dell'accademia? E la risposta è stata: portarla alla luce. Ma senza renderla inoffensiva. Restituirla nella sua forza originaria, nella sua capacità di aprire spazi interiori, fenditure di senso, vuoti fecondi. Eckhart non è un autore da spiegare, ma da attraversare. Le sue parole non si comprendono, si abitano. Il suo pensiero è un esercizio del silenzio, un invito all'essenziale, una disciplina dell'abbandono. È stato un gesto di semina. Perché il verbo – come in Eckhart, in Arendt e in Heidegger – è qualcosa che ci obbliga al respiro, all'ascolto, allo sguardo. Non produce sapere, ma lo scioglie. Non offre risposte, ma pone domande che resistono. In un'epoca che consuma superficialmente le parole fino a svuotarle, tornare a Eckhart è stato un atto di resistenza. Di fiducia nella profondità.

### **Portare quella parola nel presente, è un atto politico?**

Tornare a quella parola, portarla fuori dalle biblioteche polverose, metterla in scena nel mondo, è un atto pubblico. È la replica della prassi arendtiana: pensare in solitudine, ma parlare in pubblico. Prendere la parola per creare spazio comune, per rischiarare il tempo che viviamo.

### **Qual è oggi il compito del pensiero?**

Questo gesto – filosofare col martello, come voleva Nietzsche – richiede coraggio e chiarezza. Necessita di evitare gli equivoci, di custodire il fuoco del pensiero autentico anche contro la banalità, la cultura del gossip che tutto appiattisce. Oggi più che mai, il compito del pensiero è quello di risvegliare. Di interrompere. Di ricominciare. Viviamo drogati di banalità e terrore. La società della chiacchiera, come diceva Heidegger. Il chiacchiericcio, direbbe Arendt. È un sistema che non tollera l'ignoto, l'inafferrabile. Eppure il pensiero autentico nasce solo lì. Solo nell'imprevisto.

### **Se potesse intervistare Arendt, cosa le direbbe?**

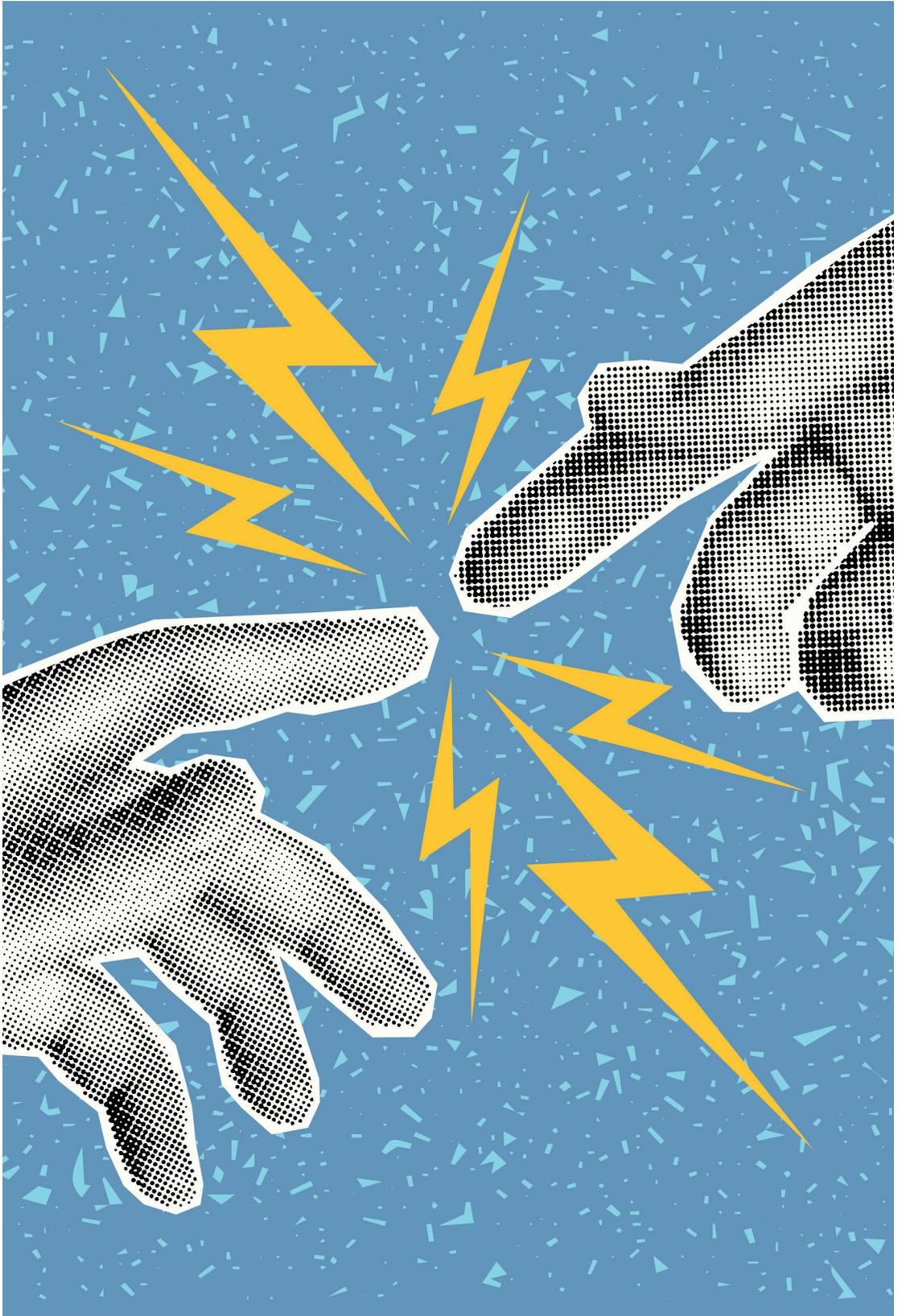
L'ascolterei, per rispetto. Bisogna mantenere il pathos della distanza. C'è un sapere che discen-

de. Noi dobbiamo essere discepoli, cioè coloro che ricevono. È la paideia teoretica.

### **Se dovesse scegliere una sola parola per raccontare l'amore tra Arendt e Heidegger, quale sarebbe?**

Linguaggio. È lì che si sono incontrati, ed è lì che hanno lasciato tracce. Il loro amore ha conosciuto l'interruzione non come fine, ma come condizione di un nuovo inizio. Dalla frattura è germogliata una possibilità inedita: un cominciamento, come avrebbe detto Heidegger. È stato seme di qualcosa di ulteriore, che oggi ancora ci parla.

Parole che ci restituiscono una riflessione necessaria sul pensiero come atto radicale, sul linguaggio come luogo sacro e sulla responsabilità dell'intellettuale – o meglio, dell'artista del pensiero – nel nostro tempo confuso. È un invito a tornare alle parole che illuminano, che interrompono e generano inizio. Perché, come ci ricorda Buttafuoco, è solo nella scintilla di chi pensa con arte che possiamo ancora intravedere il futuro.



# La banalità del male, la scoperta di Hannah Arendt

di Annarosa Buttarelli- *Filosofa, saggista e docente universitaria*

Nel pieno delle angosce del presente, e della violenza che lo devasta, si è ripresentata in più di un commento la necessità di ascoltare la voce di Hannah Arendt, l'unica pensatrice (tra i filosofi novecenteschi) che ha saputo dare un nome definitivo al male incarnato. Si tratta di una forma del male tra le più misconosciute, anche se è la più diffusa, oggi come ieri. Ma è solo grazie al suo genio che è venuta alla luce e che è stata sapientemente indicata con il suo nome. Sto per affrontare l'imprescindibile presa di coscienza suggerita da Hannah Arendt: dobbiamo sapere che il "male" continua a fare strame della vita umana perché è scontato e convenzionale. Si potrebbe condividere la prospettiva espressa dalla filosofa nel libro *La banalità del male*<sup>1</sup>, che considera il male come il prodotto di un agire ordinario, comune, e che quindi resta invisibile ai più. Ma partiamo dall'inizio, commentato dalla stessa Hannah Arendt:

Nel 1961, a Gerusalemme, seguii il processo Eichmann come corrispondente del *The New Yorker*, e fu sulle colonne di quel giornale che questo resoconto (scritto nell'estate e nell'autunno del 1962 e terminato nel novembre del medesimo anno, mentre ero ospite del Center for Advanced Studies della Wesleyan University) uscì per la prima volta nel febbraio e nel marzo 1963. [...] Certi particolari del periodo di cui si occupa il mio libro non sono stati ancora chiariti definitivamente, e per quanto riguarda certe questioni probabilmente non avremo mai dati del tutto attendibili e dovremo accontentarci di congetture. Così, una congettura è il totale degli ebrei massacrati nel quadro della "soluzione finale": da quattro milioni e mezzo a sei milioni – una cifra che non ha mai potuto essere controllata, e lo stesso vale per le cifre relative ai singoli paesi<sup>2</sup>.

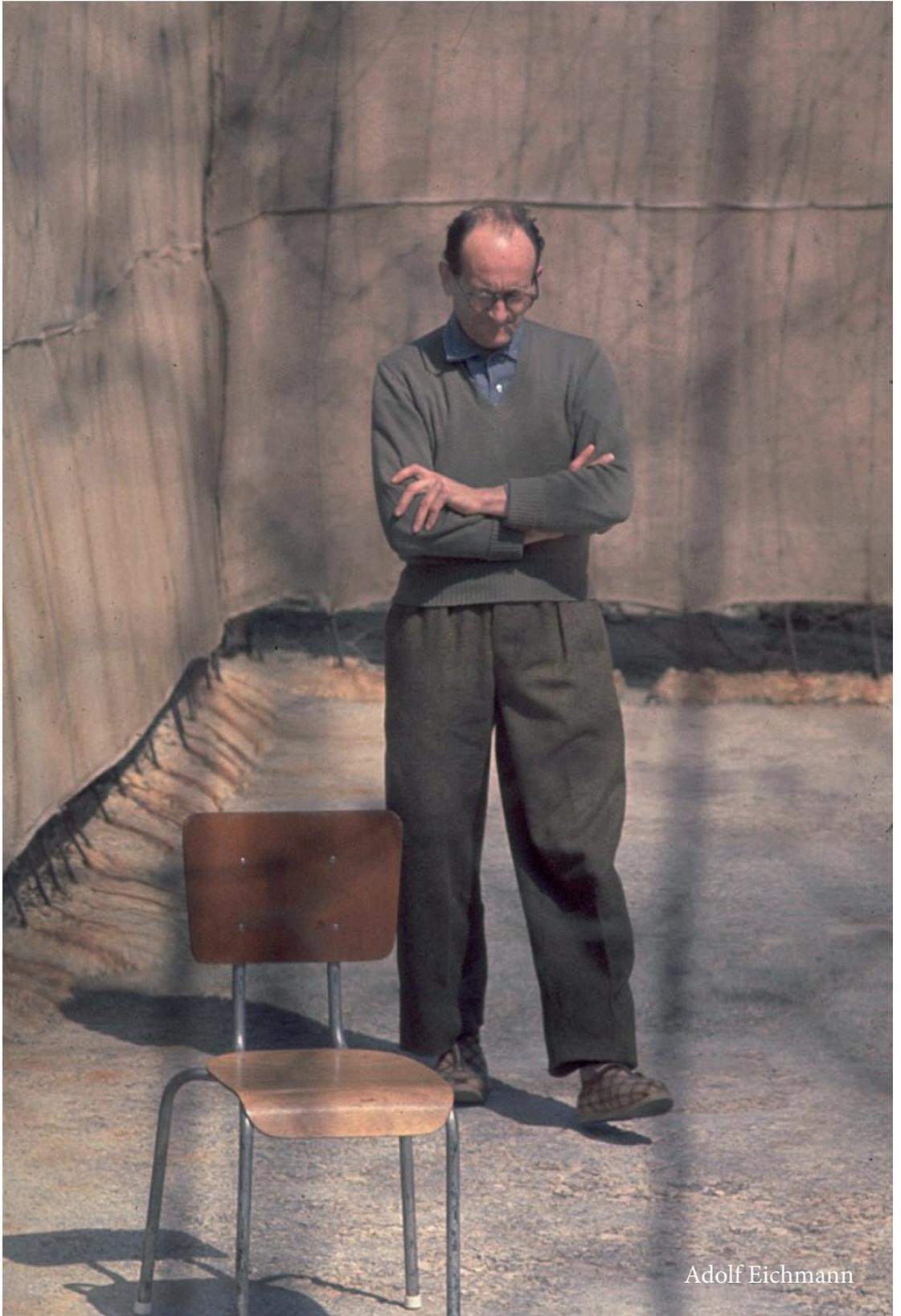
Entriamo subito, dunque, nell'immenso lavoro di Hannah Arendt che ci accompagnerà a comprendere come sia necessaria, per la vita contemporanea, la coscienza della *banalità del male*. Il processo a Eichmann si sosteneva su quanto dichiarò il procuratore generale Hausner: «Ci fu solo un uomo che si occupò quasi esclusivamente degli ebrei, che aveva il compito di distruggerli, che nell'edificio dell'iniquo regime non aveva altra funzione: e quest'uomo fu Adolf Eichmann<sup>3</sup>». Ragion per cui in Israele non si confidò sul processo di Norimberga, con sorpresa della pensatrice, ma si attese la cattura dell'ufficiale tedesco per rendere giustizia al destino degli ebrei durante la Seconda guerra mondiale:

---

1) Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. di Piero Bernardini, Feltrinelli, Milano 2022

2) Ivi, p. 7

3) Ivi, p. 13



Adolf Eichmann

Come quasi tutti in Israele, così anche Hausner [il procuratore generale] pensava che soltanto un tribunale ebraico potesse render giustizia agli ebrei, e che toccasse agli ebrei giudicare i loro nemici. Di qui il fatto che in Israele nessuno voleva sentir parlare di un tribunale internazionale, perché questo avrebbe giudicato Eichmann non per “crimini contro il popolo ebraico” *ma per crimini contro l’umanità commessi sul corpo del popolo ebraico*<sup>4</sup>.

Le osservazioni di Hannah Arendt mostrano come parteggi per quest’ultima formulazione. Questa, come altre osservazioni fondamentali per la scoperta della *banalità del male*, l’ha sottoposta, dopo la pubblicazione del libro, a denigrazioni e commenti molto risentiti da parte delle comunità ebraiche, poiché non ha nascosto quanto era emerso durante il processo, anzi aveva suggerito altre intuizioni attorno alla sua scoperta:

Avevano sempre pensato che l’antisemitismo fosse per natura eterno e onnipresente, e questa convinzione non solo era stata il più potente fattore ideologico del movimento sionista fin dai tempi dell’affaire Dreyfus, ma spiegava anche la strana disposizione della comunità ebraica tedesca a negoziare con le autorità naziste nel primo periodo del regime<sup>5</sup>.

Ma la rivelazione fu soprattutto questa:

C’era un abisso tra questi [primi] negoziati e quello che fu poi il collaborazionismo degli *Judenräte*: non c’era ancora

il problema morale, si trattava soltanto di una decisione politica di un “realismo” naturalmente discutibile. [...] Era, insomma, una *Realpolitik* senza sfumature machiavelliche, e i suoi pericoli vennero in luce solo più tardi, dopo lo scoppio della guerra, quando i quotidiani contatti con la burocrazia nazista resero molto più facile ai funzionari ebraici il gran “salto”: invece che aiutare gli ebrei a fuggire, aiutare i nazisti a deportarli<sup>6</sup>.

Possiamo immaginare cosa questa rivelazione ha scatenato contro Hannah Arendt:

Il presente libro, ancor prima di essere pubblicato, ha scatenato un’aspra polemica ed è stato attaccato violentemente. Era logico che questa campagna organizzata, condotta con tutti i ben noti mezzi della propaganda e della manipolazione dell’opinione pubblica, fosse molto più efficace della polemica, sicché quest’ultima ha finito, se così si può dire, con l’annegare nel frastuono artificiale della prima<sup>7</sup>.

Ma le sue rivelazioni, in realtà, sono state confermate da un libro di Raul Hilberg, *La distruzione degli ebrei d’Europa*<sup>8</sup>, dal quale si apprende che:

i funzionari ebrei erano incaricati di compilare le liste delle persone da deportare e dei loro beni, di sottrarre ai deportati il denaro per pagare le spese della deportazione e dello sterminio, di tenere aggiornato l’elenco degli alloggi rimasti vuoti, di fornire forze di polizia

---

4) *Ibidem*

5) Ivi, p. 18

6) *Ibidem*

7) Ivi, p. 322

8) Raul Hilberg, *La distruzione degli ebrei d’Europa*, 3 voll., tr. di Giuliana Guastalla e Frediano Sessi, Einaudi, Torino 2017

per aiutare a catturare gli ebrei e a caricarli sui treni, e infine, ultimo gesto, di consegnare in buon ordine gli inventari dei beni della comunità per la confisca finale<sup>9</sup>.

Tanto che, durante il processo, molti erano convinti che:

senza l'aiuto degli ebrei nel lavoro amministrativo e poliziesco (il rastrellamento finale degli ebrei a Berlino, come abbiamo accennato, fu effettuato esclusivamente da poliziotti ebraici), o ci sarebbe stato il caos completo oppure i tedeschi avrebbero dovuto distogliere troppi uomini dal fronte<sup>10</sup>.

La violenta campagna contro l'autrice era fomentata anche per un altro aspetto documentato nel libro di Arendt, un aspetto che si lega, anch'esso, alla scoperta della *banalità del male*, ovvero la passività totale con cui quasi tutti gli ebrei si erano consegnati ai loro aguzzini: «Soltanto i giovanissimi erano stati capaci di prendere la drammatica decisione» di non lasciarsi ammazzare «come pecore». Così dicevano<sup>11</sup>.

Il racconto che Eichmann fece durante l'istruttoria aprì a Hannah Arendt la strada allo studio delle povere parole e del comportamento dimesso dell'imputato, un racconto sconcertante e distorto che fece capire immediatamente come l'ufficiale vivesse in un «mondo illusorio e fallace». Un amico gli fece leggere il libro di Theodor Herzl, *Lo Stato ebraico*, e gli accadde qualcosa di incredibile, se valutata con il senno del poi:

Dopo la lettura di questo famoso clas-

sico sionista, Eichmann aderì prontamente e per sempre alle idee sioniste. Pare che fosse il primo libro serio che avesse mai letto, e ne rimase profondamente colpito.

Da quel momento, come ripeté più e più volte, non pensò ad altro che a cercare una “soluzione politica” (che significava l'espulsione ed era l'opposto della “soluzione fisica”, cioè lo sterminio)<sup>12</sup>.

Addirittura, per questa sua appassionata adesione alle idee sioniste e il fervore con cui cercava la “soluzione politica”, fu nominato per un anno, a Vienna, capo del Centro per l'emigrazione degli ebrei austriaci. Fu proprio a Vienna nel 1938, dopo l'annessione dell'Austria al Reich, che Eichmann scoprì di avere eccezionali doti organizzative, tanto da riuscire a far emigrare, in otto mesi, ben quarantacinquemila ebrei. La “svolta” avvenne perché si vide che «c'erano due cose che egli poteva far meglio degli altri: organizzare e negoziare<sup>13</sup>». Progettò una specie di catena di montaggio dei documenti per l'emigrazione, il cui scopo era lasciare gli ebrei designati per il viaggio senza più un soldo né un diritto, con un passaporto che garantiva l'uscita dalla Germania in quindici giorni<sup>14</sup>.

Naturalmente, Eichmann al processo si mostrò orgoglioso della sua “catena di montaggio”, e questo lo preparò al meglio per iniziare a collaborare alla “soluzione finale”. La catena di montaggio da lui ideata gli è valsa un ruolo da protagonista a cui teneva molto, e Hannah Arendt intravede in questa ambizione il primo carattere originale dell'ufficiale tedesco: la *millanteria*.

9) Hannah Arendt, *La banalità del male*, op.cit., p. 139

10) Ivi, p. 138

11) Ivi, p. 20

12) Ivi, p. 52

13) Ivi, p. 57

14) Cfr. *Ibidem*

La millanteria era il peggior difetto di Eichmann: il difetto che lo rovinò. [...] Vantarsi di avere ucciso cinque milioni di ebrei, quasi il totale degli ebrei soppressi grazie agli sforzi combinati di tutti gli organismi e di tutte le autorità naziste, era naturalmente ridicolo, e lui lo sapeva benissimo; tuttavia, seguì a ripeterlo fino alla nausea<sup>15</sup>.

«Di tanto in tanto la commedia sfociava nell'orrido, in storie – probabilmente abbastanza vere – il cui macabro umorismo superava ampiamente la fantasia di un surrealista<sup>16</sup>». L'ottusa ambizione dell'ufficiale lo rendeva pienamente inserito nell'atmosfera generale del Terzo Reich, in gran parte alimentata dall'abitudine a ingannare se stessi, una specie di presupposto morale per sopravvivere, da un lato, e dall'altro per partecipare alla grandiosità nazista. Hannah Arendt inizia a intuire la *banalità del male* proprio per la diffusa inclinazione alla menzogna, usata per incitare e unire la nazione tedesca, e soprattutto per convincere che la «guerra non era guerra [...] che la guerra era venuta dal destino e non dalla Germania; [...] era una questione di vita o di morte: o annientare i nemici o essere annientati<sup>17</sup>». Ma nel caso di Eichmann c'era una specie di naturale millanteria tutta propria, una millanteria in grado di mettere in luce un suo aspetto che si rivelerà fondamentale, la *manca di empatia*: «La millanteria è un vizio comune, mentre un tratto più personale, nonché più importante, del carattere di Eichmann era la sua quasi totale incapacità di vedere le cose dal punto di vista degli altri<sup>18</sup>».

Millanteria e manca di empatia: è delineata la strada verso la concezione del male nella

sua banalità. Oltre a questi due tratti, Hannah Arendt ne scopre subito altri due che, come si vedrà, possono adattarsi perfettamente all'attuale *banalità del male*, quella che si diffonde, quasi indisturbata, ai nostri giorni:

“Il linguaggio burocratico (*Amtsprache*) è la mia unica lingua” [diceva Eichmann]. Il fatto è però che il gergo burocratico era la sua lingua perché egli era veramente incapace di pronunciare frasi che non fossero *clichés*. [...] Certo, i giudici non ebbero torto quando alla fine dissero all'imputato che tutto ciò che aveva detto erano “chiacchiere vuote”: ma essi pensavano che quella vacuità fosse finta e che egli cercasse di nascondere altre cose, odiose, sì, ma non vuote. L'ipotesi sembra confutata dalla sorprendente coerenza e precisione con cui l'imputato, malgrado la sua cattiva memoria, ripeté parola per parola le stesse frasi fatte e gli stessi *clichés*<sup>19</sup>.

La “cattiva memoria” – terzo tratto della banalità del personaggio Eichmann – è anche una delle caratteristiche dell'attuale male endemico che viene etichettato come narcisismo patologico o maligno<sup>20</sup>, caratteristica di smemoratezza accentuata nel caso del gerarca nazista, ma quasi assente nell'aspetto della malignità data la sua scarsa intelligenza nutrita invece dal pensiero della propria grandezza d'animo, di cui la sua mente «era piena fino a traboccare». Tuttavia,

la sua memoria si rivelò pessima per ciò che riguarda gli avvenimenti concreti. [...] Eichmann ricordava assai bene le

15) Ivi, p. 59

16) Ivi, p. 63

17) Ivi, p. 65

18) Ivi, p. 60

19) Ivi, pp. 61-62

20) Cfr. aa.vv. *Narcisismo patologico. Aspetti clinici e forensi*, a cura di Serena Borroni e Andrea Fossati, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

svolte della propria carriera, e tuttavia si constatava che non necessariamente queste svolte coincidevano con quelle della storia dello sterminio degli ebrei o della storia in generale<sup>21</sup>.

Ovviamente, possiamo immaginare come tutto ciò fosse motivo di grande imbarazzo per chi lo doveva giudicare in tribunale. Lo stesso imbarazzo che proviamo quando ci confrontiamo con persone narcisiste patologiche o maligne, con le quali è impossibile instaurare una vera comunicazione a causa dello straniamento provocato dall'impossibile coincidenza tra la realtà dei fatti e la loro memoria:

Eppure, era essenziale che qualcuno lo prendesse sul serio; ma la cosa era tutt'altro che facile, a meno che [...] non si fosse ricorsi alla via più semplice: considerarlo un astuto mentitore, cosa che, ovviamente, egli non era. [...] Ogni riga di quegli scarabocchi rivelava un'estrema ignoranza di tutto ciò che dal punto di vista tecnico e burocratico non era direttamente connesso al suo lavoro, nonché una memoria eccezionalmente difettosa<sup>22</sup>.

Hannah Arendt si è trovata di fronte a qualcosa di spaventoso: un'aspra combinazione tra grandiosità istrionica, scarsa intelligenza e memoria difettosa. Si è trovata di fronte a questa domanda la cui risposta, oggi, grazie a lei risulta facile da dare: che sconvolgente uomo ho davanti a me, come posso arrivare a comunicare con lui secondo verità? Il "male" le sta già mostrando la sua concretezza incarnata:

Per ciò che lo riguardava personalmente, si trattava di stati d'animo mutevoli, e finché egli riusciva a ritrovare nella sua memoria una frase fatta o a inventare

sul momento una formula esaltante, era soddisfatto e non si rendeva neppure conto che esistesse una cosa che si chiama "incoerenza". [...] questa capacità spaventosa di consolarsi con frasi vuote non lo abbandonò nemmeno nell'ora della morte<sup>23</sup>.

Si nota anche in questo passaggio l'idea che si sta formando in Hannah Arendt circa la relativa "innocenza" di Eichmann, un'idea che richiama vagamente l'evangelico "perdona loro perché non sanno quello che fanno". Eppure, lei stessa doveva constatare che Eichmann sapeva quello che faceva, ma questa specie di coscienza era anestetizzata dalla mancanza di empatia, da un'effettiva ridotta intelligenza e dalla memoria perversa, tratti che lo spingevano anche a inventare storie inesistenti per sostenere la sua bontà d'animo, in cui lui credeva veramente – quando per esempio affermava di aver salvato la vita a centinaia di migliaia di persone: «Il guaio di Eichmann fu che egli non ricordò nessuno dei fatti che potevano confermare, sia pur vagamente, la sua incredibile versione, mentre il suo dotto difensore probabilmente neppure sapeva che c'era qualcosa da ricordare». In effetti, per Eichmann, la scarsa memoria risultò essere più dannosa di qualsiasi fatto oggettivo.

Durante il processo a Eichmann, è emerso che l'ufficiale agì rapidamente nel rispettare gli ordini per attuare la "soluzione finale", cioè lo sterminio che avvenne dal 1941 fino alla fine della guerra. Ma si è appurato anche che egli si mantenne lontano dal vedere con i propri occhi le conseguenze della zelante esecuzione dei suoi doveri di soldato nazista:

Il fatto è che Eichmann non vide molto. È vero, egli visitò più volte Auschwitz, [...] [che] non era soltanto un campo di sterminio: era una gigantesca industria

21) Ivi, p. 67

22) Ivi, p. 68

23) Ivi, p. 75

e contava fino a centomila ospiti, dove tutti i tipi di prigionieri erano rappresentati, anche i non ebrei e i forzati non destinati alla morte per gas. [...] [Eichmann] vide appena quel tanto che gli bastava per sapere con esattezza come funzionava quel meccanismo di distruzione, per sapere che c'erano due diversi metodi di esecuzione [...]; e che nei campi vigeva tutta una complicata procedura per ingannare le vittime fino all'ultimo momento<sup>24</sup>.

La «gigantesca industria» e le «complicate procedure» del funzionamento efficiente dei campi di sterminio hanno ispirato un geniale psichiatra francese che è, insieme alla psicologa-filosofa Pascale Molinier, il fondatore di una scuola, finora unica nel suo genere, chiamata Psicodinamica del lavoro. Christophe Dejours, questo è il suo nome, riconosce il suo debito verso Hannah Arendt, scopritrice della *banalità del male*, nella sua prima opera tradotta nel 1998 in Italia, *L'ingranaggio siamo noi*,<sup>25</sup> all'epoca passata quasi sotto silenzio perché ritenuta un saggio visionario; ma oggi, ripubblicato con una postfazione in cui l'autore traccia il bilancio del tempo trascorso, si è finalmente rivelato essere un testo imprescindibile. Christophe Dejours traccia, infatti, un quadro lucido e minuzioso delle sconvolgenti trasformazioni occorse nel mondo del lavoro in epoca neoliberista. I suoi studi sul campo rilevano a tutti i livelli – dirigenti, quadri, dipendenti – un aggravamento sconcertante della sofferenza psicofisica. Ma, al contempo mostrano che questo nuovo sistema manageriale che si basa sull'ideologia dell'organizzazione (e che potremmo definire “narcisista maligno”), per quanto incredibilmente nocivo, prospera e si mantiene solo grazie all'attiva complicità

delle sue stesse vittime: lavoratori e lavoratrici. Dejours decifra questa servitù volontaria, identificandone la chiave: il meccanismo difensivo della banalizzazione del male e dell'ingiustizia sociale. Senza la scoperta della *banalità del male* fatta da Hannah Arendt durante il processo a Eichmann, anche l'analisi imprescindibile di Dejours non avrebbe potuto realizzarsi. Una delle realtà del “male”, oggi, coincide con ciò che è avvenuto nell'ambiente del lavoro neoliberista e nella collegata *distruzione della capacità di pensare*.

Arriviamo così al cuore della *banalità del male*, la tremenda sciagura del non saper pensare di cui Eichmann era rappresentante perfetto: «Se la sua coscienza si ribellava a qualcosa, non era all'idea dell'omicidio, ma all'idea che si uccidessero ebrei tedeschi<sup>26</sup>».

A scuoterlo veramente non fu l'accusa di aver mandato a morire milioni di persone, ma soltanto l'accusa [...] di avere un giorno picchiato a morte un ragazzo ebreo. Certo, egli aveva mandato gente anche nell'area dove operavano gli *Einsatzgruppen*, i quali non concedevano “una morte pietosa” [con il gas] ma fucilavano, tuttavia doveva poi aver provato un senso di sollievo quando ciò non fu più necessario data la sempre crescente “capacità di assorbimento” delle camere a gas. Doveva anche aver pensato che il nuovo metodo rappresentava un decisivo miglioramento nell'atteggiamento del governo nazista verso gli ebrei poiché il beneficio dell'eutanasia, a regola, era riservato soltanto ai veri tedeschi. [...] Forse i criminali di guerra avevano dimenticato il “clima” in cui avevano ucciso, forse non si erano mai preoccupati di sapere cosa pensasse l'opinione pubblica perché, erroneamente, erano convinti che il loro atteggiamento “oggettivo e scientifico” fosse di gran lunga superiore alle

---

24) Ivi, pp.107-108

25) Christophe Dejours, *L'ingranaggio siamo noi. Lavoro e banalizzazione dell'ingiustizia sociale*, a cura di Armando Arata, tr. di Enrico Donaggio, Mimesis, Milano 2021.

26) Hannah Arendt, *La banalità del male*, op.cit., p. 115

idee della gente comune<sup>27</sup>.

È impossibile, se si conserva la capacità di pensare, non leggere in queste righe l'esatta diagnosi di quell'atteggiamento che si è imposto ai nostri giorni e che infesta la politica istituzionale e i rapporti di lavoro, come ho scritto in riferimento a *Dejours*: idolatria dell'organizzazione e dell'efficienza gestionale, incapacità di pensare alle conseguenze delle proprie azioni, disprezzo della realtà comune, totale mancanza di empatia, grandiosità e millanteria, totale passività delle vittime. Infatti, Eichmann ha spiegato che «se riuscì a tacitare la propria coscienza fu soprattutto per la semplicissima ragione che egli non vedeva nessuno, proprio nessuno che fosse contrario alla soluzione finale<sup>28</sup>». Nella convinzione che «nessuno, proprio nessuno» si fosse levato contro la soluzione finale, Eichmann conferma l'esistenza del capitolo relativo al contributo dato dai capi ebraici alla distruzione del proprio popolo, un capitolo «tra i più foschi di tutta quella fosca vicenda», commenta Hannah Arendt. E questo capitolo comprova ancora una volta come per la pensatrice la *banalità del male* si estenda e si radichi anche in quelle «vittime» che rinunciano all'etica e al pensiero, adeguandosi al compiersi dei crimini contro l'umanità:

Se ci siamo soffermati tanto su questo aspetto della storia dello sterminio, aspetto che il processo di Gerusalemme mancò di presentare al mondo nelle sue vere dimensioni, è perché esso permette di farsi un'idea esatta della vastità del crollo morale provocato dai nazisti nella «rispettabile» società europea – non solo in Germania ma in quasi tutti i paesi, non solo tra i perse

cutori ma anche tra le vittime<sup>29</sup>.

In effetti, la sua coscienza [di Eichmann] si tranquillizzò al vedere lo zelo con cui la «buona società» reagiva dappertutto allo stesso suo modo [...] la sua coscienza gli parlava con una «voce rispettabile», la voce della rispettabile società che lo circondava<sup>30</sup>.

Una società che anche nella Germania degli anni Novanta, dice Hannah Arendt, ha mantenuto una parte del «crollo morale» e dell'incapacità di pensare:

Nella Germania di oggi [...] non si parla più dei veterani e di altri gruppi privilegiati [mandati a morire], si deplorano ancora i maltrattamenti inflitti agli ebrei «famosi». Più d'uno, soprattutto nei circoli intellettuali, seguita a deplorare pubblicamente che la Germania costringesse Einstein a far fagotto; ma sembra che costoro non si rendano conto che delitto molto più grave fu uccidere il piccolo Hans Cohn, che abitava all'angolo, anche se non era un genio<sup>31</sup>.

Rimane da considerare l'aspetto più noto della scoperta di Hannah Arendt: la zelante adesione agli ordini, alle leggi; l'obbedienza accecata eletta a virtù, non certo tratto esclusivo del gerarca Eichmann, che pure ne fece un argomento della propria difesa, una difesa tipicamente militare – «ho obbedito agli ordini» - ma che non si discosta da altre obbedienze cieche, disposte a mettere a tacere la coscienza quando arrivava l'ordine del Führer, non una legge:

È questa la vera ragione per cui quando

---

27) Ivi, pp.129-130

28) Ivi, p. 138

29) *Ibidem*

30) Ivi, pp.148-149

31) Ivi, p. 157

il Führer ordinò la soluzione finale esperti giuristi e consiglieri giuridici, non semplici amministratori, stilarono una fiumana di regolamenti e direttive: quell'ordine, a differenza degli ordini comuni, fu considerato una legge. Inutile aggiungere che tutti questi strumenti giuridici, lungi dall'essere semplice frutto della pignoleria o precisione tedesca, servirono ottimamente a dare a tutta la faccenda una parvenza di legalità<sup>32</sup>.

Tutti gli aspetti della *banalità del male*, forniti sia dalla scelta dei capi delle comunità ebraiche sia da Adolf Eichmann, hanno messo in grave difficoltà la capacità di giudizio di coloro che dovevano decidere se condannare o assolvere un imputato, allora come ora. I giudici di Gerusalemme dovettero, paradossalmente, difendere alcune volte l'imputato Eichmann dall'eccesso di colpe che l'accusa avrebbe voluto assegnargli. Ma alla fine la condanna ha preso forma: «Nella sentenza i giudici dissero che Heydrich dirigeva la soluzione finale senza limitazioni territoriali, e che quindi Eichmann, che era suo vice in questo campo, fu dappertutto ugualmente responsabile<sup>33</sup>». Così la sentenza e la relativa condanna a morte furono pronunciate, ed Eichmann fu impiccato il 31 maggio 1962. Si recò al patibolo con dignità, ma senza rinunciare a parlare nel suo modo istrionico e scollato dalla realtà di ciò che stava accadendo:

Nulla lo dimostra meglio della grottesca insulsaggine delle sue ultime parole. [...] Sotto la forca la memoria gli giocò l'ultimo scherzo: egli si sentì "esaltato" dimenticando che quello era il suo funerale. Era come se in quegli ultimi minuti egli ricapitolasse la lezione che

quel suo lungo viaggio nella malvagità umana ci aveva insegnato – la lezione della spaventosa, indicibile e inimmaginabile *banalità del male*<sup>34</sup>.

Attraverso citazioni e note si sarà notato che ho accompagnato passo per passo l'indagine di Hannah Arendt, per rendere comprensibile e più vicino alla realtà contemporanea il processo con cui si forma nella mente della pensatrice l'idea della *banalità del male*. Un avvicinamento progressivo alla verità che si è potuto realizzare grazie alla libertà e alla grandezza del pensiero di colei che non volle mai definirsi filosofa. Una libertà dagli stereotipi sociali e intellettuali, e una grandezza che si ritrovano nell'epilogo all'indagine, in cui Hannah Arendt scopre una novità che ci è trasmessa:

La crudeltà gratuita poteva dunque servire per determinare ciò che, nelle nuove circostanze, costituiva crimine di guerra. Ma questo criterio non era valido, benché purtroppo fosse goffamente adottato, per definire gli unici crimini di tipo veramente nuovo, quelli "contro l'umanità" [...] o meglio, come si esprime il Procuratore francese François de Menthon, "contro la condizione umana"<sup>35</sup>.

Ma il tribunale di Gerusalemme ostacolò in qualche modo la percezione generale dell'esistenza della *banalità del male* perché commise tre errori:

Se il Tribunale di Gerusalemme in qualcosa fallì, fu perché non si affrontarono e non si risolsero tre questioni fondamentali, tutte e tre già ben note e ampiamente discusse fin dal tempo dell'istituzione del Tribunale militare di

32) Ivi, p.157

33) Ivi, p. 249

34) Ivi, p. 290

35) Ivi, p. 295-296

Norimberga: evitare di celebrare il processo dinanzi alla Corte dei vincitori; dare una valida definizione dei “crimini contro l’umanità”; capire bene la figura del criminale che commette questo nuovo tipo di crimini<sup>36</sup>.

ricordare, non decidere autonomamente sono proprio tra i fondamenti della diffusa capacità di fare banalmente, insospettabilmente, da gentili vicini di casa, il diffuso male quotidiano che ormai, anche oggi, di nuovo, si fatica a intravedere.

Questioni di cui ci si è dovuti occupare successivamente, senza molto successo, a causa del permanere delle guerre e delle relative atrocità che si sono estese anche nella vita quotidiana, soprattutto a carico delle donne e dei bambini. Tuttavia, dobbiamo riconoscere a Hannah Arendt la più profonda gratitudine per aver lasciato all’umanità il criterio di giudizio più avanzato che si conosca in merito alla capacità e volontà di fare il male. Con la scoperta della *banalità del male* si è resa inutile anche la possibile valutazione di innocenza nei confronti di chi non ha soggettivamente deciso di fare azioni criminose, ma è stato solo ubbidiente o si appella alla motivazione del non sapere come non volere:

Anche supponendo che soltanto la sfortuna ti abbia trasformato in un volontario strumento dello sterminio, resta sempre il fatto che tu hai eseguito e perciò attivamente appoggiato una politica di sterminio. La politica non è un asilo: in politica obbedire e appoggiare sono la stessa cosa. E come tu hai appoggiato e messo in pratica una politica il cui senso era di non coabitare su questo pianeta con il popolo ebraico e con varie altre diversità, noi riteniamo che nessuno, cioè nessun essere umano desideri coabitare con te. Per questo, e solo per questo, tu devi essere impiccato<sup>37</sup>.

Non ci sono alibi che tengano, Hannah Arendt ha visto che non pensare, non sapere, non

---

36) Ivi, p. 314

37) Ivi, p. 319 (tr. modificata)

# Crimini contro l'umanità, tempo e funzione sociale della giustizia

di **Marco De Paolis** - *Procuratore Generale Militare presso la Corte Militare di Appello - Roma*

*Quando nel 1961 Hannah Arendt raccontò il processo Eichmann, rese evidente a tutti come il male possa celarsi dietro volti ordinari, obbedienza cieca e routine burocratiche. Ancor più per queste ragioni, quel processo ed altri simili – seppur non esenti da critiche – hanno rappresentato un atto imprescindibile di giustizia, capace di restituire verità e dignità alle vittime. Marco De Paolis, Procuratore Generale Militare presso la Corte Militare di Appello di Roma, ci offre una riflessione sulla sua esperienza di procuratore che ha indagato in numerosi procedimenti contro criminali nazisti: un percorso complesso ma fondamentale per affermare la verità giudiziaria e quella storica e restituire giustizia a chi l'ha a lungo attesa.*

*Il messaggio è chiaro: fare giustizia, anche a distanza di tempo, è un dovere insieme etico e giuridico.*

L'esperienza giudiziaria che ho condotto per 16 anni da procuratore militare, tra il 2002 e il 2018 è stata molto particolare, e per alcuni versi straordinaria. Tra i motivi che mi inducono a qualificarla in questo modo vi è senza dubbio la circostanza che essa presenta dei legami, delle forti connessioni con la politica e con la storia.

Si tratta dei processi per crimini di guerra nazisti commessi durante la Seconda guerra mondiale: crimini commessi in Italia contro la popolazione civile e all'estero contro militari italiani prigionieri dei tedeschi.

Il motivo per il quale ne parliamo oggi, nel 2025, è dovuto al fatto che – per motivi del tutto straordinari – molti processi per questi crimini di guerra si sono svolti pochi anni fa, a grande distanza temporale dalla commissione dei fatti, financo a settanta anni da essi.

In Italia, infatti, si è verificata una grave anomalia: è quasi del tutto mancata la giustizia su questi crimini, ed è stato possibile celebrare soltanto un piccolo numero di processi, la maggior parte dei quali con grandissimo ritardo, tra il 1996 e il 2013.



Marco De Paolis

In questa vicenda ci sono due aspetti di grande interesse: il primo è quello attinente al fatto, e cioè i crimini commessi. Numerosissime atrocità e violenze sui civili e sui prigionieri di guerra italiani, rimaste per molto tempo poco conosciute e in molti casi addirittura del tutto ignote all'opinione pubblica. Il secondo aspetto è quello della difficoltà della "risposta" giudiziaria, in Italia, a questi crimini. E cioè, i gravi ritardi o addirittura la totale mancanza di una risposta giudiziaria.

Tutto questo è diventato un problema, una questione politica e storica di grande rilievo nel nostro Paese.

Le difficoltà incontrate dalla giustizia sono dovute a vari fattori: sia giudiziari che politici.

Certamente – più in generale – va riconosciuto che, quello della punizione dei crimini di guerra e dei crimini contro l'umanità, è un problema da sempre presente nella storia dell'uomo e che tuttora si affaccia drammaticamente anche nella nostra 'civile' attualità, nonostante i progressi del diritto e della civiltà. Gli esempi non mancano; a tal proposito, per convincersene, basta riflettere su alcuni fra i casi internazionali più noti dalla fine della Seconda guerra mondiale ad oggi (si veda il caso di Saddam Hussein o quello dei crimini della ex Jugoslavia). L'affermazione dei principi del diritto internazionale e del diritto umanitario, cioè di quei principi nei quali si riconosce la quasi totalità degli Stati, non è sempre cosa facile.

In Italia, furono probabilmente cause politiche ad impedire alla giustizia militare di occuparsi dei criminali di guerra nazisti che devastarono il nostro Paese tra il 1943 e il 1945, durante l'occupazione tedesca dell'Italia. Quindici anni dopo la fine della guerra, infatti, nel 1960, avvenne un fatto assai singolare: l'allora procuratore generale militare presso il Tribunale Supremo Militare (organo giudiziario oggi non più esistente) adottò un provvedimento non previsto dall'ordinamento giuridico (in altre parole, un atto illegittimo). Egli decise

di archiviare "provvisoriamente" centinaia di procedimenti sui crimini di guerra senza che ricorressero i presupposti di legge. Così facendo, impedì il compimento delle indagini penali che, invece, sarebbero state obbligatorie.

Si trattò di un occultamento illegale, come fu poi accertato, successivamente, da varie commissioni di inchiesta che si occuparono del caso.

Quindi, in Italia, nessuno si occupò di questi crimini di guerra per parecchio tempo. Poi, nel 1994 – dopo circa trentacinque anni – i fascicoli furono casualmente ritrovati e la giustizia militare riprese ad occuparsene, sebbene – ovviamente – il lungo tempo trascorso avesse di fatto compromesso la possibilità di procedere all'individuazione e alla punizione di moltissimi criminali di guerra.

Iniziò così, verso la metà degli anni Novanta, una particolare e tardiva stagione giudiziaria che è durata fino a pochi anni fa; l'ultimo processo è stato celebrato nel 2013, e ha riguardato la strage di centinaia di ufficiali italiani commessa dalla *Wehrmacht* sull'isola di Cefalonia, in Grecia, nel settembre 1943. Dal 1996 al 2013 si sono svolti, in Italia, 24 processi su questo tipo di crimini<sup>1</sup>.

Le atrocità di cui parliamo possono essere suddivise in due categorie: le stragi commesse in Italia, sulla popolazione civile, e quelle commesse (prevalentemente all'estero) in danno di militari italiani prigionieri di guerra. Le prime, cioè quelle sui civili, furono quasi seimila e provocarono circa venticinquemila vittime. Fra quelle più note ricordiamo la strage di Marzabotto Monte Sole (circa 800 vittime civili, fra cui 216 bambini) e quella di Sant'Anna di Stazzema (circa 400 vittime civili, fra cui 110 bambini). Gli altri massacri, quelli sui militari italiani prigionieri di guerra, commessi prevalentemente all'estero in Grecia, Albania, Germania, Polonia ed ex Jugoslavia, provocarono

1) Chi scrive è stato il pubblico ministero che ha istruito 17 di questi 24 processi.

circa 70.000 vittime. I processi hanno affrontato varie e importanti questioni di diritto.

Fra le principali, ve ne è una su cui occorre fare una particolare riflessione. Si tratta dell'obbligo dell'azione penale connessa al *principio di imprescrittibilità dei crimini di guerra e contro l'umanità*.

Questo profilo ci riporta al concetto del *tempo*. La imprescrittibilità del reato costituente "crimini di guerra".

Sulla base di questo principio è possibile giudicare e punire i responsabili di gravi crimini di guerra e contro l'umanità fino a che essi sono in vita. Anzi, in verità, tale adempimento è doveroso e costituisce un obbligo preciso e infettibile per i magistrati, che devono procedere sempre, fino a che l'imputato sia in vita. Il principio svolge, in secondo luogo, anche una funzione di prevenzione, perché costituisce un deterrente verso i criminali: i criminali, cioè, devono sapere che – a prescindere dal trascorrere del tempo – ci sarà sempre qualcuno che li cercherà e che li chiamerà a rispondere dei loro crimini davanti ad un giudice.

Quello del tempo è, in effetti, un profilo particolarmente importante.

Il trascorrere del tempo in assenza di una indagine penale e di un processo incide negativamente non solo sul corso della giustizia, ma anche sulla coscienza civile della comunità statale. E ciò è particolarmente grave allorché – com'è nel caso di crimini di guerra o contro l'umanità – i fatti siano di enorme gravità.

Certamente, i ritardi possono dipendere (com'è ben comprensibile) dalle oggettive e pratiche difficoltà connesse alla particolare complessità dei fatti da accertare. Si possono quindi ben intendere le difficoltà che insorgono allorché occorra svolgere indagini e processi su fatti complessi che avvengono in situazioni eccezionali come la guerra o i conflitti armati e che riguardano soggetti appartenenti a Stati diversi, o che sono commessi all'estero in luoghi lontani dai Paesi dei soggetti coinvolti. Tuttavia, ed è questo il nodo problematico ricorrente in questo genere di vicende, su di esse spesso si inseri-

scono ostacoli rappresentati dalle interferenze di carattere politico. Le esigenze di ragioni di stato che sovente gli Stati oppongono – più o meno palesemente – e che determinano un rallentamento e, spesso, un impedimento al corso della giustizia.

Ecco, allora, che i ritardi e le omissioni nel compimento delle indagini finiscono per incidere pesantemente sul risultato finale dei processi avviati anche sotto un profilo extragiudiziario. Il trascorrere del tempo, infatti, rende sempre meno attuale e attenta la considerazione sociale dei crimini commessi, benché essi siano spaventosamente atroci. E la conseguenza finale è che, nonostante la previsione del principio legale di imprescrittibilità del reato, si finisce poi, in pratica, per porre in discussione l'opportunità o addirittura la stessa necessità di procedere. Questo è ciò che, in buona sostanza, è avvenuto in Italia con la tardiva stagione giudiziaria sui crimini di guerra nazifascisti commessi durante l'occupazione del nostro Paese (1943-1945). L'illecito occultamento di centinaia di fascicoli giudiziari compiuto nel 1960 e che ha determinato la tardiva e assai parziale riapertura delle attività giudiziarie su tali fatti, ha compromesso quasi irrimediabilmente l'affermazione dei principi di diritto, lasciando decine di migliaia di cittadini senza risposta e senza giustizia. Il ritardo ha, in pratica, contribuito fortemente a depotenziare, a sminuire la carica di rilevanza che questi fatti, straordinariamente gravi, possedevano. Li ha trasformati in fatti non più attuali, non più meritevoli di attenzione da parte dell'opinione pubblica, ne ha fatto dei fantasmi del passato da confinare esclusivamente in un ambito storico. Ciò è particolarmente grave. Occorre infatti considerare alcuni aspetti spesso trascurati. Anzitutto, vi è la considerazione che le conseguenze negative di questi crimini sono perpetue. Il danno provocato alle vittime e ai loro familiari non va in prescrizione. Io, come pubblico ministero, ho interrogato circa un centinaio di nazisti e oltre un migliaio di persone offese, cioè, sopravvissuti alle stragi e familiari delle vittime.

Nella mia lunga esperienza di procuratore che ha indagato su centinaia di casi e che ha sostenuto l'accusa in tanti processi contro criminali di guerra, mi ha profondamente colpito la differenza fra le vite di quelle persone: i carnefici, da un lato, che non hanno subito conseguenze dai crimini che hanno commesso, hanno potuto vivere una vita tranquilla, circondati dagli affetti delle proprie famiglie. Da quegli affetti, cioè, che avevano negato a centinaia di persone. Nessuno ha mai chiesto loro conto dei crimini compiuti. Dall'altra parte, invece, persone che hanno avuto una vita penosa, terribile, devastata per sempre. Una vita distrutta e stravolta radicalmente.

Non ci deve, dunque, sfuggire la ragione per cui è essenziale che, anche a sessanta o settant'anni di distanza dai fatti, sia giusto e doveroso ricercare i criminali responsabili di simili atrocità per sottoporli ad un processo.

Non si tratta di una persecuzione, ma semplicemente di un doveroso atto di esercizio della giustizia. Non è, infatti, il tempo il 'padrone' della giustizia, ma il diritto. Non è il tempo a scandire il corso della giustizia, non è il tempo a stabilire se una persona è colpevole o innocente. È il diritto che ha questo potere. Non si diventa meno responsabili o addirittura irresponsabili di un crimine soltanto perché è trascorso parecchio tempo dalla commissione di esso. Non si ottiene la patente di impunità su crimini del genere soltanto perché, a causa del trascorrere del tempo, è diminuita la percezione di illegalità nell'opinione pubblica. E d'altronde, la vittima, l'orfano, non cessano di essere tali, non dismettono la propria qualità di persone offese, di vittime soltanto perché trascorre del tempo. Il danno, il lutto, sono perpetui, non vanno in prescrizione. Perciò, gli ordinamenti giuridici prevedono, sempre, per questo genere di reati la imprescrittibilità.

Questo concetto andrebbe tenuto sempre in massima considerazione. E non solo per i crimini di guerra ma anche per ogni altro genere di reati gravi.

Vi è poi un ulteriore aspetto, connesso a questo, sul quale riflettere.

È la necessità, imprescindibile, inderogabile, di fare tutto ciò che è possibile fare per assicurare sempre e comunque l'affermazione dei principi di diritto. Anche su questo profilo risulta determinante il ruolo assunto in questi processi dalle persone offese dal reato: i sopravvissuti ai massacri e i familiari delle vittime, presenti nei processi come parti civili, singolarmente o come associazioni.

Per motivi intuibili, durante il corso delle indagini e dei processi era normale che, fra i familiari, si nutrisse qualche serio dubbio in ordine alla possibilità concreta di pervenire alla esecuzione delle pene in caso di condanna, a

*“Non è, infatti, il tempo il ‘padrone’ della giustizia, ma il diritto. Non è il tempo a scandire il corso della giustizia, non è il tempo a stabilire se una persona è colpevole o innocente. È il diritto che ha questo potere.”*

causa dell'avanzata età degli imputati e delle peculiari condizioni di salute di alcuni di loro. Ebbene, pur tenendo ben presente questa difficoltà – e quindi, anche al di là della possibilità di poter eseguire concretamente le sentenze di condanna – è stato molto importante per le parti civili, per i familiari delle vittime, ottenere un formale accertamento giudiziario di ciò che accadde. E, insieme ad esso, anche una affermazione di responsabilità penale per i colpevoli. Questo aspetto è stato fondamentale per i sopravvissuti e per i familiari. Infatti, ottenere un riconoscimento formale da parte di un organo dello Stato, da parte di un'istituzione pubblica era per loro di vitale importanza poiché sanciva ufficialmente, formalmente, l'illegalità e la criminalità di quanto compiuto dai nazisti. In mancanza di ciò, vale a dire se non ci fosse stata una sentenza penale di con-

danna, sarebbe mancata la possibilità di qualificare tale illegalità di fronte alla gente, all'opinione pubblica, la quale avrebbe potuto essere manipolata o disorientata da una qualsiasi tesi negazionista. Senza una pubblica e formale sentenza di un organo giudiziario dello Stato, si sarebbe potuto (e si potrebbe) ricostruire diversamente i fatti; essi avrebbero potuto essere deformati, depotenziati o addirittura confutati fino alla loro negazione. O, più semplicemente, giustificati.

Ecco allora l'importanza fondamentale dei processi, della giustizia, anche se tardiva.

Al di là del dovere giuridico di esercitare l'azione penale, l'esercizio della giurisdizione ha contribuito a fondare le basi morali, oltre che giuridiche, su cui poggiano i processi penali per crimini di guerra nazifascisti che sono stati tardivamente celebrati in Italia.

È così, dunque, che si manifesta la risposta al quesito, che spesso viene posto, circa il senso di un processo che intervenga a così tanta distanza temporale dai fatti.

Benché sarebbe sufficiente ricordare semplicemente che, per legge, si tratta di crimini imprescrittibili, con il conseguente obbligo legale di procedere fino a che sia in vita anche uno solo dei responsabili, c'è innanzitutto una considerazione di carattere morale: rinunciare ad accertare la responsabilità penale nei confronti di persone che si sono macchiate di crimini così orrendi costituirebbe un'offesa intollerabile alla memoria delle vittime e alla dignità dei loro familiari. In secondo luogo, l'accertamento giudiziario mette al riparo dal pericolo del "negazionismo". Esso, cioè, evita che qualcuno possa negare la realtà dei crimini compiuti attraverso ricostruzioni storiche false. È importante che la realtà storica dei fatti sia sempre garantita dal sigillo della giustizia, anche se essa dovesse intervenire molti anni più tardi.

È in queste ragioni che risiede il fondamento etico dei processi penali ai criminali di guerra, a prescindere dalle loro origini o provenienze e a prescindere dall'epoca storica nella quale i fatti si collochino.



Processo Eichmann

# hannah

Hannah Arendt

Dopo la laurea, Hannah Arendt si stabilisce a Berlino per dedicarsi alla scrittura. Nel 1929 sposa Günther Stern (poi Anders), giovane filosofo e scrittore. Gli anni della Repubblica di Weimar sono quelli di una Berlino brulicante di vita culturale, instabile e caotica, dove Arendt frequenta l'ambiente intellettuale ebraico. Hannah è una giovane donna colta, appassionata, dalla personalità forte e spesso intransigente, affascinata dalla filosofia ma già inquieta davanti ai limiti della pura speculazione. Ma la Repubblica di Weimar è in agonia: l'antisemitismo cresce; la crisi economica si fa insostenibile; e, nel 1933, Adolf Hitler sale al potere. Arendt, che fino ad allora aveva vissuto la propria ebraicità sotto un profilo più che altro culturale, *improvvisamente scopre che essere ebrea è un fatto pubblico e politico*. In quegli anni scrive che, "se si viene attaccati come ebrei, ci si deve difendere come ebrei". Una frase emblematica del concetto di "paria consapevole", che avrebbe coltivato a lungo. In questa fase, Aren-

dt lavora alla biografia di Rahel Varnhagen, simbolo del fallimento dell'assimilazione degli ebrei nella società tedesca degli inizi Ottocento (Varnhagen era stata un'ebrea capace di trasformare la sua mansarda berlinese in un luogo di ritrovo per il mondo politico e letterario tedesco dell'epoca). Il libro, che costituiva un modo per riflettere sulle dinamiche dell'assimilazione di una donna ebrea nel mondo tedesco, viene interrotto nel 1933 (e completato nel 1938), quando Arendt è costretta ad emigrare. Arrestata dalla Gestapo per il suo impegno nella documentazione dell'antisemitismo, riesce a fuggire attraverso l'Europa con la madre, arrivando a Parigi. Qui, senza cittadinanza né diritti, sperimenta la condizione dell'apolide: priva di cittadinanza, non ha diritto a lavorare e non può ottenere documenti se non dimostra di avere un impiego, un paradosso burocratico che segna profondamente la sua riflessione futura sulla "vita nuda" e sulla perdita dei diritti. Lontano dalla Germania, Arendt si dedica ad

# La donna Arendt e "l'altro sguardo"

attività di collaborazione con organizzazioni impegnate nel trasferimento di bambini e ragazzi ebrei, in fuga dalle persecuzioni. Si separa dal suo primo marito e conosce Heinrich Blücher, ex comunista, spirito libero, poeta autodidatta. È lui l'uomo che le starà accanto per il resto della vita. Si sposano nel 1940. Nella capitale francese nasce anche un'amicizia destinata a lasciare un segno indelebile: quella con Walter Benjamin. Arendt ne diventa la confidente e ne custodisce il pensiero: conserva infatti le *Tesi sul concetto di storia* e i frammenti del *Passagenwerk*. Nel 1940, Walter Benjamin tenta di fuggire dalla Francia attraversando i Pirenei, ma viene fermato a Portbou, in Spagna. Di fronte all'impossibilità di proseguire, si toglie la vita con una dose di morfina. Arendt, profondamente colpita, scrive: "Il più profondo pensatore che avessi conosciuto ha scelto la morte, nel momento esatto in cui il mondo sembrava voler morire con lui." Da questa tragedia nasce in lei una consapevolezza lace-

rante: il dramma moderno si rivela nell'assenza di diritti fondamentali, nella perdita di uno "spazio nel mondo", nella condizione estrema dell'essere umano privato di ogni protezione. Capisce allora che Parigi non può più essere un rifugio, ma solo una tappa provvisoria nel suo esilio. Arrestata e internata nel campo di Gurs, ai piedi dei Pirenei, riesce a fuggire nel giugno del 1940. L'anno successivo, finalmente, trova salvezza e riparo negli Stati Uniti.

# L'altro sguardo

**di Nadia Fusini** - *Studiosa di Letteratura inglese e comparata, ha curato i due volumi dedicati a Virginia Woolf nei Meridiani Mondadori (1998), e piú recentemente il Meridiano su John Keats (2019). Alla scrittura delle donne ha dedicato Nomi (Donzelli 1996) e La figlia del sole. Vita ardente di Katherine Mansfield (Mondadori 2012). Per Einaudi sono usciti: Hannah e le altre (2013), Vivere nella tempesta (2016), María (2019, Premio Bergamo), Maestre d'amore. Giulietta, Ofelia, Desdemona e le altre (2021) e Creature in bilico (2023).*

Nel cuore del secolo scorso tre donne assai diverse e lontane tra loro si sono arrischiate in una riflessione profonda e rigorosa sulla violenza, sul potere, sulla guerra: una riflessione di valore epocale, che ancora e di nuovo oggi ci serve. Rispondono al nome di Rachel Bespaloff, Simone Weil, Hannah Arendt. Le separano di poco l'una dall'altra le date di nascita: Rachel Bespaloff nasce nel 1895, Hannah Arendt nel 1906, Simone Weil nel 1909.

Tutte e tre vivono gli anni tremendi del nazismo. E ne soffrono nel corpo e nell'anima.

Se ne torno a parlare oggi è perché queste donne scrittrici e filosofe, proprio perché donne, questa è la mia tesi, seppero sviluppare quello che Virginia Woolf nel suo diario chiama "l'altro sguardo"; seppero, cioè, negli anni tremendi della loro esistenza tormentati da quella che appariva a tutti gli effetti la "vittoria del male", rendere i loro occhi capaci di vedere la realtà per quello che era.

Si potrebbe obiettare: non soltanto esseri umani donna si interrogarono in quegli anni su quanto accadeva; anche esseri umani uomo lo hanno fatto. Sì, certo, ma nessuno come queste tre donne è sceso tanto in profondità. Come palombari Bespaloff, Weil, Arendt si sono calate nelle acque agitate della violenza smisurata che segnò il cuore delle loro esistenze. E lo poterono fare, ripeto, questa la mia tesi, perché donne e in quanto donne particolarmente sensibili alle questioni che quegli anni difficili imposero alla mente, al cuore, alla carne di tutte le creature viventi.

Uomini e donne, noi tutti abbiamo un corpo che spesso abitiamo inconsciamente, quasi fosse un involucro. Ma in particolare una donna, se sa compiere il gesto di auto-auscultarsi, troverà dentro di sé la traccia, per quanto dormiente, di una percezione del mistero del corpo; mistero tanto più profondo per lei, perché il corpo per una donna non è mai un oggetto, ma sempre 'vita'. Per dirla con Husserl, mai *Körper*, sempre *Leib*, e cioè *essere vivente*. Deve essere diverso per un maschio, se un maschio può violentare un corpo di donna; se lo fa, se può farlo, è perché il corpo, evidentemente, non lo sente, né lo pensa; lo ha, lo possiede, lo usa... Il suo, quello dell'altro.

Chi non percepisce l'altro come essere vivente, chi addirittura arriva a pensare che la violenza corrisponda a un fantasma di godimento, a una specifica *jouissance*, o *volupté* femminile; chi riesce a sottrarsi alla percezione dell'altro come di sé medesimo; chi non sperimenta in sé l'estraneo, è questo un uomo? verrebbe da chiedersi. Dove 'uomo', capite, vale come significante universale dell'umanità intera.



Viene da chiedersi, chi nell'altro si diverte a suscitare il grido di dolore, perché non si interroga sul proprio perverso piacere? Chi ama la guerra, chi gode nel procurare dolore, perché non si interroga su questo morboso godimento? Finché non si avrà il coraggio di andare a *vedere* lo spazio cieco in cui nasce *questa* violenza, senz'altro non avremo accesso alla comprensione dello sfondo spettrale e cieco della violenza *tout court*.

Ma può farlo chi la violenza la esercita? In chi provoca sventura non c'è forse una voluta ignoranza della sofferenza dell'altro? Una voluta cecità? Si può chiedere di 'vedere' a chi la violenza accieca?

La violenza è per una donna un'esperienza di cui è vittima, e chissà se per questo non si produca in lei per ciò stesso la capacità di una diversa conoscenza, che contrasta, fessura, scarta rispetto ai luoghi comuni, ai pregiudizi, alle convenzioni. Chi si presenta al mondo battezzata con quel nome comune di donna, che l'abbiglia di certi carismi e doni, sa che tra di essi c'è la vulnerabilità. Nella donna, il genere umano si coglie nella sua nudità di preda. È un sentimento di sé che una donna conosce bene. A volte, ci gioca, e 'fa' la preda. Ma per lo più, subisce. E ha paura.

Spesso e volentieri una donna non si avventura in strade buie, si muove con prudenza, non viaggia da sola; convive con un sentimento di sé alla Jane Austen, di un gentil sesso debole, quanto a equipaggiamento fisico. La sua forza la depone come fosse un seme, o un uovo, altrove: la cova o la coltiva nella sopportazione di dolori che l'uomo non conosce. È lei a partorire la vita e sempre lei al capezzale di chi muore.

L'esercizio della forza è un compito da cui la cultura, la civiltà hanno assolto la donna. Non le chiedevano, almeno nel passato, di combattere. Nella tradizione, se una donna andava in

guerra era per curare i feriti. Ora è vero, ci sono donne-soldato, ma l'ipocrisia vuole che quegli eserciti siano al servizio non della guerra, ma della pace. E per lo più è ancora vero che se si tratta di violare, penetrare, è piuttosto l'uomo maschio chiamato a farlo. Lui si è specializzato nella performance e nel gusto della violenza.

Donne filosofe come Simone Weil, Rachel Be-spaloff, Hannah Arendt hanno insegnato a noi tutte e tutti che esiste una complicità indissolubile tra il fantasma della forza e l'attitudine alla sottomissione, che lega e aggioga vittima e carnefice nella medesima anestesia del corpo e della mente. Hanno riconosciuto nella tabe viriloide dell'hitlerismo una recrudescenza del culto della forza che da che mondo è mondo sostiene la perversione patriarcale, e si nasconde sotto varie maschere nel fondo ideale delle culture e delle società d'Occidente. Nel caso di Hannah Arendt, in particolare, un fine intuito guida la filosofa tedesca a cogliere la connessione tra potere e immaginazione, e a meditare i vantaggi e gli svantaggi del potere. Con coraggio, con risolutezza Arendt 'vede' come per il potere si possa rischiare di perdere qualcosa di molto prezioso - e cioè, "the freedom to think of things in themselves", per dirlo nella lingua di Virginia Woolf, altra donna che in mille modi fomenta nelle donne a cui si rivolge (si legga *Una stanza tutta per sé*) la libertà di pensare alle cose in sé da sé. Da *outsider* qual era.

Hannah Arendt parla di *Selbstdenken*, di "pensare da sé": la sola azione, secondo lei, che renda possibile la libertà di pensiero - la libertà di pensiero essendo la condizione prima di un'esistenza veramente "umana". Per conquistare la libertà di pensare alle cose come sono, per giungere all'indipendenza, a potersi muovere nel mondo in piena libertà, l'angolo dell'esclusione dal potere in cui per secoli la donna è stata relegata - quella che Woolf chiama la posizione dell'*outsider*, e Weil la postura del *paria* - può offrire i suoi vantaggi. Se non la

si subisce passivamente, ma la si riconosce. La si pensa.

Perché a ben riflettere, l'escluso, il paria, l'*outsider* può fare molte cose che l'*insider* non può fare. Non dovendo per forza agire nel senso di arrampicarsi sulla scala dell'assimilazione, onde per virtù di speciali moine farsi accettare, magari come un'eccezione della propria specie, il soggetto pensante, libero e pensante, può in piena consapevolezza guardare in faccia la propria condizione e rivendicare la differenza e denunciare come la libertà e l'uguaglianza non si debbano conquistare con la frode, quasi fossero privilegi, e non diritti. E addirittura, per custodire la sua libertà, può *voler* rimanere un *outsider*.

Nella formulazione di questo pensiero si dovrà rilevare un paradosso. Messa così la questione, e io credo che così la si debba mettere, la libertà di pensare sarebbe il frutto positivo di una discriminazione - fatto in sé negativo. Vale a dire, la libertà che ne deriva trasformerebbe in vantaggio l'esclusione. E dunque sì, certo, proprio perché donna - e cioè, in partenza svantaggiata, o male equipaggiata, secondo la diagnosi di Sigmund Freud; proprio perché *outsider* - in quanto non pienamente riconosciuta nel suo diritto di essere al mondo; una donna che abbia preso coscienza della propria condizione, potrà far brillare l'esplosivo e saltare in aria i luoghi comuni, e per virtù ossimorica produrre la vertigine di una trans-valutazione dei valori. Perché si accenda almeno il sospetto sul fatto che le cose vadano bene così come sono e non vadano cambiate. E si arrivi almeno a dubitare se non valga la pena di andare a controllare se tutto ciò che sembra, dico sembra stabile e sicuro, non sia per caso un'illusione.

Hannah Arendt l'ha fatto. Esempio eclatante: ha saputo "vedere" chi era il nazista Adolf Eichmann, il figlio declassé di una solida famiglia middle-class, che prima fa l'agente commerciale, poi si iscrive al Partito nazionalsocialista, e

subito dopo alle SS, fino a diventare uno dei principali esecutori materiali dell'Olocausto, il 'padrone' della vita e della morte di centinaia di migliaia di creature. Hannah Arendt va a seguire il processo a Gerusalemme come corrispondente del *New Yorker*. Per giorni e giorni osserva quell'uomo magro con una incipiente calvizie, chiuso in una gabbia di vetro. Più che un uomo vivo a Hannah Arendt sembrò un fantasma. Non un "mostro", attenzione. Semmai, un pagliaccio. Un uomo grottesco.

***“Finché non si avrà il coraggio di andare a vedere lo spazio cieco in cui nasce questa violenza, senz'altro non avremo accesso alla comprensione dello sfondo spettrale e cieco della violenza tout court.”***

Un uomo privo di pensiero. Sì, gli mancava il segno vivo della capacità umana di pensiero. Non sapeva quello che aveva fatto. Non ne coglieva il senso, non ne concepiva la gravità.

Straordinaria, strepitosa prova di intelligenza femminile, Hannah Arendt sola tra mille altri che rimangono ciechi "vede" e comprende, e formula l'idea della "*banalità del male*". Che ci aiuterà per sempre a fissare il male all'assenza di pensiero. Il segno vivo della capacità umana di pensiero, insegna così Arendt, è la qualità che salva dalla barbarie. Non si può ragionare di niente con chi non ragiona. Con chi semplicemente "esegue" gli ordini. Con chi basa ogni ragionamento esclusivamente sul proprio interesse. Laddove manchi la capacità viva di pensiero non c'è vita umana. Ecco la tragedia. Scenario spettrale che incombe di nuovo sulla scena politica in questi nostri tempi di guerra. Mentre i monarchi del mondo fanno a gara per affidarsi all'intelligenza artificiale.



# Una corrispondenza che pensa il mondo: Hannah e Mary

**di Elena Loewenthal** - *Lavora sui testi della tradizione ebraica e traduce letteratura d'Israele. Scrive di saggistica e narrativa. Collabora a "La Stampa" e a "Tuttolibri". Insegna presso lo IUSS di Pavia. Tra le sue pubblicazioni: Attese (2004, finalista al premio Strega), Eva e le altre. Letture bibliche al femminile (2005), Conta le stelle, se puoi (2008, premio Campiello-Selezione Giuria dei Letterati, premio Roma), Lo specchio coperto. Diario di un lutto (2015), Nessuno ritorna a Baghdad (2019), La carezza. Una storia perfetta (La nave di Teseo, 2020). Dal 2015 al 2017 è stata addetto culturale presso l'Ambasciata d'Italia in Israele. Dal febbraio 2020 è direttrice della Fondazione Circolo dei Lettori di Torino.*

Hanno sei anni di differenza: un abisso di età quando si è bambine, un niente quando, come per loro due, ci si lega nel tempo adulto. Vengono da mondi diversi, eppure abitano più o meno nello stesso. Sono anime inquiete, ma ognuna a suo modo. Coltivano l'amicizia con una tenacia paziente piena di tante altre cose: ironia, spensieratezza, allegria, impegno, preoccupazione, condivisione.

Hannah Arendt e Mary McCarthy si conoscono nel 1944 in un bar di Manhattan dove comincia una storia di amore che non finirà più, neanche dopo la morte di Hannah, nel 1975, per l'ultimo dei suoi attacchi di cuore, "(il cuore di Mary) non può soffrire il gelido tremore della più isolata solitudine. Mi costringe a parlare come se io fossi Due" e qui è Nietzsche che scrive ma è come

se fosse Mary che dice “quanto a me l’amavo follemente”<sup>1</sup>.

Sono duecentoventicinque, le lettere che Hannah e Mary si scambiano lungo ventisei anni e attraverso gran parte del globo, distanze imprevedibili e mutevoli. Duecentoventicinque lettere di formato, dimensioni e tenore molto diversi fra loro, eppure l'impressione lucida che è una specie di certezza è che questo corpus sia solo una minima parte delle parole scambiate, un vago accenno all'intesa che doveva esserci fra loro e che resterà per sempre fra loro due, ignota al resto del mondo. Sarà pure questo il destino di tutti i veri affetti, delle amicizie profonde che durano una vita o meno; certo qui la distanza fra le parole rimaste e tutte le altre non può non destare un poco di rimpianto per ciò che non abbiamo mai avuto né mai più avremo perché chissà quanto si sono dette loro due, a parole o senza le parole. Senza di noi che le ascoltiamo.

Difficile immaginare due donne più diverse fra loro. Hannah e la sua natura sempre un po' contemplativa. Sempre calibrata, sempre attenta a mantenere la distanza giusta dal mondo e da se stesse – una distanza che è poi sempre una partecipe vicinanza. Propensa all'esperienza Mary, sempre pronta a tuffarsi nelle cose, nelle persone, nelle avventure sentimentali e/o intellettuali. Quando si scrivono c'è sempre l'impressione che una sia in movimento (Mary) e l'altra ferma (Hannah), e invece non è così perché anche Hannah si muove, viaggia, vede. Una (quasi) sempre spensierata, anche quando si tuffa nell'attualità politica più disarmante, l'altra sempre dotata di una serietà calviniana (non calvinista...), un po' come la leggerezza: una serietà sorridente, pacata e interessata.

Comunque, sempre diverse. Magari non di rado d'accordo su piccole e grandi questioni, in

sintonia nello scambiarsi pettegolezzi di qua e di là dell'Oceano Atlantico. Ma diverse e consapevoli di esserlo. Ed è una cosa che sembra persino un po' strana, oggi come oggi, che due donne così diverse possano essere state così amiche. Perché in quegli anni tante cose non funzionavano come oggi. Oggi siamo, teoricamente, una società più pluralista, più aperta.

*“Difficile immaginare due donne più diverse fra loro. Hannah e la sua natura sempre un po' contemplativa. Sempre calibrata, sempre attenta a mantenere la distanza giusta dal mondo e da se stesse – una distanza che è poi sempre una partecipe vicinanza. Propensa all'esperienza Mary, sempre pronta a tuffarsi nelle cose, nelle persone, nelle avventure sentimentali e/o intellettuali.”*

Eppure tendiamo, più o meno inconsciamente, ad abitare contrapposizioni, schieramenti, fronti. Tendiamo a sentirci rassicurati dalle affinità e, come dire, a disagio sulle differenze. Così, anche se non lo vogliamo, ci sembra che le vere amicizie si stabiliscano essenzialmente su quel che c'è in comune, su una prospettiva comune – come stare fianco a fianco e di lì guardare al mondo insieme.

Invece non è così. L'amicizia si può fondare sulle contrapposizioni: di idee, esperienze, modi di essere e volere. È così per Hannah e Mary, così come lo è nel caso di Elena Croce e Camilla Salvago Raggi: l'una memorialista e

1) Dall'Epilogo di Carol Brightman, curatrice dell'epistolario *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e May McCarthy 1949-1975*, traduzione di Amineh Pakravan Papi, Sellerio, Palermo 1999, pp. 686-687

saggista al centro della vita intellettuale italiana, figlia di Benedetto, l'altra lettrice (e poi scrittrice) che vive nella remota provincia dell'Appennino ligure-piemontese. La loro amicizia e il loro epistolario durano dal 1962 al 1967<sup>2</sup> e sono anch'essi lo specchio di esistenze vissute più che pienamente, in due mondi lontanissimi fra loro.

Non c'è bisogno di essere uguali o anche solo affini, per diventare amiche. Hannah e Mary imparano a conoscersi con il tempo e tuttavia resta sempre uno spazio piccolo per l'incomprensione ("scusa non mi ero spiegata", "scusa non avevo capito") e uno grande per le reciproche scoperte. Il 22 gennaio del 1972 Hannah scrive a Mary soprattutto per consolarla per la perdita del grande amico Nicola Chiaromonte – intellettuale italiano, anzi europeo, anzi del mondo libero ancora tutto da scoprire nel nostro paese, soprattutto grazie al recente Meridiano che gli è stato dedicato<sup>3</sup> – e le spiega in poche righe il senso (anzi, l'insensatezza) della morte nella tradizione ebraica – Chiaromonte era sposato con Miriam Rosenthal e "Miriam mi pare perfettamente in tono con il lutto ebraico... le donne non erano ammesse ai funerali perché facilmente si mettevano a gridare", e poco dopo nella lettera: "Il concetto di base è quello che trovi iscritto in tutte le pompe funebri ebraiche: il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il Signore. Ossia: non lamentarti se ti viene tolto qualcosa che ti era stato dato, ma che non necessariamente ti apparteneva. E ricordati, perché venga tolto qualcosa bisogna, prima, che venga dato. E peggio per te, se hai creduto che fosse tuo, se hai dimenticato che ti era stato dato".

Mary, dal canto dispiega davanti agli occhi di Hannah che leggono tutto il perenne movimento, geografico, mentale e sentimentale della propria vita, e la vivacità del mondo, degli

incontri che fa, delle cose che succedono alle conoscenze comuni e non solo. In quei decenni di scambio epistolare il mondo doveva essere tanto più grande di adesso: non c'era la rete, gli spostamenti erano più lunghi e complessi. Eppure no, non è affatto così: in queste lettere fra loro è tutto uno spostarsi, un conoscere gente ai quattro angoli del mondo, un dialogare fra distanze abissali. Il loro mondo era dunque più piccolo? Forse sì forse no. Certo che entrambe ne sono cittadine, ci si muovono come da un quartiere all'altro della propria città. Di più Mary, sempre in viaggio fra Europa, America e magari un po' di Asia, casa a Parigi e a Castine nel Maine. Ma anche Hannah si sposta come se allora fosse molto più semplice di quanto non lo sia oggi.

E, pur nell'intimità del loro scambio di parole e affetto, non sono mai sole: c'è la famiglia, soprattutto quella di Mary, ci sono le conoscenze comuni e c'è l'universo di scrittori, intellettuali e filosofi che le circonda. Ma non è mai uno spettersi fine a se stesso: è strabiliante il modo in cui, parlando di Tizio e di Caio, viene sempre fuori una considerazione così profonda e originale che rende tutto qualcosa di più di quel che sembra.

Ci sono, naturalmente, i grandi temi di quel presente e anche del nostro: "Esiste un piccolo Eichmann in ciascuno di noi?". Queste lettere accompagnano tutta la vicenda del processo, le corrispondenze di Hannah da Gerusalemme, le accese polemiche intorno al suo libro. Eichmann è uno spettro che fa spesso ombra, nelle parole dell'una e dell'altra. È un tema ricorrente, desta domande, confessioni (Hannah spera nella sua condanna a morte). Attraverso l'amicizia con Mary e le parole che si scrivono, c'è tutta quella intensità, tutta quella "determinazione interiore" e "disposizione per l'essenza delle cose" di cui dice Hans Jonas al suo funerale, ma c'è in Hannah

---

2) Appena pubblicato a cura di Stefano Verdino, con una nota di Benedetta Craveri (figlia di Elena Croce): *Scrivimi. Lettere 1967-1992*, Rubbettino, Napoli, pp. 243

3) Nicola Chiaromonte, *Lo spettatore critico. Politica, filosofia, letteratura*, a cura di Raffaele Manica, Milano 2021

Arendt anche una dolcezza tutta speciale, nuova. Non propriamente una fragilità, piuttosto una specie di malinconia rassegnata verso il mondo e la gente che lo abita: “Questa vita con se stesso, sulla quale essa si basa è la vita del pensatore *par excellence*: nell’attività del pensiero, io sono insieme a me stessa – e né con altra gente, né con il mondo in quanto tale, come capita all’artista”. Certo, è evidente il contrasto fra la vita piena di mondanità di Mary e quella più solitaria, più “introversa” di Hannah, ma tutto è sempre in secondo piano

dentro questo dialogo dove ciò che veramente conta è la loro confidenza, il loro scambio di idee. Solo alla fine, dopo la morte Heinrich, Hannah soffre quella solitudine più inguaribile: “Non mi accade mai nulla. Pensa alla smania di operazioni delle donne mature. Sembriamo incapaci di vivere in assenza di avvenimenti: la vita diventa un flusso indistinto e noi (siamo) a malapena in grado di riconoscere un giorno dall’altro. La vita stessa è piena di storie. Cosa le ha fatte svanire?”



# hannah

Hannah Arendt

Quando Hannah Arendt arriva negli Stati Uniti, nel 1941, è una sopravvissuta. Apolide, ebrea, intellettuale in esilio. Nel 1951 ottiene la cittadinanza americana, ma resta fedele alla sua condizione di rifugiata. Nel 1943 scrive un breve saggio: *Noi rifugiati*, un testo che è un pugno e una carezza, un grido sommesso e un atto di resistenza. Parla di e per chi ha perduto tutto: la casa, il lavoro, la lingua, e con ciò l'intimità del mondo. Non dice "io", ma "noi": *noi che siamo stati spogliati, noi che sopravviviamo nei non-luoghi dell'indifferenza, noi fantasmi moderni, senza più identità se non quella del bisogno.*

In questi anni nasce anche un'amicizia intellettuale e umana tra le più feconde del Novecento: quella con la scrittrice e critica letteraria Mary McCarthy. Le due donne, diverse per temperamento ma affini per lucidità e indipendenza di giudizio, si scambieranno lettere per decenni. McCarthy diventa una confidente, una sostenitrice e, dopo la morte di Arendt, la sua esecutrice letteraria. È grazie a lei che molti scritti inediti e frammenti del pensiero arendtiano vedranno la luce. La loro corrispondenza testimonia una rara alleanza tra intellettuali capaci di ascoltarsi, criticarsi e sostenersi nel rigore del pensiero.

Nel 1951, giunge alle stampe l'opera che, per prima, le permette di ricevere un riconoscimento

pubblico e internazionale: *Le origini del totalitarismo*. Da lì in poi, prende avvio la sua carriera universitaria che la vedrà insegnare a Princeton, Berkeley e soprattutto Chicago. Allo stesso tempo, l'attività universitaria non può essere discostata dall'impegno di Arendt come intellettuale pubblico, a cavallo tra il Vecchio e il Nuovo Mondo. Il suo lavoro di intellettuale può essere letto come il tentativo di pensare la politica dopo Auschwitz, ovvero sia dopo l'inferno in terra realizzato dai nazisti. Che categorie e concetti offrono la filosofia e la teoria politica per interpretare l'accaduto? Questo evento, infatti, oltre a porre l'umanità di fronte a qualcosa che ne oltrepassa le capacità di comprensione, richiede agli intellettuali uno sforzo per scovare in quali modi la politica sia ancora – o di nuovo – possibile.

*Le origini del totalitarismo* – come le sue opere successive del resto – non manca di provocare critiche, equivoci ed incomprensioni. A far sollevare alcuni sopraccigli è soprattutto una sorta di continuità sociologica tratteggiata da Arendt tra nazismo e stalinismo, in riferimento a tecniche e pratiche del terrore, a segretezza degli apparati e invasione della sfera privata. Arendt utilizza il concetto di totalitarismo per descrivere un'organizzazione del potere fondata sul terrore e alimentata dal pensiero ideologico, che tende

# Abitare il mondo

all'affermazione del partito unico e alla dipendenza esclusiva da un capo supremo e dalla sua volontà, che diventa legge.

“Scrittrice conservatrice” o, per lo meno, “ambigua”: questa è una delle etichette attribuitele dagli ambienti di sinistra. Il saggio *Sulla rivoluzione* (1963) non fa altro che rafforzare questo pensiero: ad essere criticata lì è l'esaltazione dei founding fathers della rivoluzione americana e del modello costituzionale e politico statunitense, in qualche modo contrapposto alle rivoluzioni europee (soprattutto quella francese), ritenute “colpevoli” di aver perso sin dal principio il loro carattere politico e ideale per mettersi al servizio dello Stato.

Tra questi scritti, però, si inserisce un saggio cruciale per comprendere lo sfaccettato pensiero di Hannah Arendt e imprescindibile se si vuole capire l'importanza dell'eredità filosofica che ci ha lasciato. Nel 1958, giunge alle stampe *The Human Condition* (tradotto in italiano con il titolo di *Vita activa*), che può essere considerato senza timori uno dei classici della filosofia e del pensiero politico del XX secolo – malgrado siano trascorsi decenni prima che la cultura europea si aprisse a quest'opera e alla sua portata. Qui, Arendt offre una concezione dell'agire politico nella sua forma pura, e cioè

come attività suprema dell'essere umano, considerato aristotelicamente come animale sociale e politico, al centro della polis. La polis – la cui necessità da chi poteva essere meglio percepita se non da un'ebrea apolide?! – è da lei intesa come lo spazio pubblico in cui gli uomini entrano in relazione gli uni con gli altri e conservano la memoria dei loro atti mediante il discorso. In quest'opera, Arendt è interessata ad una definizione della condizione e dell'identità umana e la trova nella rivalutazione dell'agire, appunto. L'azione indica il piano propriamente politico dell'esperienza umana, quello sul quale gli esseri umani entrano in relazione mediante discorsi e gesta nobili. Solo l'azione – pubblica, imprevedibile, pluralista – realizza la libertà. La politica, per lei, non è amministrazione, ma partecipazione collettiva. Questa rivalutazione però – è bene sottolineare – avviene nell'eccezionalità di una democrazia, quella ateniese, che aveva fatto dell'espressione politica la sua attività per eccellenza. La possibilità dell'agire insieme, in questa visione, non discende da un sistema di norme imposto dall'alto, ma è affare di pertinenza della politica, e quindi delle regole che gli uomini riuniti sono capaci di darsi autonomamente.

# Espropriazione della Terra e Violenza politica: la schizofrenica perversione della politica colombiana. La banalità del male dentro le regole democratiche

*Dialogo con Padre Javier Giraldo*

**Introduzione di Giovanna Martelli** - *Segretaria Generale della Fondazione Rut*

“Devo confessare che non ho letto integralmente l’opera di Hannah Arendt” così inizia il dialogo con Padre Javier Giraldo, azzardo a scrivere che anche le contadine e i contadini della Comunità di Pace di San José di Apartadó non hanno letto integralmente l’opera della Arendt.

Eppure le loro scelte di vita sono intrise del pensiero della filosofa e teorica politica ebrea statunitense. Storia, azione politica, potere, violenza, dominio, lavoro, spazio pubblico, sfera privata, accomunano la testimonianza di Padre Javier Giraldo, la vita della Comunidad de Paz de San José de Apartadó e il pensiero di Hannah Arendt.

La denuncia permanente delle cause della violenza e la schizofrenia dello Stato Colombiano, “apparentemente rispettoso della legge ma in realtà complice della repressione”, nella guerra mondiale a pezzi del secolo XXI, è la rappresentazione di quel totalitarismo mai sconfitto, che in America Latina ha agito con il volto delle dittature, dello sfruttamento della terra per mano delle multinazionali, degli eserciti irregolari, della politica complice della criminalità.

Ma è nel “pensare” che la Comunità di Pace trova la connessione più profonda con Arendt. Pensarsi come Comunità con principi e regole decise collettivamente, dentro un cammino di resistenza non violenta e di rifiuto radicale della guerra, fatto di dialogo e di gestione del potere in comune. Una Polis a salvaguardia di una condizione umana che è agire e parlare riconoscendo

Maria Brigida Gonzáles de Cartagena:  
Cuadro Aldea de Paz Luis Eduardo Guerra



la pluralità del pensiero, lavorare per migliorare noi stessi e gli altri, partecipare alla vita pubblica della comunità per essere liberi, dentro una relazione paritetica con la Terra e la Natura.

Così le piccole storie di vita delle contadine e dei contadini della Comunità de Paz si incrociano con la grande pensatrice del novecento, che nella sua vita ha vissuto la discriminazione, lo stigma, la violenza, l'esilio e il non riconoscimento della sua stessa comunità proprio per il suo non adattarsi all'omologazione del pensiero. Anche in questo "non riconoscimento" ritornano la vita e la storia di Padre Javier Giraldo e la Comunidad de Paz.

***“In Colombia abbiamo una società e uno stato che fanno di tutto per darsi una parvenza di legalità ma che al contempo agiscono secondo un altro modello, alternativo al primo, fatto di passività, connivenza, tolleranza. Queste persone dicono di rispettare lo stato di diritto, di muoversi all'interno delle sue leggi, ma in realtà tollerano che altri subiscano i crimini più atroci che si possano immaginare. Nessuna protesta, nessun processo di resistenza. Per questo mi riferisco allo stato colombiano come a uno stato schizofrenico, con una doppia personalità ”***

Così come un'altra storia si somma a quella di Javier Giraldo e della Comunità. Non è un caso che a fianco delle lotte delle contadine e dei contadini di San José ci sia una presenza italiana fatta dalle volontarie e dai volontari del

Corpo di Pace della Comunità Papa Giovanni XXIII fondata da Don Oreste Benzi. Il prete che stava sulla strada con le ragazze ridotte in schiavitù dal mercato del sesso a pagamento, che ha portato a cospetto di Papa Giovanni Paolo II una di loro malata terminale di AIDS, vicino per tutta la vita agli ultimi, agli scartati. Anche in queste scelte di Don Oreste quanta Hannah Arendt troviamo, specie nell'agire politico e profetico.

Per noi che abbiamo il privilegio di conoscere, vivere piccoli pezzi del loro cammino e raccontare un po' di tutti loro e che ci chiamiamo Fondazione Rut, rimane una responsabilità: mantenere integro il filo del dialogo tra le nostre differenze, ancorate in una radice comune e rivoluzionaria: il rifiuto totale dell'idolatria che nella società di oggi è il modello economico predatorio, il consumo sfrenato, la distruzione dell'ambiente. L'assenza del Pensare.

---

*Grazie a Monica Puto e a Silvia De Munari di Operazione Colomba per averci supportato nell'intervista a Padre Javier Giraldo.*

**Cosa significa per lei ricordare Hannah Arendt? E perché il suo pensiero è ancora attuale oggi?**

Devo confessare che non ho letto integralmente l'opera di Hannah Arendt. Ho letto alcuni suoi testi e sicuramente la riconosco come una delle figure emblematiche della resistenza antinazista in Europa, una resistenza che si è incarnata in una filosofia dell'essere umano che ha permeato l'intera vita politica e sociale di Arendt. Il suo pensiero, così come il pensiero di altre grandi figure storiche della resistenza, ha rappresentato per noi una fonte inesauribile di ispirazione in tutti i processi sociali che abbiamo portato avanti qui in Colombia. Portando alla luce le radici dell'attentato contro la libertà umana che si nasconde dietro tutti i progetti fascisti e imperialisti, Hannah Arendt è diventata un simbolo della lotta antifascista. Il suo pensiero, la sua filosofia, le sue analisi sono ancora vive a cinquant'anni dalla morte, e lei continua

a rappresentare un punto di riferimento nella battaglia contro tutte le derive totalitarie.

### **Come si manifesta oggi in Colombia la "banalità del male"?**

*La banalità del male* di cui ha parlato Hannah Arendt è qualcosa che sentono, vivono e soffrono quotidianamente tutte le società che subiscono forme di repressione e violenza. Qualche tempo fa partecipai a un incontro dell'Asamblea Nacional de Psiquiatría de Colombia. Fu un'occasione per riflettere sul modello economico e politico che abbiamo qui in Colombia, e sui processi sociali che storicamente si oppongono a quel modello. Mi chiedevo allora: come possono un'intera classe politica, le istituzioni e la società civile colombiane essere plasmate da quel modello? Abbiamo forse due modelli di stato in Colombia? Due modelli che convivono e che si completano a vicenda? La risposta è no. Lo stato è uno solo ma è uno stato che io definisco schizofrenico, perché ha una doppia identità, la stessa che si proietta anche nella personalità di coloro che di questa società fanno parte. In Colombia abbiamo una società e uno stato che fanno di tutto per darsi una parvenza di legalità ma che al contempo agiscono secondo un altro modello, alternativo al primo, fatto di passività, connivenza, tolleranza. Queste persone dicono di rispettare lo stato di diritto, di muoversi all'interno delle sue leggi, ma in realtà tollerano che altri subiscano i crimini più atroci che si possano immaginare. Nessuna protesta, nessun processo di resistenza. Per questo mi riferisco allo stato colombiano come a uno stato schizofrenico, con una doppia personalità. Apparentemente rispettoso delle leggi ma in realtà complice della repressione. È questa "la banalità del male" qui in Colombia. Queste persone sfiorano il male senza toccarlo, senza nominarlo, lo tollerano, e questo finisce per non avere un peso morale. In ciò consiste la perversione della politica in Colombia, nel tollerare quotidianamente il male senza commetterlo direttamente, semplicemente accettandolo.

### **Come vivete nella Comunità di Pace di San José de Apartadó quella che Arendt definisce "l'espropriazione del mondo"?**

Nella riflessione di Arendt l'espropriazione della terra si proietta nell'espropriazione del mondo, nella distruzione degli spazi condivisi e della memoria. È quanto abbiamo vissuto e continuiamo a vivere qui nella Comunità di Pace di San José de Apartadó, ma lo stesso accade in molte altre comunità di pace o comunità indigene della Colombia. Per lo stato la terra è una mercanzia mentre per le comunità native, qui in America Latina e nel mondo intero, è la Madre Terra, non una mercanzia. Ci sono testi bellissimi che descrivono il legame delle comunità indigene con la Madre Terra, la relazione di reciprocità con essa. Per questa ragione l'espropriazione della terra è qualcosa impossibile da spiegare con le parole.

### **Qual è il valore del Tribunale Permanente dei Popoli (TPP) in questo contesto di lotta?**

Nell'ultima sessione del Tribunale Permanente dei Popoli dedicata alla Colombia abbiamo denunciato i crimini contro l'umanità in America Latina. Hannah Arendt aveva riconosciuto il cuore stesso della politica nella capacità dei popoli di ribellarsi, senza delegare ad altri. Il Tribunale dei Popoli rappresenta proprio questo, ovvero la capacità della base sociale, dei popoli stessi, di mobilitarsi. Questo è il valore giuridico del TPP. Il consenso gli deriva non dalle leggi ma dai popoli vittimizzati.

### **Secondo lei, ha ancora senso oggi parlare di lotta ai totalitarismi?**

A distanza di decenni la lotta contro gli stati totalitari è la stessa. Percorriamo lo stesso cammino, alcuni ci hanno preceduto e speriamo che molti di più ci seguiranno.



## *Padre Javier Giraldo*

Padre Javier Giraldo è fondatore della Banca Dati sui Diritti Umani del CINEP e Coordinatore del Tribunale Permanente dei Popoli sui crimini di lesa umanità in America Latina.

Da oltre 25 anni, Padre Javier Giraldo accompagna le comunità colombiane resistenti nei confronti degli attori armati che da oltre 60 anni perpetrano la violenza nei confronti della popolazione civile. La sua incessante opera ha permesso di conoscere le testimonianze e le storie che narrano come, principalmente nelle zone rurali, il conflitto si è impadronito della vita dei suoi abitanti. La sua voce di denuncia ferma, le sue azioni categoriche in difesa dei diritti umani, la lotta all'impunità e la critica al modello economico capitalista e mercantilista, rappresentano un riferimento autorevole per tutte le difensore e i difensori dei diritti umani in Colombia e nel Mondo. Dalla sua costituzione, 23 marzo 1997, accompagna la Comunità di Pace di San José de Apartadó e la supporta davanti alle autorità governative colombiane e agli organismi internazionali che operano nel campo dei diritti umani.



## *Comunidad de Paz de San José de Apartadó*

Il 23 marzo 1997, un gruppo di contadine e contadini del corregimiento di San José, nell'Urabá Antioqueño dà vita alla Comunità di Pace di San José de Apartadó. Il progetto di vita comunitaria è un impegno collettivo di non partecipazione alla guerra, a non collaborare con nessun attore armato di alcuna tendenza, a non partecipare alle colture di uso illecito e a vivere secondo un progetto di vita comune basato su quindici principi di convivenza, tra questi: il rispetto del pluralismo del pensiero e dell'espressione, la solidarietà, il dialogo trasparente, la libertà, la resistenza e la giustizia sociale.

Fin dalla sua costituzione, la Comunità di Pace ha subito violenze di ogni tipo per indebolire e annullare questo modello di resistenza civile non violenta e di difesa della Terra. L'indifferenza dello Stato Colombiano e la mancanza di protezione hanno esposto le contadine e i contadini delle Comunità di Pace a esecuzioni, sparizioni, violenze sessuali, sfollamenti forzati, torture, incendi delle culture e delle case, dominio territoriale da parte del paramilitarismo. Oltre 300 persone appartenenti alla Comunità sono state assassinate dal 1997 ad oggi. Il 19 marzo del 2024 Nayeli Sepulveda di 30 anni ed Edison David di 15 anni sono stati assassinati a colpi d'arma da fuoco presso il villaggio La Esperanza. Gli assassini sono impuniti.

Nonostante tutto questo, la Comunità di Pace continua il suo cammino di resistenza non violenta mantenendo il suo progetto di vita comunitaria. Il 5 giugno 2025 il Presidente della Repubblica di Colombia Gustavo Petro, riconoscerà la responsabilità internazionale e porgerà le scuse pubbliche alla Comunità di Pace di San José de Apartadó per i massacri e le esecuzioni extragiudiziali subite nel corso degli anni di vita della Comunità.

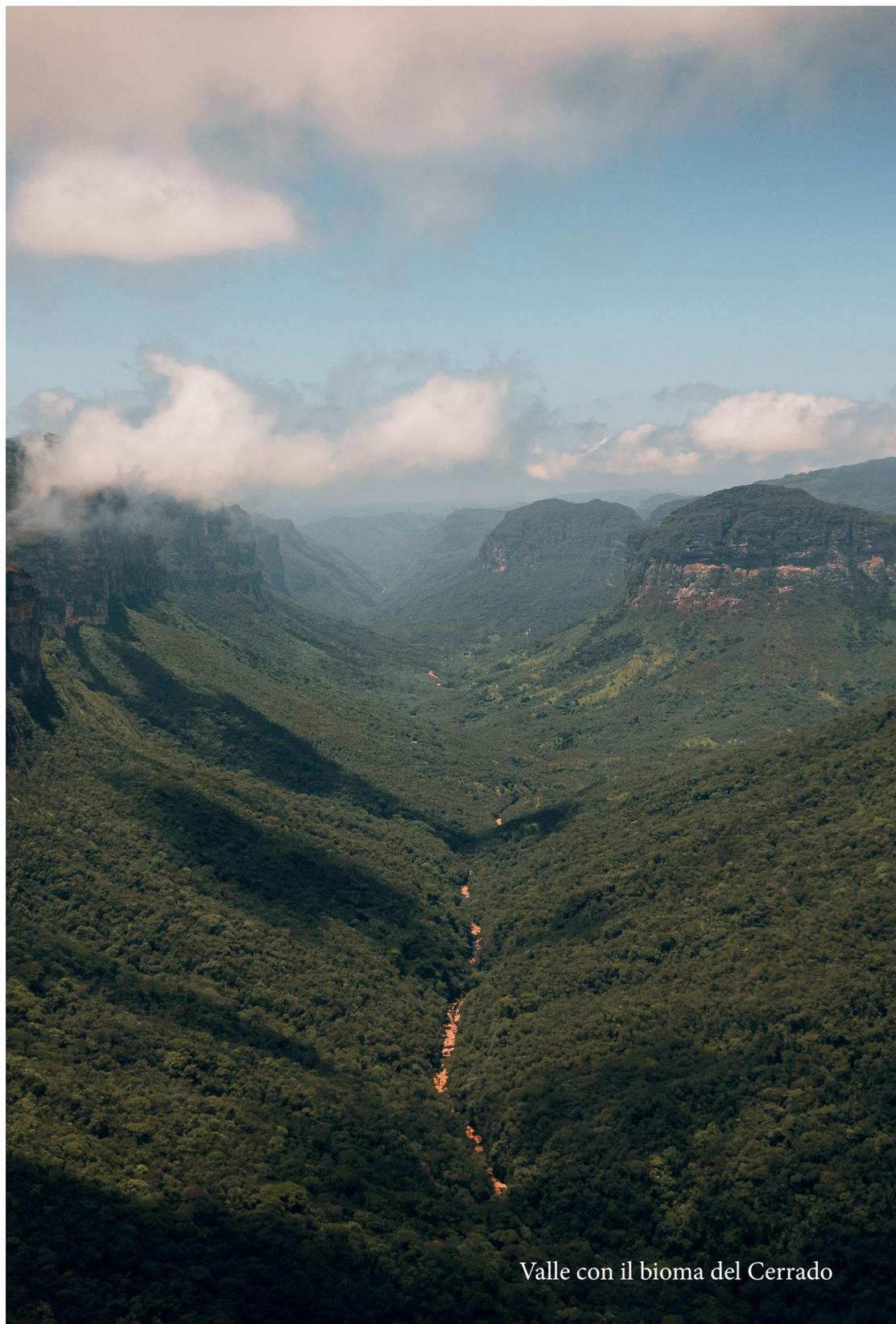
# L'agire dei popoli per le acque ferite del Cerrado brasiliano

di **Simona Fraudatario** - Ricercatrice e coordinatrice del Tribunale Permanente dei Popoli

Per i popoli che lo abitano, il Cerrado è la culla delle acque. In questa savana tropicale, che si estende per un terzo del territorio brasiliano, nascono alcuni dei principali fiumi che confluiscono in otto delle dodici regioni idrografiche del Brasile, oltre che nei bacini dei fiumi Paraná, Paraguay e Prata del Sud America. Il Cerrado è il risultato di un complesso sistema costituito da altipiani e valli ed è un vero e proprio regolatore idrico del continente. Le radici profonde della vegetazione dell'area, costituita per lo più da alberi da frutto e palme, favoriscono l'infiltrazione dell'acqua piovana nel sottosuolo, dando origine a un serbatoio che ospita le due principali falde acquifere del Brasile: il Guaraní e l'Urucuia-Bambuí. Questa vasta regione dall'immenso valore ecologico – il Cerrado è considerato la savana con la maggiore biodiversità al mondo – è in connessione con quasi tutte le altre formazioni paesaggistiche del Brasile e non solo. Nella foresta amazzonica sono presenti isole di savana risalenti all'epoca che precede l'ultima glaciazione (sono le cosiddette zone di transizione); il Cerrado, inoltre, arriva a interessare parte del territorio della Bolivia e del Paraguay, a conferma del fatto che gli ecosistemi non seguono i confini dati agli Stati nazionali, ma logiche completamente diverse.

Non solo fiumi. Il Cerrado è abitato da numerosi popoli la cui identità è legata ai progetti di vita associati ai rispettivi territori. Si tratta per lo più di popoli indigeni, il cui rapporto con il territorio è segnato dalla loro presenza millenaria e dall'incontro violento con l'espansione coloniale, dalle comunità quilombola, storicamente legate alla resistenza alla schiavitù, e dalle comunità tradizionali, la cui identità è spesso associata a pratiche produttive di uso familiare e collettivo. Tra queste rientrano le comunità di pastori, quelle che raccolgono fiori sempreverdi, che pescano rispettando il ritmo delle piene dei fiumi, che raccolgono il cocco e che sono note con il nome, al femminile, di *quebradeiras de coco-babaçu*. Parlare di Cerrado significa quindi parlare di biodiversità e diversità culturale. Come ricorda Diana Aguiar, studiosa di ecologia politica, quando ci riferiamo ai popoli del Cerrado, è necessario tenere in considerazione popolazioni tanto diverse quanto i suoi paesaggi. Tra i popoli indigeni troviamo, per esempio, i Jê (come gli Xerente, gli Xakriabá, gli Apinajé e gli Xavante), i Tupi-Guarani (come i Guarani e i Kaiowá) e gli Arawak (come i Terena e i Kinikinau). Tra le comunità quilombola, troviamo invece i Kalunga (che vivono negli stati di Goiás e Tocantins), i Jalapoeiros (di Jalapão) e centinaia di altri gruppi in tutto l'entroterra del Cerrado. L'insieme di queste comunità ha plasmato i paesaggi del Cerrado e ne è stato plasmato a sua volta.<sup>1</sup>

1) Diana Aguiar, "O Cerrado e seus povos: uma história de convivência de longa duração", in *Acusação final. Parte I*, Tribunale Permanente dei Popoli, Sessione in difesa del Cerrado e dei suoi popoli, p. 14, testo disponibile al sito: [https://tribunaldocerrado.org.br/wp-content/uploads/2022/07/Parte-1-Contexto-Acusacao-Final\\_VF.pdf](https://tribunaldocerrado.org.br/wp-content/uploads/2022/07/Parte-1-Contexto-Acusacao-Final_VF.pdf)



Valle con il bioma del Cerrado

La lunga presenza umana in una regione ecologica così antica ha determinato una costante interazione tra il Cerrado e i suoi popoli. Secondo il geografo Carlos Walter Porto-Gonçalves, scomparso di recente, "nessun gruppo sociale, popolo o comunità abita un territorio senza produrre conoscenza. Non si può mangiare senza sapere come piantare, pescare, raccogliere o allevare gli animali. L'agricoltura è, in senso letterale e materiale, la cultura della campagna. Nessun popolo o comunità ha mancato di inventare i propri sistemi di cura, le proprie medicine; lo stesso vale per le abitazioni, i propri modi di costruire le case, le proprie architetture"<sup>2</sup>. Così, i popoli indigeni, le comunità quilombola e quelle tradizionali, con le loro conoscenze così profondamente radicate nei paesaggi del Cerrado, sono i custodi di un sapere tradizionale che ha permesso la conservazione e la moltiplicazione delle acque e della biodiversità del Cerrado.

***“...per i popoli del Cerrado, il diritto alla terra e al territorio è la prerogativa per poter godere appieno di tutti gli altri diritti, nonché per l'esistenza della vita sul nostro pianeta.”***

La ricchezza ecologica e culturale descritta brevemente in questo articolo è in netto contrasto con l'idea dominante secondo cui il Cerrado sarebbe un territorio vuoto, per lo più abitato da collettività arretrate e incapaci di adattarsi agli imperativi dello sviluppo. A causa di questa narrazione, consolidatasi dalla dittatura fino a oggi, i territori del Cerrado possono e devono essere sfruttati senza limiti. L'idea del Cerrado come zona di sacrificio è riflessa nella Costituzione del 1988, che ha escluso la savana dalle aree riconosciute come patrimonio nazionale, ovvero la foresta amazzonica, la foresta Mata Atlântica, la catena

montuosa Serra do Mar, la pianura alluvionale Pantanal Matogrossense e la Zona Costiera. A partire dagli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, le terre del Cerrado sono state convertite alla produzione di prodotti agricoli da destinare all'esportazione. Nel giro di pochi decenni, la coltivazione di soia, eucalipto, canna da zucchero e cotone, nonché l'espansione di impianti di estrazione mineraria e la costruzione di strade e porti per il trasferimento di prodotti e risorse, hanno trasformato il paesaggio in modo impressionante. L'imposizione del modello di produzione della monocultura, in netto contrasto con la biodiversità e i modi di vita del Cerrado, ha causato e continua a causare profondi conflitti che hanno segnato la regione, ancora oggi esclusa dall'attenzione della comunità internazionale.

Di fronte al rischio di distruzione degli ecosistemi del Cerrado e dell'estinzione delle popolazioni che lo abitano, le uniche azioni significative sono state intraprese dai popoli e dalle realtà sociali che li sostengono. Un esempio recente è rappresentato dall'iniziativa della Campagna nazionale in difesa del Cerrado, una coalizione di 56 movimenti, reti sociali e ricercatori indipendenti, che nel 2019 ha chiesto al Tribunale Permanente dei Popoli di avviare un processo di indagine partecipata per documentare lo stato di salute del Cerrado e formulare raccomandazioni a sostegno della vita dei popoli e della regione in questione. Nel giro di tre anni, il Tribunale ha trasformato la richiesta di giustizia – che, secondo le parole delle comunità, è una *justiça que brota da terra* – in un processo sociale volto a sistematizzare le conoscenze sulla devastazione del Cerrado allo scopo di risanarne le acque ferite.

Le conoscenze acquisite sono confluite in tre udienze pubbliche dedicate alla contaminazione di fiumi e falde acquifere (novembre 2021), ai rischi per la sicurezza alimentare, con un grave impatto sulla salute collettiva e in par-

---

2) Carlos Walter Porto-Gonçalves, *Dos Cerrados e de suas riquezas*, Fase, 2019, p. 10. Traduzione dell'autrice.

ticolare su quella delle donne (marzo 2022), e all'alto livello di deforestazione e di occupazione delle terre che ostacolano il processo di titolazione delle terre indigene e quilombolas (luglio 2022). La giustizia che sorge dalla terra non ha mirato soltanto a garantire l'accesso alla terra, né tantomeno, in questo caso, a concedere titoli di proprietà privata individuali che, come è noto, sono suscettibili alle pressioni di imprese, investitori, speculatori fondiari e accaparratori di terre. Questa forma di giustizia aspira ancora oggi a garantire la proprietà collettiva del territorio nella sua interezza, senza il quale non possono coesistere forme di giustizia idrica, sovranità e sicurezza alimentare, biodiversità, autodeterminazione e diversità dei popoli. Pertanto, per i popoli del Cerrado, il diritto alla terra e al territorio è la prerogativa per poter godere appieno di tutti gli altri diritti, nonché per l'esistenza della vita sul nostro pianeta.

La sessione del Tribunale si è tenuta in un contesto di crisi ambientale e climatica, caratterizzata dall'erosione della biodiversità su scala globale che ha contribuito all'aumento di eventi meteorologici estremi. La devastazione del Cerrado è, quindi, una grave questione ambientale che riguarda l'intero pianeta. Nella logica di ascolto del Tribunale, i popoli del Cerrado non sono una minoranza marginale, ma collettività che anticipano tendenze globali. Per questo motivo, la resistenza alla distruzione del Cerrado non è un "affare" delle popolazioni indigene, quilombolas e delle comunità tradizionali, ma trascende la dimensione locale. Sanare le acque ferite è l'appello incessante a proteggere tutti gli ecosistemi, a partire proprio dal Cerrado, che ancora attende la formulazione, su scala nazionale, di adeguate misure di protezione e l'azione della comunità internazionale affinché sia inserito tra gli ecosistemi da tutelare con urgenza e riconosciuto come bene comune.

## Tribunale Permanente dei Popoli

Il Tribunale Permanente dei Popoli (TPP) è un tribunale d'opinione internazionale, istituito come espressione indipendente e programmatica della Fondazione Lelio e Lisli Basso (Roma, Italia). Nato nel 1979 come diretta prosecuzione dell'esperienza del secondo Tribunale Russell sulle dittature in America Latina (1974-76), il TPP si propone di dare visibilità e voce ai popoli che subiscono gravi e sistematiche violazioni da parte di attori pubblici e privati, a livello nazionale e internazionale, che non hanno la possibilità di rivolgersi e accedere agli organi competenti della comunità internazionale organizzata.

Il lavoro del TPP si basa sui principi espressi nella Dichiarazione universale dei diritti dei popoli, proclamata ad Algeri nel 1976, e sui principali strumenti internazionali di tutela dei diritti umani. La Dichiarazione rappresenta una pietra miliare nel riconoscimento dei diritti collettivi come complementari a quelli individuali.

Il TPP costituisce un'esperienza unica per la sua natura permanente e per la sua missione aperta a una varietà di richieste provenienti da comunità, popoli, minoranze e attori della società civile. A differenza di altri tribunali di opinione, il TPP si è confrontato con scenari di violazione dei diritti umani geograficamente diversificati. A oggi, il Tribunale ha realizzato più di 50 sessioni in tutto il mondo, garantendo la partecipazione di popoli e movimenti sociali e dando vita a un'agenda di lavoro per i diritti umani e dei popoli a livello globale. In particolare, il Tribunale promuove attività di denuncia, documentazione e ricerca per la formulazione di proposte sulla loro effettiva implementazione. Favorisce, inoltre, l'evoluzione dei diritti umani in ambito internazionale mettendo a confronto le categorie di diritto e gli strumenti di garanzia esistenti con l'esperienza diretta di vita dei popoli.

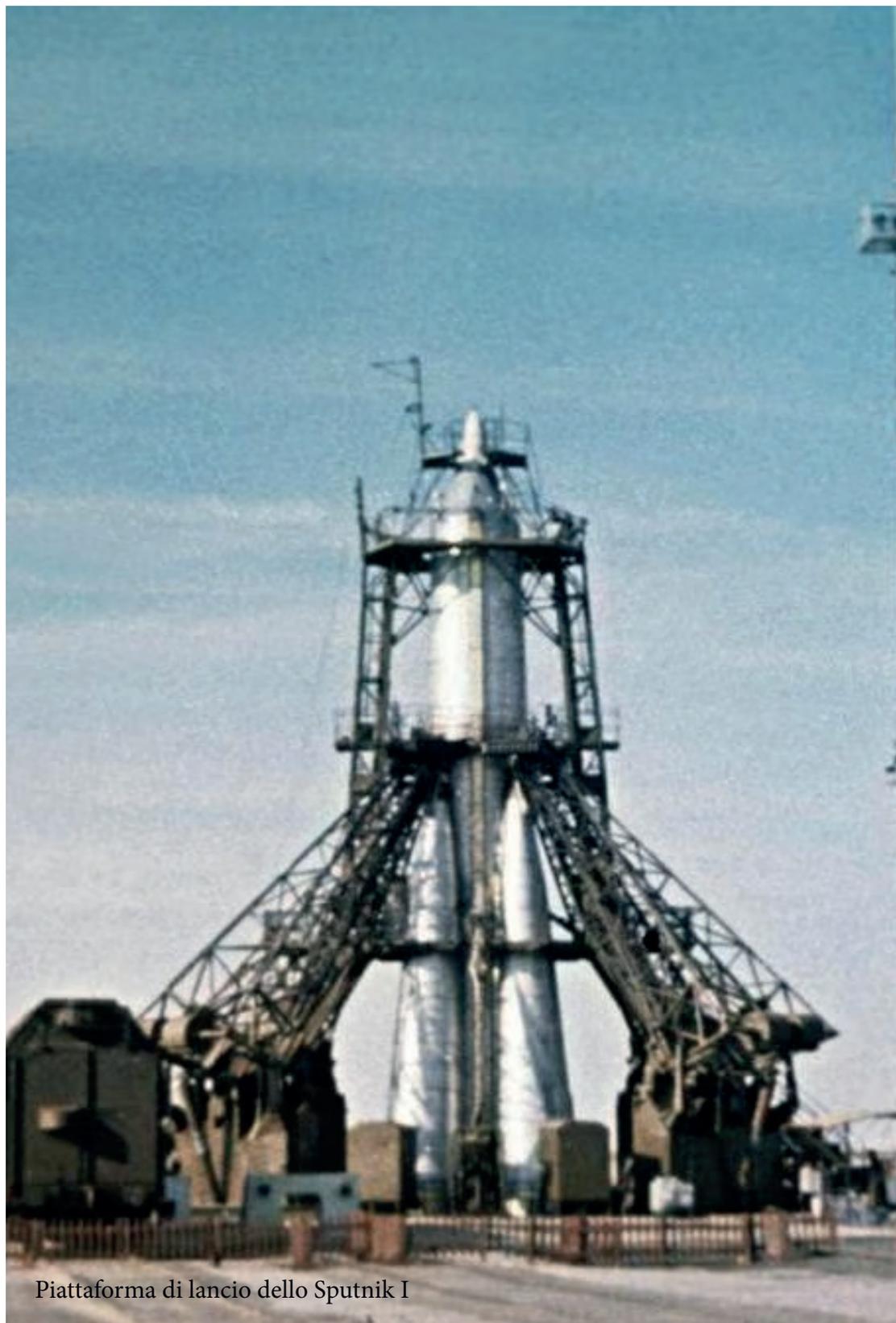
# Prologo di una sorte annunciata: umanità e terrestrità perdute in the *Human Condition*

di **Marcello Di Paola** - *Università degli Studi di Palermo*

Se la prima pietra dell'ambientalismo contemporaneo fu posta da Rachel Carson nel 1962 con *Silent Spring*, un primo quadro generale di dove la questione ambientale si situasse nel panorama concettuale e politico caratteristico della modernità fu tracciato da Hannah Arendt nel 1958, in *The Human Condition*.

I libri di Carson e Arendt si muovevano in ambiti diversi: il primo denunciava gli effetti devastanti dei pesticidi sull'ecosistema e sulla salute umana; il secondo rifletteva sull'alienazione dell'individuo moderno e sulla "duplice fuga dalla terra all'universo e dal mondo all'io". Il prologo di *The Human Condition* si apriva con una serie di dense riflessioni sul lancio dello Sputnik I, il primo satellite spedito in orbita nella storia dell'umanità, nel 1957. È quel prologo ad essere oggetto del presente scritto, che a mezzo secolo dalla scomparsa di Arendt lo rilegge alla luce di eventi ed accadimenti intellettuali, ambientali, e politici contemporanei.

Nonostante le differenze, *Silent Spring* e *The Human Condition* condividono una medesima lucidità critica. Arendt e Carson si dimostrano capaci di sorprendersi del corso che le cose hanno preso esattamente nel momento in cui le cose sembrano funzionare al meglio. Ai tempi in cui esse scrivono, le tecnologie di guerra, ormai convertite ad uso civile, nutrono corpi e speranze. I fertilizzanti, così come i pesticidi di cui scriveva Carson, che ora aiutano a riempire le tavole di una laboriosa classe media con cibo copioso a costi contenuti, erano diretta emanazione del processo Haber-Bosch che la Germania nazista aveva sviluppato durante il conflitto per produrre munizioni una volta divenuta oggetto di embargo internazionale. Lo Sputnik I, dal canto suo, era evidente filiazione dell'aeronautica bellica, delle tecnologie di comunicazione, e della cibernetica che avevano fatto progressi senza precedenti nelle due decadi precedenti. Carson e Arendt furono tra le prime a mettere in discussione il senso di questo momento storico: l'umanità sembrava passare dalla distruzione alla prosperità, ma tale prosperità si stava già contorcendo, come un antidoto che si fa veleno. *The Human Condition* mirava dichiaratamente ad "arrivare a comprendere la natura della società, quale si è sviluppata e mostrata al momento in cui fu sopraffatta dall'avvento di un'era nuova e ancora sconosciuta".



Piattaforma di lancio dello Sputnik I

Quell'“avvento”, secondo Arendt, era stato segnato dal lancio dello Sputnik I, il primo mezzo di fuga dalla Terra; e “quell'era” è la nostra – l'era in cui la Terra non basta più. Dal 1958 ad oggi la popolazione mondiale è quasi triplicata, mentre la produzione agricola e industriale necessaria a fornire beni e servizi, in molti casi ancora più inquinante di quanto Carson avrebbe mai osato immaginare e prevalentemente energizzata da combustibili fossili, partecipa significativamente a cambiare la composizione atmosferica e con essa il clima del pianeta, e a decimare le sue specie. I satelliti riempiono ormai i cieli e presiedono alle comunicazioni e transazioni di tutti noi: se domani scomparissero, alcuni gangli fondamentali delle nostre società – banche, ospedali, scuole, servizi di sicurezza - si incepperebbero. Contestualmente l'URSS si è disgregata e ripensata Russia imperiale; la Germania si è riarmata; gli Stati Uniti vedono accartocciarsi il sogno americano, pericolosamente; e la Cina è emersa come potenza globale.

Oggi, alla crisi ambientale si accompagna una crisi storica, politica e istituzionale, che coinvolge e può sconvolgere l'ordine mondiale. Per l'occidente almeno, questo è a sua volta specchio di una profonda crisi di senso. E di nuovo, puntualmente, l'idea di fuggire da questo pianeta, l'idea di quel Pianeta B che potrebbe farci da seconda casa e di quegli altri corpi celesti che potrebbero farci da cambusa, si è riaffacciata tra coloro che hanno agio di intrattenerla, ed è di nuovo divenuta oggetto di investimenti politici e finanziari notevolissimi in molti paesi – non più solo Stati Uniti e Russia ma anche Cina, India, Giappone, gli Emirati Arabi Uniti, vari stati membri dell'Unione Europea singolarmente e di concerto, ed altri.

Il prologo di *The Human Condition* inizia descrivendo lo Sputnik I come un emissario dell'umano che entra temporaneamente in ritmo con i tempi siderali e le forze inumane del cosmo, “come se fosse stato ammesso

in via sperimentale alla loro sublime compagnia”. Immediatamente dopo Arendt inaugura una delle tracce fondamentali del suo libro: la strana economia affettiva dell'essere moderni. Scrive: “Per un fenomeno piuttosto curioso, la gioia non fu il sentimento dominante” che accompagnò il lancio dello Sputnik I, e riporta come il *New York Times* lo descrisse invece

***“Nel considerarne l'eventualità, Arendt pone non solo il problema che oggi ci si dice l'automazione ponga, ovvero la perdita di impieghi per umani in carne e ossa, ma anche un problema di perdita di senso, di un profondo disorientamento esistenziale. Questa perdita viene inquadrata storicamente e concettualmente nello sfatarsi delle promesse del produttivismo...”***

come “un passo verso la fuga dalla prigionia dell'uomo sulla Terra e dal suo sottile involucro di atmosfera”. Riflettendo su questa affermazione, Arendt suggerisce che essa tradisca un acuto senso di alienazione dalle realtà del pianeta che condividiamo non solo tra noi umani, ma con tutte le altre entità viventi e non. L'ammirazione per le nostre stesse capacità scientifiche e tecnologiche, invece che parlarci di un bene che possiamo esercitare, nella economia affettiva della modernità ci parla di un male da cui ci possiamo liberare. Ma perché vedere in una prova di forza, quale il lancio dello Sputnik I, un rimedio ad una qualche immaginata debolezza? Perché ridurre libertà a liberazione? Perché non crogiolarsi nella propria potenza e darsi il tempo di esplorarla e comprenderla, e invece richiamare subito le

limitazioni che tale potenza potrebbe e deve ancora scardinare? Perché provare non gioia, ma sollievo?

Arendt individua in questo atteggiamento una ribellione alla condizione umana, un desiderio di sostituire ciò che è stato dato con ciò che si può costruire. La terrestrità, che per lei è “la quintessenza della condizione umana”, diventa qualcosa da superare. Ed è la tecnica, naturalmente, a offrire i mezzi per superarla. O meglio, a offrire la speranza di un superamento.

Quando la mascotte olimpica della modernità, Prometeo, ruba il fuoco per donarlo agli umani così che possano difendersi dallo sterminio che di essi hanno deciso gli dèi, egli dona loro non già la tecnica generalmente, ma una tecnica fondamentale, quella che abilita ogni altra tecnica a venire – ovvero la speranza. Ogni tecnica è figlia della speranza e la speranza è una tecnica essa stessa, il meccanismo che permette la messa in discussione di ogni stato di cose, sia esso materiale, politico, o esistenziale.

La speranza è pionieristica ed energizzante, ma è anche scaturigine di insoddisfazione e di autoinganni. Come ogni tecnica, è a doppio taglio, antidoto e veleno; ed ha inoltre una gemella triste che sempre l'accompagna, ovvero la paura. Quando lo Sputnik I si alza, dunque, nella speranza di altri mondi, ciò porta non gioia ma sollievo - dalla paura che “il sottile involucro dell'atmosfera” della Terra sia troppo sottile per toglierci ogni paura.

Così come troppo fragile è la costituzione dei nostri corpi, ed infatti immediatamente a seguire Arendt cita un altro tentativo tecnico di superare la condizione umana, che è speranza di superare la paura prima, ovvero la morte: “io credo anche che un desiderio di sfuggire alla condizione umana si nasconda nella speranza di prostrarre la durata della vita umana aldilà del limite dei cento anni”. Oggi, facilmente no-

tiamo che tra coloro che spingono per lasciare la Terra per andare sulla Luna e poi su Marte vi sono molti che finanziano anche ricerche sulla longevità ultracentenaria, e sulle possibilità di trasferire digitalmente le loro persone – i loro ricordi, tendenze, competenze – su supporti digitali extra-corporei che permettano così una forma di immortalità.

Il corpo e la Terra: superarli è un sogno antico ma sempre attuale, che la modernità persegue con i suoi nuovi, mirabolanti mezzi. E qui Arendt fa uno scarto alquanto imprevedibile, che però individua l'implicazione necessaria del perseguire quell'antico sogno con quei nuovi mezzi – ovvero l'abbandonarsi al più-che-umano. Scrive:

*La difficoltà sta nel fatto che le ‘verità’ della moderna visione scientifica del mondo, benché dimostrabili in formule matematiche e messe alla prova nella tecnologia, non si prestano più all'espressione normale del discorso e del pensiero. Ma può darsi che noi, che siamo creature legate alla terra e abbiamo cominciato a comportarci come se l'universo fosse la nostra dimora, non riusciremo mai a comprendere, cioè a pensare ed esprimere, le cose che pure siamo capaci di fare. Sarebbe come se il nostro cervello, che costituisce la condizione fisica, materiale dei nostri pensieri, fosse incapace di seguirci in ciò che facciamo, tanto da rendere necessario in futuro il ricorso a macchine artificiali per produrre i nostri pensieri e le nostre parole. Se la conoscenza (nel senso moderno di know how, di competenza tecnica) si separasse irrimediabilmente dal pensiero, allora diventeremmo esseri senza speranza, schiavi non tanto delle nostre macchine quanto della nostra competenza, creature prive di pensiero alla mercé di ogni dispositivo tecnicamente possibile, per quanto micidiale.*

Questo passaggio introduce vari temi di interesse. Arendt lo presenta come una articolazione della “crisi interna alle stesse scienze naturali” (in quegli anni la fisica quantistica ridisegnava la fisionomia della natura in maniera tanto matematicamente solida quanto sbalorditivamente controintuitiva), ma si vede presto che la crisi in questione travalica i confini delle scienze e non è solo epistemologica ma esistenziale. Quando la tecnica, che è speranza e nostra migliore speranza, supera le stesse condizioni fisiche che l’hanno prodotta (“il nostro cervello”), allora la tecnica non è più nostra, e non essendone più padroni simmetricamente noi diveniamo “esseri senza speranza” – e peggio, “creature prive di pensiero alla mercè di ogni dispositivo tecnicamente possibile”. Dopo aver descritto il distacco dalla Terra con lo Sputnik I, e poi di noi stessi dal nostro corpo con i tentativi di superare i vincoli della morte, e poi della scienza dal senso comune e dal discorso, Arendt descrive ora il distacco della conoscenza dal nostro saper pensare, e l’immediata ed aumentata vulnerabilità che ne segue. È ovvio per noi oggi venire immediatamente attratti da quella formula, “macchine artificiali”, che suona forse meno lusinghiera delle nostre “intelligenze” artificiali ma che nel passaggio in esame descrive esattamente la stessa cosa, e la descrive impegnata a fare esattamente la stessa cosa, ovvero “produrre i nostri pensieri e le nostre parole” lì dove noi non arriviamo a farlo. Ed è ovvio anche notare che, di nuovo, tra coloro che spingono per andare su Marte e per allungare la vita sono molti quelli impegnati anche nello sviluppo di intelligenze artificiali sempre più potenti, che promettono una trasformazione assoluta delle nostre società e delle nostre vite individuali.

Di questa trasformazione, al momento, a malapena sappiamo individuare qualche traiettoria. Anche oggi, che vediamo quelle “macchine artificiali” proliferare davanti ai nostri occhi, non abbiamo contezza di dove la separazione della conoscenza dal pensare umano di cui parla

Arendt, e l’abbandono al non-umano che l’affidarsi all’intelligenza artificiale implica e promuove, potrà portarci infine. Non hanno tale contezza neppure coloro che le intelligenze artificiali le stanno sviluppando. Sappiamo però che esse faranno molte cose che noi non capiremo e che ora non possiamo neanche immaginare. Dunque, più conosciamo, più dobbiamo accettare incognite sconosciute per continuare a conoscere. Ma conoscere senza capire è un paradosso. Eccone subito un altro: su Marte, probabilmente, arriveranno innanzitutto e perlopiù macchine intelligenti, e relativamente pochi umani in carne e ossa. L’esperienza dello spazio sarà sempre mediata da quelle macchine, e molti aspetti di essa saranno forse persino loro esclusiva. Quelle macchine sono entità intelligenti ma non coscienti. Se è vero che non c’è valore senza esperienza qualitativa, né esperienza qualitativa senza una coscienza fenomenica che la abbia, allora o le macchine marziane intelligenti ma, ad oggi, non sono coscienti, ammesso che ciò sia possibile, oppure il valore della colonizzazione - quel “valore astronomico” promesso dai cosiddetti “lungotermisti” (un gruppo di pensatori-attivisti distribuito tra Oxford e la Silicon Valley, divenuto riferimento concettuale per molti finanziatori della colonizzazione spaziale), si svuoterà notevolmente. E vale la pena, lasciare la Terra, se il bene che potrebbe venirne non lo esperirà nessuno, o solo pochi?

Il tema, ovviamente, è immediatamente politico, non foss’altro perché le risorse necessarie all’impresa spaziale, se spese sulla Terra, potrebbero portare del bene esperito a moltissime persone, e molto più velocemente. E si intreccia con un altro, con l’ultimo tema che Arendt menziona nel prologo: l’automazione del lavoro.

Su Marte ci vorranno lavoratori più-che umani, competenti, veloci, precisi, instancabili. Le infrastrutture ed i processi da costruire e gestire richiederanno un tipo di operare

qualificato che *sapiens* perlopiù non potrà fornire. Ma in attesa di impiegarla su Marte, l'automazione del lavoro sta già dilagando sulla Terra. Nel considerarne l'eventualità, Arendt pone non solo il problema che oggi ci si dice l'automazione ponga, ovvero la perdita di impieghi per umani in carne e ossa, ma anche un problema di perdita di senso, di un profondo disorientamento esistenziale. Questa perdita viene inquadrata storicamente e concettualmente nello sfatarsi delle promesse del produttivismo, quale che fosse la sua ideologia giustificativa in questo o quel contesto:

*L'era moderna ha portato con sé una glorificazione teorica del lavoro ed è sfociata in una trasformazione fattuale della società tutta in una società di lavoratori [...] E' una società di lavoratori quella che sta per essere liberata dai gioghi del lavoro, e questa società non sa più molto di quelle attività più alte e significative per perseguire le quali vale la pena di liberarsi da quei gioghi [...] Ciò che ci si para innanzi è dunque la prospettiva di una società di lavoratori senza lavoro, ovvero senza quell'ultima attività che gli era rimasta. Di sicuro non può esserci nulla di peggio.*

Lavorare è una necessità individuale, ma è anche una ideologia sociale le cui urgenze hanno progressivamente obliterato la dignità e spesso anche la possibilità di “quelle attività più alte e significative” che si trovano oltre il lavoro – possiamo immaginare l'attività creativa, la contemplazione, l'azione politica, la convivialità, la spiritualità. Chi con queste non ha più dimestichezza, una volta che il suo lavoro sarà automatizzato non saprà più cosa fare di sé stesso. Da qui la perdita di senso.

La scomparsa del lavoro in una “società di lavoratori” può accelerare ulteriormente il ripiegamento su sé stessi che Arendt chiama “la fuga dal mondo all'io”, quel ritrarsi in un

individualismo dei desideri e dei criteri, e addirittura delle verità, che tenta di dare un senso a se stessi senza il supporto del mondo; o meglio, oggi, con il supporto di quel mondo virtuale che si trova sulle piattaforme digitali, cioè abbandonandosi, in un'altra maniera ancora, al più-che-umano - però stavolta non per fronteggiare l'inumano oltre la Terra, ma per mantenere in circolazione almeno una versione surrogata dell'umano sulla Terra, senza quasi più abitarla.

“Non può esserci nulla di peggio”, scrive Arendt, e chi aveva letto *The Origins of Totalitarianism* avrebbe intuito perché. Una volta allontanati dal lavoro, trovando poche fonti di significato nella propria quotidianità, gli individui che formano una società ai loro occhi a quel punto fallita possono disporsi a cercarne di nuove, magari in una qualche nuova “missione storica” che titilli vecchie paure e speranze - rendendosi così servi volontari per operazioni altrui. Nella sua opera precedente, Arendt aveva già descritto l'atomizzazione sociale e l'alienazione degli individui - la “fuga dal mondo all'io” - quali caratteristiche tipiche delle società moderna e presupposti necessari all'instaurazione dei totalitarismi. Aveva anche osservato come il suddito ideale del regime totalitario non sia tanto l'individuo fanatico e ideologizzato, quanto l'individuo conformista e passivo, soddisfatto di essere un surrogato di se stesso e dunque perfettamente adatto alla servitù volontaria. L'individuo che vive su piattaforme digitali, quello che ognuno di noi ormai più o meno è, sembra incarnare il suddito ideale. E non mancano oggi nuovi sogni totalitari cui asservirsi.

Dopo il prologo, *The Human Condition* continua per traiettorie complesse e profonde che non v'è qui malposta ambizione di dipanare. È bene invece chiudere tornando al parallelo tra il lavoro di Arendt e quello di Rachel Carson. Ciò che li collega, nel contesto di quegli anni rombanti che andarono dal 1955 al 1965 - quando suonavano i Beatles, l'Italia viveva il

***“L’idea di un futuro su Marte, abitato da “macchine artificiali” e automi intelligenti, è affascinante - ma questa fascinazione è anche sintomo di una profonda dissociazione e di una sconfitta, anzi di sconfitte molteplici e di molteplici perdite: della parola pensata, del lavoro significativo, del coinvolgimento politico, di legami fra umani e non umani e fra le generazioni.”***

suo “miracolo”, e il cambiamento climatico non era ancora divenuto una questione pubblica - è questo chiarissimo percepire che l’incremento esponenziale del potere tecnico-scientifico che si stava avendo allora, e che ancora oggi sta accelerando, non avrebbe necessariamente generato maggiore comprensione del mondo, né maggiore libertà e giustizia per individui e collettività. E questo fu percepito nonostante ancora suonassero i Beatles e ancora dovesse iniziare la rivolta culturale (in parte ispirata proprio da Arendt e Carson) che avrebbe fatto sognare una maggiore comprensione del mondo, e maggiore libertà e giustizia, a milioni di giovani fra il 1965 e il 1975. Le due autrici videro come quel sogno fosse costruito su strutture che tendevano per loro costituzione a spegnerlo. Compresero e trasmisero il fatto che all’aumentare della nostra giurisdizione sulla natura può facilmente non corrispondere un effettivo potenziamento di chi noi siamo – almeno non in quanto esseri mortali e terrestri che cercano un significato alle proprie vite, individualmente ed insieme.

Ciò che lega le due autrici è questa consapevolezza che l’essere umano non è un’entità astratta

ma un essere incarnato, situato, relazionale. L’idea di un futuro su Marte, abitato da “macchine artificiali” e automi intelligenti, è affascinante - ma questa fascinazione è anche sintomo di una profonda dissociazione e di una sconfitta, anzi di sconfitte molteplici e di molteplici perdite: della parola pensata, del lavoro significativo, del coinvolgimento politico, di legami fra umani e non umani e fra le generazioni. La fuga dalla Terra — letterale o simbolica — implica la rinuncia a immaginare un futuro sulla, della, e con la Terra. Si sostituisce allora la trasformazione collettiva con il pionierismo individualistico, la cittadinanza con la competenza tecnica, il dialogo con le “macchine artificiali”. In questo quadro la crisi ecologica, la crisi democratica, e la crisi del lavoro sono tutte voci di una più ampia crisi di senso.



“siamo  
creature legate  
alla terra  
e abbiamo  
cominciato a  
comportarci  
come se  
l’universo  
fosse la nostra  
dimora”

*Hannah Arendt*

# L'attualità del giudizio. Osservazioni su Hannah Arendt, la bellezza e la politica

di **Dario Cecchi** - Professore Aggregato di Estetica (Sapienza Università di Roma)

Hannah Arendt è stata una delle più grandi pensatrici politiche del Novecento. Al suo nome sono legate alcune questioni fondamentali della filosofia e della teoria politica contemporanee: dall'analisi del totalitarismo fino alla controversa interpretazione dell'adesione ai crimini del nazismo attraverso il concetto di “*banalità del male*”. Più in generale, dobbiamo ad Arendt una radicale riabilitazione dell'agire politico. L'azione non è solo un mezzo per ottenere un fine, ma è ciò che dà senso alla politica, che altrimenti si riduce a mera gestione burocratizzata degli apparati statali. L'esigenza di restituire significato e centralità all'agire politico trova espressione nell'opera più conosciuta di Hannah Arendt, che si intitola appunto *Vita activa* ed è stata pubblicata nel 1958. Il titolo originale — *The Human Condition* (La condizione umana) — è in realtà un compromesso con l'editore americano. La stessa Arendt indicò *Vita activa* come titolo per l'edizione tedesca del libro, da lei curata e tradotta nel 1960. Non si tratta solo di cogliere l'autonomia dell'azione rispetto ai suoi scopi, ma di comprendere come l'agire politico dia senso all'esistenza umana. L'agire politico rende manifesti due tratti fondamentali della vita: la capacità di iniziare cose nuove (la “natalità”) e la capacità di entrare in una relazione duratura e reciproca con gli altri attraverso atti e discorsi (la “pluralità”). Questi due tratti disegnano i contorni della condizione umana. Arendt non parla di natura umana: il suo discorso non vuole cadere nel determinismo biologico o metafisico. Con spirito kantiano, si tratta piuttosto di riconoscere i “trascendentali”: i presupposti che permettono di dare senso alla vita, riconoscendo gli altri come nostri simili e intrecciando così una rete di rapporti.

Appare chiaro che non è possibile comprendere il significato della politica usando solo categorie giuridiche o politologiche. L'agire politico non si riduce al governo dello stato o all'esecuzione degli ordini di chi governa. Un'azione politica non può essere giudicata solo in base al criterio dei mezzi impiegati e dei fini perseguiti. Un'azione, se è autenticamente politica, se cioè rende visibile qualche aspetto della condizione umana, è libera, gratuita ed esemplare. In altre parole, un'azione politica, oltre che giusta, deve essere bella. Anzi, è giusta in quanto appare anche bella: la bellezza è uno dei requisiti per riconoscere la giustezza dell'agire umano. Arendt lo ripete in diverse luoghi della sua opera: le qualità che apprezziamo nella sfera pubblica non si impongono come concetti astratti, ma grazie a esibizioni esemplari. Per un cristiano, dice Arendt, Francesco d'Assisi mostra immediatamente con i suoi gesti cosa sia la santità. Così, a un antico greco l'immagine



di Achille ispirava subito l'idea di coraggio. Allo stesso modo, Arendt, che era critica verso il determinismo storico del marxismo, il dogmatismo del comunismo e la *Realpolitik* di Lenin e Stalin, riconosce in Rosa Luxemburg il carattere della vera leader politica. Luxemburg, argomenta Arendt, non ha mai sovrapposto teorie astratte alla situazione politica con cui si misurava: al contrario, ha sempre agito a partire da un'acuta comprensione del presente. E non è un caso che Rosa Luxemburg fosse

***“I giudizi estetici presentano la struttura dei giudizi politici. Infatti i giudizi politici, valutando le azioni umane, tentano di comprendere le condizioni per cui è possibile pensare il mondo come una dimora comune a tutta l'umanità. Il sentimento del bello è l'effetto della disposizione del soggetto che giudica: è l'immaginazione che, considerando l'esperienza delle cose, percepisce la possibilità di allargare i confini della nostra conoscenza del mondo.”***

anche una profonda amante della bellezza del mondo. Al centro della appropriazione arendtiana della bellezza in chiave politica non c'è tanto l'oggettività di ciò che viene contemplato, ma il fatto che la bella azione e il bel gesto forniscono criteri per giudicare le cose del mondo. La riflessione arendtiana sulla bellezza è profondamente influenzata dalla filosofia di Immanuel Kant e in particolare dalla *Critica della facoltà di giudizio*. L'ultima parte del percorso intellettuale di Arendt è di fatto un tentativo di rileggere in chiave politica la questio-

ne del giudizio estetico: ne resta una traccia significativa nel suo ultimo libro, purtroppo incompiuto, *La vita della mente*, e nei testi di lezioni e seminari. I giudizi estetici presentano la struttura dei giudizi politici. Infatti i giudizi politici, valutando le azioni umane, tentano di comprendere le condizioni per cui è possibile pensare il mondo come una dimora comune a tutta l'umanità. Kant ritiene in effetti che il bello non sia una qualità oggettiva delle cose. Il sentimento del bello è l'effetto della disposizione del soggetto che giudica: è l'immaginazione che, considerando l'esperienza delle cose, percepisce la possibilità di allargare i confini della nostra conoscenza del mondo. Di fronte al bello l'immaginazione non è vincolata all'intelletto, alla logica, all'esigenza di ricostruire un'immagine scientifica della realtà. La bellezza non è però figlia di un'immaginazione che fantastica. Cambiano i criteri da rispettare: è l'imparzialità del giudizio; è la capacità di mettersi al posto degli altri, includendo il loro punto di vista nella nostra prospettiva. L'orizzonte ideale dei giudizi estetici è quello di un sentire comune a tutti, sola premessa possibile per pensare l'umanità come una comunità plurale che condivide lo stesso mondo, senza eliminare le differenze dei singoli. Il poeta esercita in maniera esemplare questa facoltà di giudicare politicamente le cose quando è capace, anche di fronte a conflitti che dividono interi popoli, di riconoscere a ciascuno la propria grandezza. Omero nell'*Iliade*, pur celebrando la vittoria dei greci sui troiani, riconosce il valore di questi ultimi, offrendo un'immagine del valore e della dignità della condizione umana.

Veniamo così al punto più difficile del pensiero arendtiano: il rapporto tra giudizio politico e giudizio morale. Arendt sa bene che la barbarie nazista ci ha messo di fronte a una completa negazione dell'umanità. Il totalitarismo nazista ha perseguito questo obiettivo sradicando nel popolo tedesco, e non solo nel popolo tedesco, ogni possibilità di pensiero critico e di coscienza morale. Più della tanto

spesso fraintesa formula della “*banalità del male*”, occorre pensare alla categoria della “assenza di pensiero”, attraverso cui Arendt tenta di descrivere la mentalità di Adolf Eichmann, di cui seguì il processo, e dell’*homo nazional-socialista* in genere. L’assenza di pensiero nega il fatto che il mondo possa essere la casa comune di un’umanità plurale. Perciò, nell’universo nazionalsocialista non c’è posto per l’autentica bellezza: ne sia una piccola prova l’ossessione di Hitler per uno stile classico ridotto a replica kitsch di un mondo di guerrieri ed eroi. Ma la capacità di giudicare la vera bellezza, anche dopo averne riscoperto la valenza politica, non rappresenta immediatamente un’opposizione al male totalitario. Il bello esibisce l’immagine alternativa di un mondo condiviso nella pluralità delle sue manifestazioni, ma non ha il potere di scacciare l’immagine totalitaria di un mondo dominato da una sola “razza”, da un partito o da un pensiero unico. Di fronte a un simile male può qualcosa solo la fermezza del giudizio morale: il giudizio morale evoca l’idea di una giustizia che è un dovere di ciascuno. Socrate rappresenta questo ideale di giustizia nella storia della filosofia occidentale: nel dialogo platonico *Gorgia* Socrate afferma infatti che essere in accordo con se stessi viene prima della ricerca del consenso da parte degli altri. Sono i giusti che manifestarono il loro dissenso di fronte alle persecuzioni o agirono concretamente per salvare i perseguitati dalla furia nazista.

Il pensiero di Hannah Arendt è attraversato dalla tensione antinomica tra l’esigenza di prendere posizione nel presente e la capacità di immaginare un futuro per l’umanità. È un pensiero stretto, o sarebbe più giusto dire generato dal tentativo di trovare un punto di congiunzione, precario ma possibile, tra la giustizia, che riconosce torti e ragioni, e la bellezza, che indica nel mondo un luogo offerto alla felicità di tutti. *Amor mundi*, per amore del mondo, è d’altronde il motto sotto la cui insegna Arendt pone tutta la sua riflessione filosofica. È una lezione che non ha perso di attualità.



# hannah

Hannah Arendt

Ci sono momenti in cui la filosofia smette di essere riflessione astratta e diventa urgenza, carne, destino. Per Hannah Arendt, quel momento arriva con la notizia della cattura di Adolf Eichmann in Argentina, è il 1960. Propone al periodico *The New Yorker* di coprire il processo da Gerusalemme. I suoi reportage e le sue riflessioni sono poi pubblicati nel 1963 nel volume *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Un saggio scomodo, lucido, feroce, che non si limita a raccontare un processo, ma che interroga le fondamenta stesse della responsabilità, della giustizia, della nostra capacità di pensare. L'opera suscita grandi discussioni nella comunità ebraica e tra gli intellettuali sui due lati dell'Oceano.

La ragione è semplice: Arendt affronta alcuni aspetti controversi della storiografia sullo sterminio del popolo ebraico, soprattutto in riferimento alla cosiddetta "soluzione finale", analizzandone i tratti procedurali e burocratici. In questa cornice, mostra il criminale di guerra Adolf Eichmann, l'imputato a processo, il responsabile logistico della deportazione degli ebrei, nelle vesti di un uomo – per così dire – banale, insignificante, un 'semplice' burocrate della macchina nazista. In particolare, le interessa indagare i sentimenti e le motivazioni che avevano accompagnato le decisioni di Eichmann, l'ostinazione con cui quell'uomo – senza mostrare pentimento – ribadiva di aver compiuto azioni richieste dallo Stato: aveva semplicemente "obbedito agli ordini"... per quanto questi ultimi

avessero condotto alla morte di milioni di uomini, donne e bambini.

Bisogna stare bene attenti: l'obiettivo di Arendt non è sminuire le responsabilità né tantomeno assolvere l'accusato, bensì interrogarsi sull'interpretazione storica e politica del nazismo. Nella sua visione, gli ingranaggi del terribile apparato di sterminio sono messi in moto da persone di strada, "qualunque" diremo noi oggi, i tipici rappresentanti della società di massa, e ciò non può – pensa lei – non influenzare la nostra interpretazione del nazismo, rendendola ancora più inquietante e... pericolosa?! L'idea di Arendt è che non fu la diabolica perversità di Eichmann a guidarlo, bensì una fondamentale stupidità, l'assenza di pensiero, l'incapacità di riflettere sul senso delle proprie azioni.

In quell'occasione, così come farà in tutta la sua riflessione, Arendt si allontana dalle interpretazioni stereotipate – come erano spesso quelle riguardanti, ad esempio, la follia di Hitler – e avanza l'ipotesi che forme estreme e autodistruttive di dittatura, come il nazismo appunto, siano in stretta relazione con la natura della società di massa, per questo il rischio di un ritorno, o meglio di una ricaduta, è sempre presente. Si tratta del resto di una tesi già emersa nella sua opera sul totalitarismo. Arendt spoglia l'orrore di ogni retorica, e per questo viene accusata, allontanata, persa da amici che non la comprendono. Ma lei replica con orgoglio: "Non parlo per nessun altro che per me stessa. Non ho mai amato un popolo o una collettività. Amo i miei amici, amo

# H. tra filosofia, letteratura, arte, cinema (e giustizia culturale)

le persone”.

Inevitabilmente, il nome di Arendt si lega negli anni Sessanta a polemiche anche interne alla comunità ebraica (soprattutto statunitense), in cui matura un vero e proprio sentimento di indignazione: la filosofa non nasconde nel libro su Eichmann le ambiguità e debolezze emerse nella lotta contro il nazismo all'interno di alcune comunità ebraiche europee. Avanza però critiche anche sull'impostazione del processo stesso, rinvenendo una sovrapposizione di piani tra il compito di giudicare l'uomo Adolf Eichmann e le sue azioni e la tentazione di portare a giudizio, assieme a lui, le sofferenze del popolo ebraico o l'antisemitismo in generale. Il risultato è inevitabile: *La banalità del male* costa ad Arendt non solo la rottura di molte amicizie, ma anche una forma di isolamento all'interno dell'ebraismo.

*L'isolamento però non è una novità nella sua vita*: Hannah Arendt ebrea; Hannah Arendt profuga; Hannah Arendt apolide e sradicata; Hannah Arendt estranea ai filoni di moda del-

la filosofia del suo tempo e costretta fino all'età di cinquant'anni a vivere di collaborazioni editoriali sporadiche; Hannah Arendt lontana da ogni cliché femminista; Hannah Arendt che non è mai stata dalla parte vincente o accomodante della storia, ma ha aiutato a definire cosa fosse il centro, il cuore della vita politica del suo tempo.

Hannah Arendt non ci ha lasciato un sistema, ma una postura: un modo di stare al e nel mondo, di osservarlo, di interrogarlo. Di amarlo con lucidità. E, soprattutto, non smettere mai di parlarne insieme. Ci ha raccontato come pensare sia agire e come la libertà non si riceva, ma si costruisca... a volte anche in solitudine.

La solitudine, una certa solitudine è stata in parte imposta alla filosofa, in parte da lei stessa scelta. Proprio in quella solitudine, sono maturate pagine di filosofia di cui noi, oggi, a cinquant'anni dalla sua scomparsa, il 4 dicembre 1975, non possiamo che esserle – e lo saremo eternamente – *grati*.

# Hannah Arendt e la Ricostruzione della Memoria: Libri Rubati ed Eredità Culturale degli Ebrei Europei dopo la Shoah

di **Livia Ottolenghi** - *Assessora alle Politiche Educative UCEI*

Hannah Arendt è ricordata soprattutto per i suoi studi politici, in particolare per *Le origini del totalitarismo* e *La banalità del male*. Ma accanto al suo lavoro filosofico, meno noto è il suo impegno nel recupero del patrimonio culturale ebraico dopo la devastazione della Shoah. Rifugiata negli Stati Uniti nel 1941, Hannah Arendt non solo analizzò i meccanismi della barbarie nazista, ma si fece carico della ricostruzione materiale della memoria ebraica, soprattutto attraverso il recupero dei libri e dei manoscritti saccheggiati dai nazisti.

Nel secondo dopoguerra, Arendt assunse il ruolo di segretaria esecutiva della Jewish Cultural Reconstruction (JCR), una delle principali organizzazioni incaricate di rintracciare e redistribuire il patrimonio culturale ebraico spogliato dai nazisti. Il suo lavoro la portò nei depositi della Germania occupata, tra milioni di volumi, pergamene e oggetti rituali accumulati in luoghi come l'Offenbach Archival Depot (OAD), deposito archivistico organizzato nella fabbrica della IG Farben (l'azienda chimica tedesca che deteneva il brevetto dello Zyklon B) riconvertita che divenne il più grande centro di restituzione libraria della storia.

La sua missione, come ebbe a dire lei stessa, era evitare che i resti della civiltà ebraica europea venissero *dispersi, ignorati o riassorbiti nell'oblio, e che la continuità storica venisse spezzata, privando l'uomo del proprio sfondo umano e trasformandolo in un fantasma*.

## **Il saccheggio nazista e la risposta culturale ebraica nel dopoguerra**

Durante l'occupazione nazista, milioni di oggetti culturali ebraici furono sistematicamente saccheggiati. L'Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg (ERR o Commando Rosenberg), guidato dall'ideologo e criminale nazista Alfred Rosenberg, aveva il compito di depredare libri, opere d'arte, archivi e oggetti rituali in nome di un progetto ideologico volto a cancellare e al tempo stesso "musealizzare" la cultura ebraica come segno della sua sconfitta. Questi beni furono catalogati



minuziosamente: un dettaglio che, paradossalmente, si rivelò essenziale per le operazioni di restituzione dopo la guerra.

Con la fine del conflitto, diventò urgente stabilire a chi restituire quei beni, se i proprietari erano stati uccisi e le comunità annientate. Le procedure degli Alleati prevedevano la restituzione dei beni ai paesi di provenienza del bene, ma ciò avrebbe significato affidare la memoria ebraica proprio ai luoghi dove era stata cancellata. A questa logica si opposero intellettuali ebrei come Hannah Arendt, Gershom Scholem, e lo storico Salo W. Baron, sostenendo che la cultura ebraica fosse patrimonio collettivo del popolo ebraico, e non dei singoli stati nazionali.

Nacque così il progetto del Jewish Cultural Reconstruction, Inc., formalmente costituito nel 1947. Arendt vi giocò un ruolo centrale, sia sul campo sia nella sua struttura organizzativa. La JCR si assunse la responsabilità morale e pratica di catalogare, proteggere e ridistribuire centinaia di migliaia di oggetti culturali ebraici senza eredi.

### **Offenbach, il deposito dei libri orfani**

Il simbolo di questa gigantesca impresa fu il deposito di Offenbach, dove erano stati raccolti oltre tre milioni di oggetti culturali. Fra questi, circa 650.000 erano di origine ebraica. Nei suoi primi anni di attività, l'OAD riuscì a restituire 1,3 milioni di libri, ma ne rimanevano ancora centinaia di migliaia, molti dei quali senza etichetta o provenienza certa.

Hannah Arendt lavorò sul campo, raccogliendo dati, scrivendo rapporti, viaggiando tra le rovine delle biblioteche tedesche, cercando risposte e collaborazione da un Paese in ginocchio nel dopoguerra. Affiancata da studiosi come Joshua Starr e Bernhard Heller, contribuì a creare uno degli strumenti più importanti della ricostruzione post-bellica: la *Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-Occupied Countries*, una mappatura di circa 3,5 milioni di libri, manoscritti, archivi e oggetti

di valore appartenenti alla diaspora ebraica europea.

In questo complesso percorso Arendt si scontrò con la burocrazia, con la freddezza delle autorità tedesche e con la frammentazione interna delle organizzazioni ebraiche.

Il valore simbolico di ogni volume era immenso: ogni oggetto era il testamento di una civiltà assassinata, scrisse la storica Lucy Dawidowicz, anche lei coinvolta nel progetto di restituzione. Il lavoro del JCR, sotto la guida di intellettuali del calibro di Arendt, Scholem, Baron e Dawidowicz, permise di salvare centinaia di migliaia di oggetti che oggi costituiscono il cuore delle collezioni di istituzioni come la Biblioteca Nazionale d'Israele, Yad Vashem, il Leo Baeck Institute, il Jewish Theological Seminary, YIVO a New York, e molte altre, tra cui circa seimila libri della Biblioteca del Collegio Rabbinico Italiano (la quasi totalità del patrimonio librario della Biblioteca ebraica della Comunità di Roma, 25.000 libri tra cui incunaboli rari, pergamene, cinquecentine e volumi unici, razzati a Roma nel 1943, è invece andata perduta, nonostante le ricerche non si siano mai fermate).

Questa operazione fu, per Hannah Arendt, un atto di giustizia culturale, un modo per riaffermare che anche quando le vite vengono spezzate, anche attraverso la restituzione materiale del patrimonio culturale è ancora possibile testimoniare e tramandare una civiltà. E fu un complemento della sua azione filosofica per preservare la dignità e la continuità dell'ebraismo europeo anche attraverso il patrimonio culturale e la memoria storica.



## Bibliografia

1. Arendt, Hannah. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi, 2001 (ed. orig. 1951).
2. Arendt, Hannah. *La banalità del male*. Eichmann a Gerusalemme. Milano: Feltrinelli, 1999 (ed. orig. 1963).
3. Dawidowicz, Lucy S. *The War Against the Jews 1933–1945*. New York: Bantam, 1975.
4. Gallas, Elisabeth. *Das Leichenhaus der Bücher. Kulturrestitution und jüdisches Geschichtsdenken nach 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
5. JRSO (Jewish Restitution Successor Organization). *Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-Occupied Countries*. New York: Commission on European Jewish Cultural Reconstruction, 1947.
6. Pomrenze, Seymour J. *The Restitution of Jewish Cultural Treasures after World War II: The Offenbach Archival Depot, 1946–1949*. New York: Jewish Book Council, 2001.
7. Scholem, Gershom. *From Berlin to Jerusalem: Memories of My Youth*. New York: Schocken, 1980.
8. Tedeschi, Dario. *Research of the Roman Jewish Community's Library Looted in 1943*, in "Jüdischer Buchbesitz Als Raubgut", Klostermann, Frankfurt Am Main:243-52, 2006.

## Sitografia

1. ERR Project Guide – Israel [https://www.errproject.org/guide/ERR\\_Guide\\_Israel.pdf](https://www.errproject.org/guide/ERR_Guide_Israel.pdf)
2. Claims Conference – Dispersion of Jewish Ceremonial Objects in the West - <https://art.claimscon.org/wp-content/uploads/2017/12/Part-1-Dispersion-of-Jewish-Ceremonial-Objects-in-the-West-JCR-12.12.2017.pdf>
3. Library of Lost Books – Reading Room: Hannah Arendt - <https://libraryoflostbooks.com/reading-room/hannah-arendt/>
4. YIVO Institute for Jewish Research – History - <https://yivo.org/History-of-YIVO>
5. Mosaic Magazine – Observation: How a Dream Team of Rescuers Salvaged Masses of Jewish Cultural Treasures Looted by the Nazis - <https://mosaicmagazine.com/observation/history-ideas/2019/09/how-a-dream-team-of-rescuers-salvaged-masses-of-jewish-cultural-treasures-looted-by-the-nazis/>

# Hannah Arendt, il diritto e la scienza: tra etica, politica e conoscenza

di Clelia Piperno - *Presidente della Fondazione Rut*

Hannah Arendt, una delle pensatrici più originali e profonde del Novecento, ha lasciato un'eredità filosofica che attraversa molteplici ambiti: dalla teoria politica alla filosofia morale, dal concetto di totalitarismo alla riflessione sul giudizio e sulla responsabilità individuale. Tra i temi meno esplorati ma estremamente attuali del suo pensiero vi è il rapporto tra diritto e scienza, due pilastri della modernità che, secondo Arendt, rischiano di diventare strumenti di alienazione se separati dalla responsabilità e dalla pluralità dell'agire umano.

## **Il diritto come spazio dell'agire umano**

Per Arendt, il diritto non è solo un insieme di norme, ma soprattutto uno spazio in cui l'essere umano può agire, apparire e partecipare alla vita pubblica. Nel suo capolavoro *Vita activa*, Arendt distingue tra lavoro, opera e azione: è quest'ultima a fondare la politica, intesa come lo spazio dell'incontro tra persone libere e uguali. In questo contesto, il diritto assume una funzione fondamentale: garantisce la durabilità dello spazio politico, rende possibile la promessa e il perdono, e soprattutto protegge la pluralità, condizione essenziale per la libertà.

Tuttavia, Arendt mette in guardia contro la burocratizzazione del diritto, che può trasformare la legge in uno strumento impersonale, svuotato di significato etico. È questo uno degli insegnamenti più sconvolgenti del suo saggio *La banalità del male*, dedicato al processo a Eichmann: l'obbedienza cieca alla legge, senza riflessione morale, può diventare un veicolo di orrori inumani. Il diritto, quindi, deve sempre rimanere ancorato alla capacità di giudizio, al pensiero critico e alla responsabilità personale.

## **La scienza e il rischio dell'astrazione**

Anche nei confronti della scienza, Arendt mostra un atteggiamento ambivalente. Non la rifiuta in quanto tale, ma ne osserva criticamente l'evoluzione nel mondo moderno. In particolare, Arendt denuncia il pericolo dell'astrazione scientifica, che tende a sostituire il mondo sensibile con modelli matematici e teorici sempre più lontani dall'esperienza umana concreta. In *La condizione umana*, afferma che l'uomo moderno, affascinato dalla possibilità di "dominare la natura", rischia di perdere il contatto con la realtà politica e relazionale.

La scienza, quindi, se separata dal contesto umano e politico, può diventare uno strumento di potere tecnocratico, e contribuire alla disumanizzazione dell'agire. Arendt mette in guardia con-



*“Nel mondo moderno, caratterizzato da una crescente interdipendenza globale e da una forte specializzazione delle competenze, il rischio è che ciascuno si senta responsabile solo di un piccolo segmento della realtà, perdendo la visione d’insieme. In questo contesto, la scienza e il diritto possono facilmente diventare strumenti impersonali, mossi da logiche tecniche o procedurali, privi di legame con l’etica e la politica. Arendt invece invita a recuperare un’idea di responsabilità che sia plurale e relazionale ”*

tro un sapere che pretende di essere neutro, ma che può facilmente diventare complice di sistemi oppressivi quando si piega agli interessi dello Stato o del mercato. Per questo, anche la scienza deve rimanere legata alla dimensione del giudizio e della responsabilità individuale.

#### **Verso una responsabilità condivisa**

Ciò che lega il diritto e la scienza nel pensiero di Arendt è la necessità di ripensare in profondità il concetto di responsabilità. Arendt non intende la responsabilità in senso meramente giuridico, come imputabilità di un’azione secondo il diritto positivo, né in senso tecnico, come l’accuratezza con cui si applicano delle conoscenze specialistiche. La sua idea di responsabilità è radicalmente politica e morale, e si fonda sulla capacità dell’individuo di pensare, giudicare e agire in un mondo comune. Uno dei suoi contributi più originali consiste nel superare la visione individualistica della

responsabilità. Di fronte agli orrori del Novecento — dal totalitarismo alla Shoah — Arendt comprende che la responsabilità non può essere soltanto una questione privata, da relegare alla coscienza del singolo. Essa è piuttosto una responsabilità condivisa, che emerge nel momento in cui l’individuo si riconosce come parte di una comunità politica e partecipa attivamente alla costruzione del mondo comune. “Nessuno ha il diritto di obbedire”, affermava provocatoriamente nel contesto del processo Eichmann: un richiamo potente alla responsabilità individuale anche nei regimi in cui tutto spinge verso la deresponsabilizzazione.

Nel mondo moderno, caratterizzato da una crescente interdipendenza globale e da una forte specializzazione delle competenze, il rischio è che ciascuno si senta responsabile solo di un piccolo segmento della realtà, perdendo la visione d’insieme. In questo contesto, la scienza e il diritto possono facilmente diventare strumenti impersonali, mossi da logiche tecniche o procedurali, privi di legame con l’etica e la politica. Arendt invece invita a recuperare un’idea di responsabilità che sia plurale e relazionale: ogni azione, ogni decisione tecnica o giuridica, ha effetti sul mondo che condividiamo, e dunque ci coinvolge tutti, direttamente o indirettamente.

#### **L’intelligenza artificiale e il rischio della deresponsabilizzazione**

Tra le sfide più complesse del nostro tempo vi è sicuramente quella posta dall’intelligenza artificiale (IA). Le tecnologie intelligenti non si limitano a supportare l’essere umano in compiti ripetitivi o computazionali, ma sono ormai impiegate in processi decisionali cruciali: dalla giustizia predittiva alla sorveglianza, dalla selezione del personale all’allocazione delle risorse sanitarie, fino al controllo delle frontiere. In molti casi, le decisioni prese dagli algoritmi influenzano concretamente la vita delle persone, ma senza che sia sempre chiaro chi ne porti la responsabilità.

In questo contesto, il pensiero di Hannah Arendt ci offre uno strumento critico per smascherare un rischio sottile ma pericoloso: quello della deresponsabilizzazione morale e politica. Quando le scelte vengono affidate a sistemi automatici, o giustificate come “neutrali” perché basate sui dati, gli esseri umani tendono a ritrarsi dal giudizio. Ma proprio Arendt ci mette in guardia contro l’illusione dell’obbedienza cieca, anche — o forse soprattutto — quando l’ordine non viene da un’autorità visibile, ma da un sistema automatizzato. L’automatismo dell’IA può quindi riprodurre dinamiche simili a quelle che Arendt denunciava a proposito del totalitarismo burocratico, dove ogni individuo è solo una rotella dell’ingranaggio, convinto di non avere il potere né il dovere di agire diversamente. In entrambi i casi, la perdita del pensiero critico e del giudizio etico conduce a una forma di “*banalità del male*” aggiornata ai tempi digitali: non più il funzionario che obbedisce, ma il programmatore che “ottimizza”, il dirigente che “automatizza”, il cittadino che “affida” scelte morali alla macchina.

La vera posta in gioco non è solo tecnica, ma profondamente politica e umana: chi decide? Chi controlla? Chi è responsabile delle conseguenze? Di fronte a queste domande, Arendt ci ricorda che il giudizio non è delegabile. Nessun algoritmo potrà mai sostituire il discernimento umano, la capacità di interrogarsi sul bene e sul male, di contestare, di assumersi il peso delle proprie azioni.

Per questo motivo, la responsabilità nell’era dell’IA deve essere stratificata e condivisa: riguarda chi progetta i sistemi, chi li adotta, chi li usa, chi ne subisce gli effetti. Ma riguarda anche la società nel suo insieme, che deve stabilire i limiti etici e giuridici entro cui l’intelligenza artificiale può operare. Arendt ci invita a non nascondersi dietro l’anonimato delle strutture, ma a restituire visibilità alle scelte, trasparenza ai processi, e voce a chi ne è escluso.

Infine, l’IA può diventare un banco di prova

per rinnovare la partecipazione democratica. Le decisioni su come — e se — impiegare determinate tecnologie non possono essere lasciate solo a esperti o imprese private. Servono nuove forme di deliberazione collettiva, di controllo pubblico, e di alfabetizzazione digitale che permettano a tutti i cittadini di intervenire nei processi decisionali. È solo in questo modo che l’intelligenza artificiale potrà essere integrata in un progetto politico umano, al servizio della libertà e della dignità.

Hannah Arendt non ha scritto per le donne, ma ha scritto da donna libera. La sua opera è un esempio di pensiero indipendente, di rigore intellettuale, di passione per il mondo. In un tempo in cui le identità tendono a diventare gabbie, la sua voce ci ricorda che la libertà non consiste nel rivendicare un ruolo, ma nel osare pensare, anche controcorrente.

In questo senso, Arendt è una figura fondamentale anche per le donne di oggi: non perché offre risposte semplici, ma perché ci invita a prendere la parola, a giudicare con la nostra testa, a entrare nella scena del mondo senza delegare. La sua eredità è, prima di tutto, una chiamata alla responsabilità del pensiero. E questa, forse, è la forma più alta di emancipazione.

# K. nella sfera pubblica. Arendt e i romanzi di Kafka

**di Stefano Cristante** - *Professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università del Salento*

Apparentemente, lo scritto<sup>1</sup> di Hannah Arendt su Franz Kafka ha un carattere di modestia. Il suo è un piccolo saggio di una decina di pagine, uscito per la prima volta nel 1944 nella «Partisan Review», rivista trimestrale americana aperta ad autori e autrici rivelatisi di particolare valore, anche se all'epoca non necessariamente noti.

Il pezzo di Arendt esce sull'onda del ventennale della morte dello scrittore. Arendt si chiede subito cosa abbiano in comune i tanti ammiratori dello scrittore praghese, non più solo europei: cosa apprezzano delle opere di Kafka? Non certo il loro significato profondo, scrive Arendt, perché su quello sembrano esserci interpretazioni diverse e spesso conflittuali. Tutti concordano invece sulla “novità della narrazione, una modernità stilistica che non si manifesta in nessun altro autore con la stessa forza e chiarezza”<sup>2</sup>. Niente sperimentalismi, niente invenzioni, niente contorsioni: quello di Kafka è un tedesco nitido, senza orpelli. E tuttavia l'esattezza delle parole non consegna al lettore storie altrettanto chiare. D'altronde, Arendt sembra convinta che il Kafka percepito dai lettori emani fascino proprio grazie alla vaghezza e ai contorni sfocati delle sue storie indecifrabili. “Finché – azzarda la studiosa – un giorno il significato nascosto si rivela loro con l'evidenza improvvisa di una verità semplice e incontestabile”<sup>3</sup>.

Questo passaggio è strategico, non solo per la sua conclusione (la rivelazione del significato nascosto) ma perché Kafka avrebbe preparato l'approdo proprio attraverso il mezzo di una scrittura chiarissima, senza apparenti inganni, senza dare l'impressione che le singole parole e le singole frasi fossero sintomo di contorsioni problematiche. E tuttavia le storie, cioè il contenuto significato dalla scrittura, restano da principio oscure ai lettori. “Storie che [i lettori, nda] non riescono a capire” – scrive Arendt. Resta invece loro addosso “un ricordo preciso di immagini e di descrizioni strane e apparentemente assurde”<sup>4</sup>.

Subito dopo, la studiosa si immerge per poche pagine nel Processo e nel Castello, alla ricerca di fatti da interpretare. Sul Processo la Arendt scarta le interpretazioni teologico-religiose, ancora dominanti in quei tempi: la burocrazia di cui è vittima K. è una filosofia che basta e avanza per

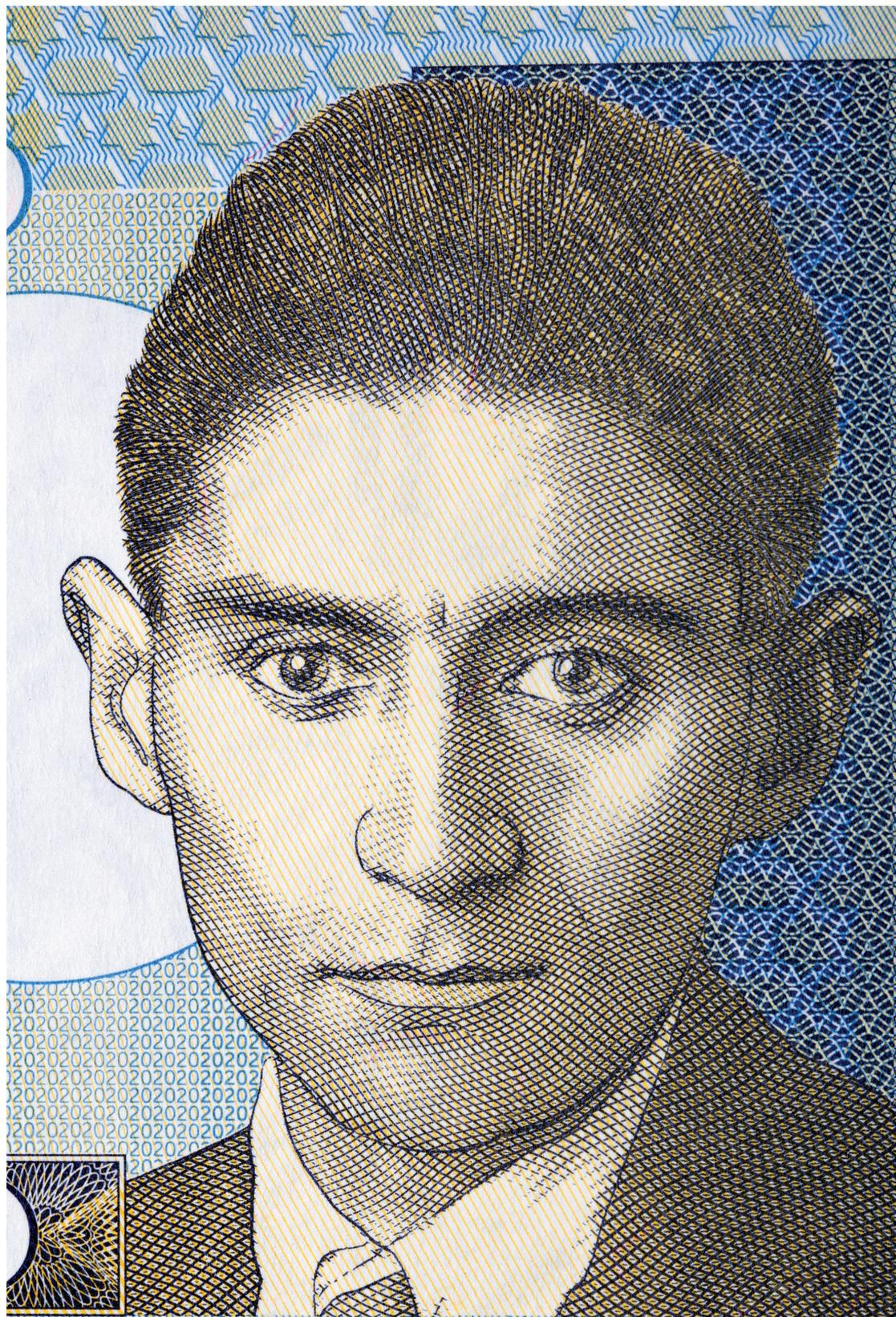
---

1) Arendt H. (1944), *Ripensando a Franz Kafka. In occasione del ventesimo anniversario della morte*, in Arendt H., *Antologia*, Feltrinelli: Milano, 2006, pp. 26-37.

2) Arendt H., op. cit., p. 26

3) Ibidem

4) Ibidem



giustificare il paradosso della sua colpa, percepita come tale dall'individuo anche in assenza di crimini non solo non suffragati da prove, ma nemmeno pronunciati. Il senso di colpa cresce in tutto il romanzo, fino a che, giustiziato K. da due boia con un coltello rigirato nel cuore, la voce narrante così si congeda dal lettore: ««Come un cane!» disse e gli parve che la vergogna dovesse sopravvivergli»<sup>5</sup>.

Secondo Arendt, l'immensità e l'impenetrabilità del sistema sociale si rivela a K. attraverso l'esito del suo processo, che genera un senso di colpa che gli deriva dal non saper vedere la grandezza e, soprattutto, l'inevitabilità del sistema sociale stesso. Mentre tutti gli altri personaggi della tragedia riconoscono la potenza di un edificio costruito sulla mancanza totale di verità, K. da principio prova a difendersi. Nel secondo capitolo del Processo ("Primo interrogatorio") K. entra nel tribunale che lo ha convocato telefonicamente a "una breve inchiesta per la sua questione"<sup>6</sup>. E qui svolge una sua propria requisitoria, aspra e straordinaria, che avviene in un ambiente improprio e allucinato. Il suo centro è il seguente:

*"[...] Ciò che mi è capitato è soltanto un caso singolo e come tale non molto importante, dato che non lo prendo molto sul serio, ma è indizio di un procedimento che viene usato con molti altri. Per questi mi batto qui, non per me. [...] Io voglio soltanto la pubblica discussione di un pubblico inconveniente"*<sup>7</sup>.

Ecco dunque ciò che vorrebbe K., e con lui Hannah Arendt: una sfera pubblica dove misurarsi, dove poter mettere in discussione il funzionamento imposto delle cose. Uno spazio che non fosse stritolato dalla spirale del silen-

zio, avvolta attorno a uno qualsiasi, ma in realtà a tutti. Un luogo dove prendere la parola fosse l'atto di maggior pregio, di maggior cittadinanza. Dove vi fosse ascolto, possibilità di ars retorica, messa in rilievo delle contraddizioni, dialettica collettiva. Il contrario di tutto questo avviene invece nei suoi romanzi, dove la semplice idea di una discussione argomentata appare lontanissima, e il mondo assume i contorni di una catastrofe psichica.

*Il castello* ha un mondo simile a quello del *Processo*, ma Arendt osserva che è il comportamento del protagonista a cambiare. Come sappiamo è chiamato anche lui K., e giunge nei pressi del Castello per realizzare – scrive Arendt – "uno scopo ben preciso: stabilirvisi, diventare un cittadino, farsi una vita e una famiglia, trovare lavoro e diventare un membro utile della società"<sup>8</sup>. Ma sembra che l'unica possibilità di acclimatarsi nella sua nuova realtà sia quella di accondiscendere al fatto che solo il Castello può decidere se e cosa dargli in dote, come fa con tutti gli altri. K. è ostinato e viene almeno in parte riconosciuto come un esempio di resistenza dagli altri abitanti, ma le sue energie si rivelano limitate. Nell'incompiuto finale, si addormenta stremato dopo misteriosi errori logistici.

Se, come detto, per Arendt l'interpretazione religiosa dei romanzi di Kafka non tiene (cioè non regge lo sforzo dell'esegeta Max Brod di piegare l'opera di Kafka in questa direzione), non tiene neppure un'interpretazione psicoanalitica dei suoi romanzi. Tiene invece un'interpretazione della sua opera che si potrebbe azzardare iper-sociologica – aggettivo che Arendt non usa – perché Kafka avrebbe ritratto una società che ha "la pretesa di rappresentare una necessità divina"<sup>9</sup>. Si tratta

5) Kafka F., *Il processo*, in Kafka F., *Romanzi*, Meridiani Mondadori: Verona, 2006, p. 532.

6) Kafka F., op. cit., p. 345.

7) Ivi, p. 355-356.

8) Arendt H., op. cit., p. 29.

9) Arendt H., op. cit., p. 28.

di una considerazione estrema, fondata sulla constatazione di un sempre maggiore sviluppo di tecnologie e modernizzazioni nate da logiche razionali applicate a qualunque ambito. Con la conseguenza di vedere disgiunte razionalità e ragione. “Ma il lettore moderno, o quantomeno il lettore degli anni venti – aggiunge qualche riga dopo Hannah Arendt – affascinato dai paradossi in quanto tali e attratto dai meri contrasti, non voleva più prestare ascolto alla ragione”<sup>10</sup>. Viene in mente a questo proposito la classificazione degli idealtipi weberiani del potere, su cui il grande sociologo lavorò negli anni in cui Kafka scriveva i suoi romanzi. Weber dedicò grande attenzione al tipo di potere razionale-legale – ovvero burocratico – che permeava di sé la modernità. Ma l’idealtipo del potere carismatico non era a sua volta estraneo alla modernità, e anzi potremmo dire che incubava nelle maglie delle trame burocratiche, onnipresenti nella vita quotidiana della modernità occidentale. Le epifanie totalitarie del potere carismatico vanno lette come macchina irragionevole che porta all’ennesima potenza la razionalità protesa alla procedura, beatificata in quanto regola unica del funzionamento delle amministrazioni e dell’economia. Gli individui comuni sono piccoli meccanismi del sistema maggiore, o non sono che ombre. Anche la sociologia di Durkheim ha qualcosa da dire a proposito della società autorappresentatasi divina. Per il sociologo francese, anch’egli all’opera in quello scorcio di secolo, le variabili sociali che si riverberano nel comportamento individuale sono potenti, e valgono a spiegare anche fatti singoli, persino intimi e considerati a volte segreti e inspiegabili, come il suicidio. Ma anche un altro sociologo contemporaneo del Processo e del Castello, Georg Simmel, apparentemente fluttuante sulle mille creazioni

di senso della vita collettiva, attribuisce alla condizione suprema della società di inizio ‘900 – la metropoli – la messa in opera di individui seriali congestionati dalla modernità.

Il pensiero di Kafka è una misura delle stesse atmosfere. Ma la sua scelta è privilegiare le ombre che la società – che si è arrogata il posto di Dio – getta sugli individui, trasformandoli in sagome astratte e fantasmatiche.

Come agisce Kafka attraverso la propria scrittura? Creando un’impressione di irrealtà tremendamente moderna. Non come i surrealisti, scrive Arendt, che cercano di “presentare quanti più possibili aspetti contraddittori della realtà”, usando il metodo del “fotomontaggio”<sup>11</sup>. Invece Kafka – ed è questo il centro del saggio di Hannah Arendt – usa la tecnica della “costruzione di modelli”<sup>12</sup>. Disincarna i personaggi, spogliandoli delle caratteristiche che li renderebbero diversi e riconoscibili, e li rimette in gioco come schemi per capire il mondo. La costruzione di modelli è rappresentata dallo stesso marchio dei protagonisti privi di nome completo, e sancita dalla lotta per giungere alla fine dei romanzi. Fine che in realtà non arriva, perché i romanzi (nonostante i tentativi apocrifi di Max Brod) restano incompiuti. L’immaginazione non ha bisogno della catarsi del compiuto, che si farebbe teoria: si spinge piuttosto a disegnare modelli che funzionano di per sé, quasi senza bisogno di una trama. Perché è la trama ad essere risolta, a monte, attraverso l’incombente crudeltà di una condizione di ingiustizia plateale, disvelata fin dalle prime righe: “Qualcuno doveva aver calunniato Josef K. poiché senza che avesse fatto alcun male una mattina venne arrestato”<sup>13</sup>.

“Noi tutti sappiamo – scrive Hannah Arendt – che la costruzione kafkiana non era solo un incubo”<sup>14</sup>. Il riferimento implicito è alla

10) Arendt H., op. cit., p. 29.

11) Arendt H., op. cit., p. 33.

12) Ibidem.

13) Incipit de *Il processo*, cfr. Kafka F., *Il processo*, op. cit., p. 317.

14) Arendt H., op. cit., p. 30.

macchina del totalitarismo e alle sue procedure insieme prive di senso e spietate, ma si allarga all'idea di progresso, sulla quale la studiosa convoca l'amatissimo Walter Benjamin citando il celebre frammento sull'angelo della storia, all'epoca da poco disponibile<sup>15</sup>: l'angelo ha il volto rivolto al passato dove crescono immani rovine cui porre rimedio, ma alle spalle dell'angelo si scatena una tempesta, che lo risucchia nel futuro impedendogli ogni opera di ricostruzione. "Ciò che chiamiamo il progresso – svela Benjamin – è questa tempesta"<sup>16</sup>.

Arendt scrisse il suo breve saggio su Kafka nel 1944 negli Stati Uniti, mentre la Seconda guerra mondiale non era ancora finita<sup>17</sup>. Era in America, cui Kafka aveva dedicato il suo omonimo terzo romanzo, che si chiudeva (pur incompiuto anch'esso) con una visione dei suoi immensi paesaggi dal finestrino di un treno ("Viaggiarono due giorni e due notti e soltanto ora Karl si rese conto di quanto sia grande l'America"<sup>18</sup>). Per Hannah Arendt riavvicinarsi a Kafka voleva dire ripercorrere un sentiero di libertà a partire dal disvelamento di un modello di progresso che lo scrittore aveva visto all'opera nell'intera modernità e contro cui i suoi personaggi si erano battuti, riuscendo a farne intravedere la spaventosa struttura

soggiacente.

Il saggio della Arendt contiene molte altre suggestioni (come ogni saggio breve perfettamente riuscito, è pieno di cose e insieme incompleto), ma sono le sue due righe finali a farci riconsiderare Kafka con devozione particolare: "[...] i suoi romanzi sembrano possedere un fascino particolare, come se volessero dirci: quest'uomo di buona volontà può essere chiunque e ognuno, forse persino me e te"<sup>19</sup>. E, forse, è proprio questo il significato nascosto dell'opera di Kafka che si rivela un giorno al lettore con l'evidenza improvvisa di una verità semplice e incontestabile<sup>20</sup>.

---

15) Benjamin W. (1942), Sul concetto di storia, Einaudi: Torino, 2014, pp. 35-37. La prima pubblicazione del testo di Benjamin avvenne nel 1942, in un fascicolo curato dall'Institute of Social Research e pubblicato in forma ciclostilata, per commemorare lo studioso suicidatosi nel 1940 mentre cercava di fuggire negli Stati Uniti. Fu Hannah Arendt a consegnare il manoscritto – affidatole da Benjamin a Marsiglia poco prima di morire – a Theodor Adorno e a Max Horkheimer.

16) Benjamin W., op. cit. p. 37.

17) A questo proposito può essere importante segnalare che anche Walter Benjamin aveva pubblicato un saggio su Kafka, esattamente dieci anni prima, nel 1934. Il saggio si intitolava Franz Kafka. Nel decimo anniversario della sua morte, e fu pubblicato in due parti nella Jüdische Rundschau (21 e 28 dicembre 1934), il principale settimanale ebraico in lingua tedesca. La rivista cesserà le proprie pubblicazioni il giorno prima della Notte dei Cristalli, l'8 novembre 1938. Il saggio di Hannah Arendt del 1944 appare, fin dal suo titolo, richiamarsi al più ponderoso saggio di Benjamin, che analizza l'opera di Kafka rifiutando "esplicitamente le tradizionali letture teologica, politica e psicoanalitica per sottolineare la fondamentale indecifrabilità di questi testi, il loro carattere aperto ed enigmatico" (Eiland H. e Jennings M.W., Walter Benjamin. Una biografia critica, Einaudi: Torino, 2015, p. 408).

18) Kafka F., America, in Kafka K., Romanzi, Meridiani Mondadori: Verona, 2006, p. 292.

19) Arendt H., op. cit., p. 37.

20) Cfr. nota 3.



# Scrivere il pensiero: I quaderni di Hannah Arendt tra arte, memoria e meditazione

*Il progetto artistico di Sabrina Mezzaqui*

di Annamaria De Paola

***“La realtà non è tenace, non è forte, ha bisogno della nostra protezione.”***

*Hannah Arendt,*

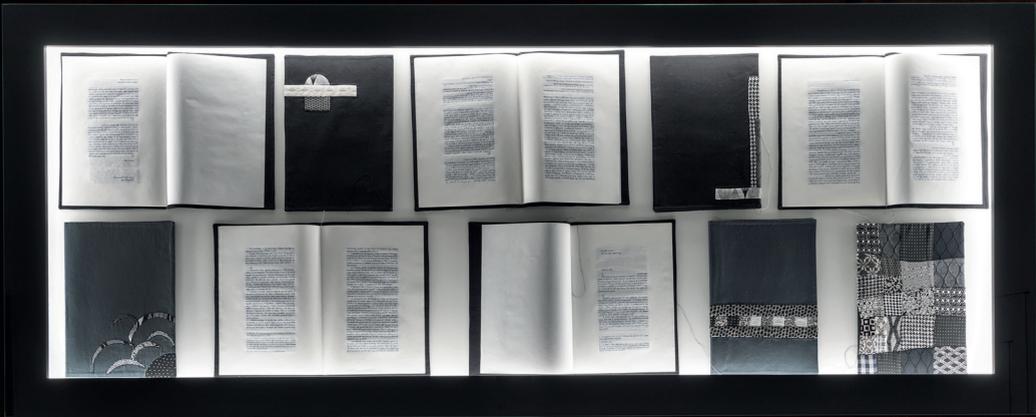
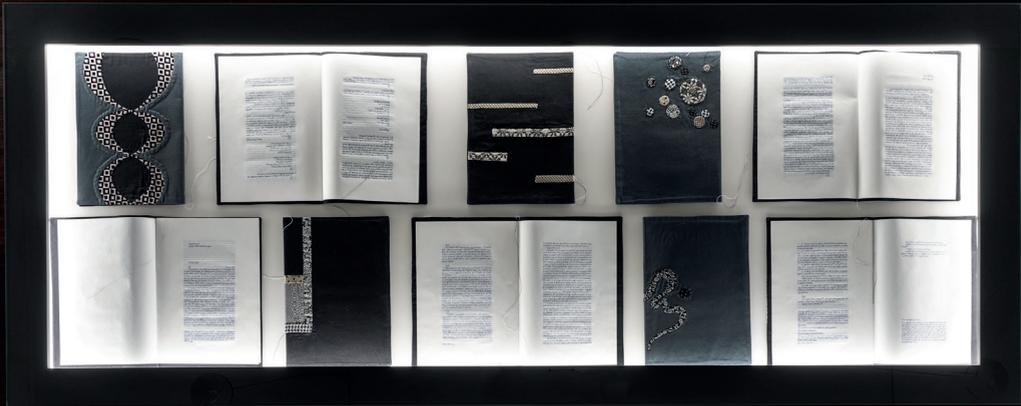
*Le origini del totalitarismo (1948)*

In un tempo che consuma parole e idee alla velocità dello scorrere, esiste ancora uno spazio per la lentezza del pensiero? *I quaderni di Hannah Arendt* rispondono con una forza silenziosa ma radicale: sì. E lo fanno attraverso la scrittura, intesa non come semplice trascrizione, ma come atto di resistenza, attenzione, cura.

Tra il 2017 e il 2021, Sabrina Mezzaqui ha intrapreso una copiatura integrale a mano delle pagine tratte da *Nel deserto del pensiero – Quaderni e diari 1950-1973*, restituendoci 29 volumi interamente riscritti, rilegati con copertine in stoffa ricamata ispirate al Bauhaus, e presentati in tre tavoli espositivi sobri ed eleganti. Ogni quaderno misura 31,5x44 cm, e custodisce parole che attraversano il tempo, le lingue, in cui Hannah Arendt appunta ed approfondisce le sue riflessioni. Il gesto è semplice, ma rivoluzionario: leggere, ricalcare, trascrivere. A matita prima, poi con inchiostro blu notte, in una calligrafia unica. La carta, leggera e sonora, è la stessa degli atti giuridici e amministrativi, come a voler ancorare il pensiero alla materia della legge e della memoria. Si tratta di una "copia dal vero" delle pagine stampate, ma nel gesto, si compie molto di più. Ogni parola scritta diventa corpo, ritmo, meditazione. Un pensare che si fa fisico, che passa dagli occhi alla mano, dalla mente al foglio.

*Ricopiare* diventa un modo per pensare con *Arendt*, seguire con lo sguardo e la mano il tracciato delle sue riflessioni, in una lingua che si muove tra tedesco, francese, greco, latino e inglese. Hannah Arendt, del resto, non era estranea a questo tipo di pratica. Nei suoi quaderni, spesso annotava citazioni di altri autori, alternando lingue diverse, in un dialogo interiore fatto di stratificazioni e riverberi. Così, la copiatura diventa qui un atto devoto, ma mai passivo. È lettura attiva, è interrogazione costante, è il coraggio di confrontarsi con un pensiero che non cerca consolazione, ma verità.

Un progetto è anche un omaggio al gesto dell'annotare, al ritmo della lettura e della scrittura come forma di conoscenza. Arendt stessa, nelle sue riflessioni, cita Simone Weil: *“La realtà ha bisogno della nostra adesione. In questo noi siamo creatori del mondo”*. Scrivere, quindi, non solo come memoria, ma come fondazione del reale.



Ph. Lorenzo Palmieri

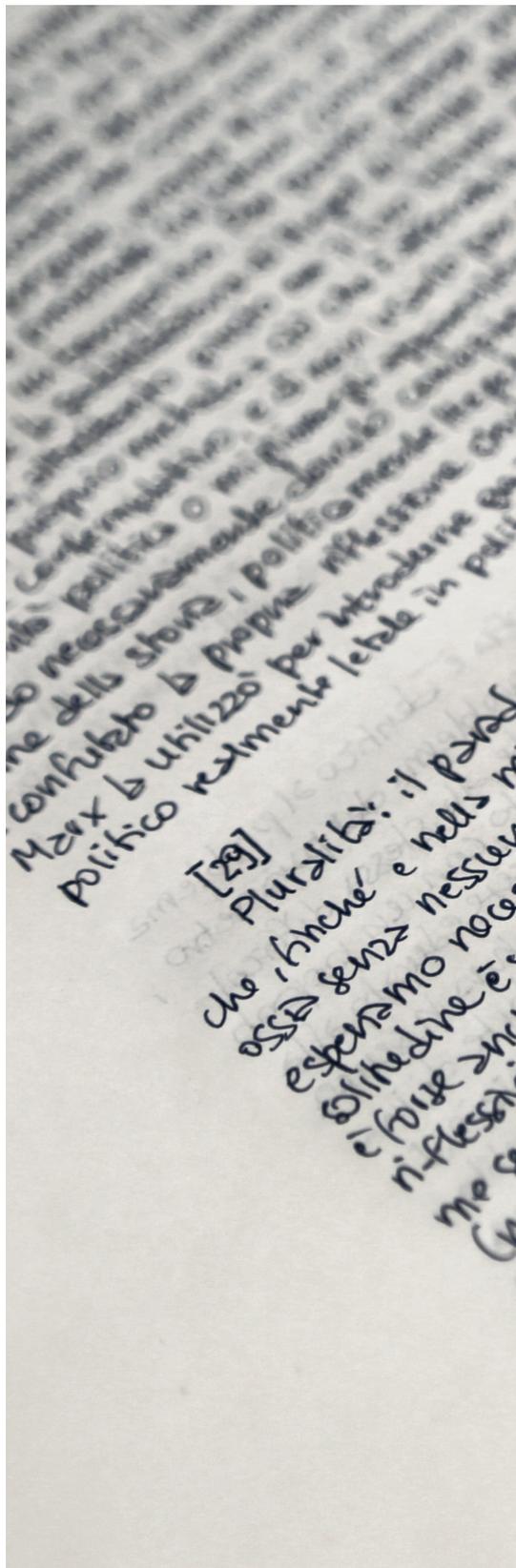
Il progetto è stato mostrato al pubblico in vari momenti del suo percorso: a Torino (FLAT 2017), Ravenna (Museo d'Arte 2018), Milano (Palazzo Borromeo 2021) e infine a Bologna, Archivio della Biblioteca delle Donne (ArtCity 2025). Ogni tappa è stata un'occasione per condividere non solo un progetto artistico, ma un modo di *abitare il pensiero*. Ogni tavolo espositivo accoglie i quaderni come fossero reliquie di un pensiero che non smette di interrogare il presente.

*“Io amo solo i miei amici e la sola specie d'amore che conosco è l'amore per le persone”.*

Così scrive Arendt, con quella limpidezza che sa essere tanto radicale quanto umana. Nessuna adesione cieca a popoli o ideologie: solo l'irriducibile amore per le persone. È la stessa etica che anima questi quaderni, dove ogni pagina è un atto di rispetto verso il pensiero e verso chi lo ha generato.

Il progetto non sarebbe stato possibile senza la pazienza e la cura del ricalco del Tavolo di Lavoro di Marzabotto, la rilegatura di Debora Domenichelli, i tavoli su misura di Franco Miccinesi, e il sostegno di Galleria Minini e Galleria Continua. A loro va il ringraziamento da parte di Sabrina Mezzaqui, che si fa eco della stessa cura che permea ogni pagina.

Nell'epoca della velocità e della smaterializzazione, *I quaderni di Hannah Arendt* ci ricordano che la realtà – fragile come la carta – ha bisogno della nostra attenzione, del nostro tempo, del nostro amore. E che forse, proprio nella lentezza del copiare a mano, possiamo ancora trovare un varco per pensare, davvero, il mondo.





“Io amo solo  
i miei amici e  
la sola specie  
d’amore che  
conosco è  
l’amore per le  
persone”.

*Hannah Arendt*

# L'impossibile sguardo sul male

## *Hannah Arendt e il cinema*

**di Sergio Brancato** - Professore ordinario di sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università di Napoli "Federico II"

Possiamo immaginare un film tratto da uno dei libri più rappresentativi – e, pertanto, epistemologicamente controversi o perfino scomodi – del Novecento qual è appunto *La banalità del male* di Hannah Arendt? Qualcuno potrebbe obiettare che, trattandosi di un saggio-reportage, il problema non si pone poiché la sua narrazione ha una rigida struttura documentale che non si presterebbe alle finzioni del cinema. Altri opporrebbero l'argomentazione che perfino dal celebre Rapporto Kinsey – pubblicato in due volumi tra il 1948 e il 1953, dedicato ai comportamenti sessuali delle donne e degli uomini nella tarda modernità – il regista Bill Condon abbia tratto nel 2005 una pellicola di discreto successo interpretata da Liam Neeson. Altri ancora ricorderebbero che proprio al libro di Arendt sono stati ispirati diversi documentari, più o meno accurati, realizzati soprattutto con il copioso materiale televisivo di quello che è stato, in questo caso senza eccessi iperbolici, il processo del secolo e il primo grande evento di *reality* televisivo. Altri, infine, ricorderebbero non senza un tono di puntiglio *Hannah Arendt*, il film diretto nel 2012 da Margarethe von Trotta e interpretato da Barbara Sukowa, in cui la regista tedesca ricorre a una soluzione paradigmaticamente molto sensata, ovvero quella di integrare le immagini (in bianco e nero) del vero Adolf Eichmann tratte dagli archivi della tv israeliana con quelle (a colori) dell'attrice che drammatizza per la macchina da presa la vicenda della Arendt nel tempo del suo lavoro in Israele per il *New Yorker*: realismo e finzione, infine, si intrecciano all'interno di un'opera che proprio per questo motivo presenta al nostro sguardo un sottotesto impreveduto, quello della problematicità e – nel fondo – dell'ambiguità di ogni narrazione storica.

La relazione tra Hannah Arendt e il cinema è, nella sostanza, un paradosso della "rappresentabilità" degli eventi della memoria collettiva. Pensiamo infatti a quel che rappresenta un libro come *La banalità del male* per l'immaginario tardo moderno: la disanima – impietosa quanto razionale – del processo a Eichmann da parte di un'intellettuale ebrea e tedesca rovescia il focus del dibattito dall'idea del "mostro" nazista – l'essere malvagio che fa riecheggiare i miti arcaici del diverso, dell'*altro da noi*, in fondo e per molti versi connaturati al nazional-socialismo – alla macchina rituale del processo e ai suoi trucchi giuridico-mediatici, disegnando così un quadro disarmante per la retorica dell'Occidente e costringendoci a strappar via dalla faccia dei vincitori la maschera menzognera di un processo di civilizzazione salvifico e progressivo. Tra i motivi per cui Arendt incontrò l'aperta ostilità di una parte rilevante della società israeliana vi è, infatti, anche il disvelamento della messa in scena orchestrata dal governo Ben Gurion e finalizzata a rendere il processo un evento mediatico di portata mondiale, in grado di ridefinire la percezione "assoluta" della Shoah.



Hannah Arendt assiste al processo Eichmann

Tornano alla mente, per converso, le frasi del discorso finale del piccolo barbiere, epigono forse naturale del vagabondo chapliniano, ne *Il grande dittatore* (*The Great Dictator*): “Più che macchinari ci serve umanità, più che abilità ci serve bontà e gentilezza, senza queste qualità la vita è violenza e tutto è perduto. (...) Voi non siete macchine, voi non siete bestie, siete uomini!” A ben vedere, il grande drammaturgo e sublime comico londinese sposa in pieno quella componente del discorso sulla modernità che ne ha magnificato la grandeur umanistica sottovalutandone – o perfino rimuovendone – l'enorme portato di violenza ferale e conflittualità portata all'estremo. Approdato sul grande schermo nel 1940, il quarto lungometraggio di Chaplin fu apprezzato sia dal pubblico che da gran parte delle élites intellettuali proprio per la sua capacità di restituire in tempo reale le coordinate della tragedia che aveva occupato il centro della scena nella storia del Novecento – ciò che in un suo precedente libro Arendt definisce come la drammatica originalità del totalitarismo – fornendole il definitivo *turning point* nella narrazione del Secolo Breve. Per contro, lo stesso Chaplin ammise che se avesse avuto contezza dell'effettiva crudeltà dei campi di concentramento, non avrebbe mai osato farne una parodia edulcorata come quella messa in scena nel film.

Il punto su cui riflettere è allora quello dell'adeguatezza – o meno – del cinema a rendersi linguaggio in grado di restituire l'inimmaginabile, l'estrema propaggine dell'oscuro orrore scaturito dalla sinergia tra istinto e razionalità che caratterizza una modernità bilanciata – a parere di Arendt come di altri filosofi a lei coevi – tra progresso e degenerazione. Il film di von Trotta si pone a metà strada in un percorso fatto di ipotesi diverse e tra loro contraddittorie: se è vero che la sceneggiatura enfatizza la vicenda umana dell'intellettuale tedesca apolide, che si reca in Israele sentendosi in una husserliana *epochè* dell'identità culturale, è anche vero che la narrazione trova il proprio punto di equilibrio – così

come nel libro – nell'esigenza di una distanza che renda possibile gettare lo sguardo sulla pornografia dello sterminio attraverso il filtro del pensiero critico. In qualche misura, un precedente in tale direzione era costituito da vincitori e vinti (*Judgment at Nuremberg*), film del 1961 diretto e prodotto da un cineasta progressista come Stanley Kramer con un cast composto dal gotha degli attori democratici di Hollywood, da Spencer Tracy a Marlene Dietrich a Burt Lancaster. Nella pellicola viene ricostruito il terzo dei dodici processi per crimini di guerra che gli USA organizzarono – non a caso – a Norimberga per procedere contro i cosiddetti crimini secondari. Il tentativo premiato dall'Oscar dello sceneggiatore Abby Mann, il cui vero nome era Abraham Goodman, fu quello di restituire drammaticamente il conflitto di coscienza del giudice Dan Haywood rendendolo perifrasi del problema morale sia dei vinti che dei vincitori della guerra.

Questo punto di vista resta distante da molti dei film prodotti sull'Olocausto, tra i quali spiccano ovviamente quelli dei registi Roman Polanski e Steven Spielberg, che con *The Pianist* (2002) e *Schindler's List* (1993) restituiscono una dicibilità alla Shoah attraverso le regole della finzione, anche se l'esempio più recente in tal senso è *La zona d'interesse* (*The Zone of Interest*), pellicola del 2023 di Jonathan Glazer, che adatta il romanzo omonimo di Martin Amis pubblicato nel 2014: film intenso e spietato nell'implacabile incedere della trama, *La zona d'interesse* trova una soluzione straordinaria per la messa in scena dei campi di sterminio, affidando la descrizione agli effetti sonori, al suono disumano della “soluzione finale” che sovrasta la quotidianità della vita in casa del comandante di Auschwitz, penetrando attraverso le pareti e confondendosi con il rumore e le voci della famiglia, una “normale” famiglia tedesca che – come Amis aveva probabilmente ben chiaro – rimanda a sua volta alle tesi di Arendt sulla *banalità del male* che scaturisce dalla soppressione delle coscienze individuali nell'orizzonte del totalitarismo.



Immagine tratta dal film "La zona d'interesse"



**Prossimo numero in uscita**

# Jubileum

**invito ai lettori**

ERRE è uno spazio aperto di condivisione e confronto, dove le varie prospettive e voci possono trovare spazio e essere ascoltate. Attraverso una partecipazione attiva e un libero scambio di idee possiamo arricchire il nostro dibattito.

**Scriveteci a:**

[redazione@fondazionerut.org](mailto:redazione@fondazionerut.org)





*fondazionerut.org*



**Fondazione Rut - Ets Ente Filantropico**  
Via Firenze, 59 – 81033 Casal di Principe (CE)  
[www.fondazionerut.org](http://www.fondazionerut.org)  
[info@fondazionerut.org](mailto:info@fondazionerut.org)

COPIA GRATUITA

Registrazione al Tribunale di Napoli n.32 del 30/11/2023  
Stampa: LINOGRAFIC di De Angelis Ivano - Roma