

Fina Birulés

Hannah Arendt e la condizione umana della natalità

Introduzione

“Initium ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit”

Agostino

Nell'opera di Arendt ci sono diversi approcci alla categoria della nascita; in particolare, uno che la lega all'azione politica, alla pluralità e al mondo, e un altro, a volte intrecciato al primo, che la collega alla diversità, alla vita che viene data a noi esseri umani sulla Terra. Ritornare alle sue riflessioni sulla nascita come inizio ci apre nuove strade per pensare ad alcuni dei problemi che dobbiamo affrontare oggi⁴⁹.

Gli "esercizi di pensiero politico" di Arendt partono dall'esperienza degli eventi derivati dall'ascesa dei totalitarismi, seguendo il presupposto che il “pensiero nasca dai fatti dell'esperienza viva e debba rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione” (Arendt 2009, 38). In effetti, il suo pensiero è di natura provvisoria, non aspira a una chiusura esplicativa, come fanno la storia e spesso la teoria politica: il focus è sul presente o, meglio, tra il passato e il presente. Arendt non ha la volontà di edificare un sistema che possa rendere conto di qualsiasi evento che ci troviamo ad affrontare; cerca di trovare un pensiero che non annulli il contingente, che non sia indifferente alla realtà o all'esperienza. Questo quasi sempre comporta che, nelle sue riflessioni, proceda a rivedere, spostare, riformulare le categorie. Come se i suoi riavvii e le sue ripetizioni fossero il segno del suo lasciarsi interpellare dagli eventi del suo presente e del suo tentativo di rispondere alle esperienze con cui si sentiva confrontata. Lo vedremo nel suo approccio alla categoria di natalità.

Gli sforzi di Arendt per comprendere il carattere terribile dell'ascesa dei regimi totalitari sono sempre accompagnati dall'impegno a esaminare a fondo i resti e i frammenti della libertà in tempi di oscurità, e questo tentativo è connesso con una riflessione sulla nascita e la natalità. Il primo tentativo si trova in *Le origini del totalitarismo*, in cui Arendt cerca di mostrare il carattere senza precedenti dei regimi totalitari e le loro caratteristiche strutturali che hanno portato all'annullamento della libertà e alla conversione degli esseri umani in superflui, in semplici esemplari intercambiabili della specie e, quindi, eliminabili; per dirla con le sue parole si tratta di “un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati ugualmente superflui. I governanti totalitari sono convinti della propria superfluità non meno di quella altrui; e i carnefici sono così pericolosi perché gli è indifferente vivere o morire, *essere nati* o non aver mai visto la luce” (Arendt 2004, 629, corsivo dell'autrice). Di fronte a questa società di morenti, Arendt conclude la sua analisi nel 1953 con poche parole che contengono il suo primo riferimento alla nascita. Le ultime righe del libro sono: “Ma rimane altresì vero che ogni fine della storia contiene necessariamente un nuovo inizio; questo inizio è la promessa, l'unico messaggio che la fine possa presentare. L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo, politicamente si identifica con la libertà umana. *Initium ut esset creatus est homo*, affinché ci fosse un inizio è stato creato l'uomo, dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo” (Arendt 2004, 656).

⁴⁹ Queste pagine sono il risultato di ricerche svolte nell'ambito del progetto di ricerca "Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes" (VULFIL), PGC2018-094463-B-I00(MCIU/AEI/FEDER, UE).

Il secondo tentativo lo fa troviamo in *Vita activa* (1958) quando Arendt si interroga sulla dignità della libertà politica in un momento in cui essa aveva subito la sua più violenta negazione. Così, “dal punto di vista privilegiato che concedono [...] le nostre più recenti paure”, si propone di pensare alle condizioni dell'esistenza umana – “vita, natalità e mortalità, mondanità, pluralità e terra” (Arendt 2012, 5, 10). Questo libro si sviluppa in un dialogo critico con la tradizione filosofica e pone al centro la categoria della natalità come matrice dell'azione e della libertà politica.

Il terzo tentativo di pensare la nascita e capire gli accadimenti i derivati dell'emergenza dei totalitarismi si trova nell'epilogo del suo rapporto sul processo Eichmann in cui Arendt (1963) cerca di esporre la natura del crimine che Eichmann aveva commesso e per il quale meritava di essere severamente punito: l'aspirazione e la pretesa di decidere con chi coabitare la Terra. Il crimine di Eichmann, dunque, non era solo contro il popolo ebraico, ma contro la condizione umana della pluralità, della diversità.

Nascere al mondo: azione e pluralità

“Gli uomini, anche se devono morire, sono nati non per morire ma per incominciare” (Arendt 2012, 182). Gli esseri umani sono esseri che, a differenza degli animali, non hanno bisogno di accettare ciò che viene dato, possono trasformarlo. Di fronte ai processi divoranti della natura e al loro tempo ciclico, costruiscono un mondo di civiltà, capace di sopravvivere e di fornire loro uno spazio stabile in cui abitare. Sottolineando questa possibilità umana di trasformare quello che ci viene dato, Hannah Arendt non solo allude alla storia dell'*homo faber*, ma vuole anche sottolineare il carattere non naturale della politica, poiché, nella sua opinione, non tutte le forme umane di convivenza sono politiche. Così scrive, riferendosi alla polis greca: “Essere liberi voleva dire essere liberi dalla disuguaglianza connessa a ogni tipo di dominio e muoversi in una sfera dove non si doveva né governare né essere governati” (Arendt 2012, 24).

Dire "tutti gli esseri umani sono mortali" non è la stessa cosa che dire "tutti gli esseri umani sono nati". Nascere, a differenza che morire, è entrare a far parte di un mondo che esisteva già prima del nostro arrivo e che ci sopravvivrà quando partiremo; nascere è anche apparire per la prima volta, iniziare, irrompere, interrompere, diventare visibile. In questo modo la libertà politica ha bisogno della presenza degli altri; esige pluralità, richiede uno spazio “fra” gli uomini (*inter-homines-esse*). In questo spazio pubblico, dove niente e nessuno può "essere" senza apparire agli altri, si moltiplicano le opportunità per ciascuno di “distinguersi”, di mostrare, con il suo agire e con le parole, “chi” è. Questo è il motivo per cui Arendt sottolinea che nello spazio politico l'essere e l'apparire coincidono. In questo senso, intende che l'azione umana è inizio, libertà; gli esseri umani hanno lo strano potere di interrompere i processi naturali, sociali e storici, poiché l'azione fa apparire l'inedito, inaugura. Da ogni appena nato ci aspettiamo l'inaspettato. “L'azione dell'uomo, come tutti i fenomeni strettamente politici, è vincolata alla pluralità, condizione basilare della vita umana, in quanto questa si fonda sul fatto della nascita di nuovi esseri umani, in virtù del quale il mondo dell'uomo viene costantemente invaso da estranei” (Arendt 2009, 93-94).

Se si considera la nascita una condizione dell'azione, la libertà cessa di essere identificata con l'incondizionato e, pur avendo l'apparenza di un paradosso, la finitezza, la fragilità della libertà, non fa che rafforzarla e intensificarla. Così, Arendt sposta il problema della libertà fuori dalla cornice centrata sul soggetto per fissarlo nel mondo in cui siamo nati inaspettatamente e in cui agiamo. Puntare sul mondo e non sul soggetto significa partire dal fatto che ognuno di noi agisce in una rete già esistente di rapporti umani con le loro innumerevoli e contrastanti volontà e intenzioni. Partire dal *factum* della pluralità, e non intenderlo sin dall'inizio come un problema da risolvere, ma come presupposto fondamentale della politica, significa accettare che agendo siamo sempre “fra” e in relazione agli altri. Abbiamo visto che la sfera politico-pubblica è la sfera dell'essere tra gli uomini, e non perché chi la abita abbia un unico obiettivo collettivo, ma fondamentalmente perché tutti coloro che vi partecipano hanno qualcosa in comune: condividono il mondo. A differenza del

risultato del lavoro delle nostre mani, questo spazio “in-fra” (*in-between*) non sopravvive alla realtà del movimento che lo genera: non solo svanisce quando gli umani muoiono, ma anche con la scomparsa delle loro azioni.

Certamente, la concezione arendtiana dell'azione non si occupa tanto della stabilità o instabilità del soggetto, dell'individuo, o della loro capacità di azione quanto piuttosto del mondo in cui siamo arrivati alla nascita e in cui agiamo in modo da non poter controllare gli effetti dell'azione o il suo significato. L'azione è caratterizzata dal fatto di portare il seme dell'illimitato, perché, cadendo in una rete di relazioni e di riferimenti già esistenti, va sempre oltre, mette in relazione e movimento più di quanto l'agente possa prevedere.

L'azione stabilisce sempre relazioni e, quindi, tende a spingere i limiti, il che significa che nessuno è mai solo un agente, ma è sempre e allo stesso tempo anche paziente. Sebbene l'agente non possa prevedere le conseguenze del suo atto, ciò che l'azione rivela è “chi è”. L'azione rivela il “chi” di “qualcuno”, in contrasto con il “che cosa”, vale a dire: tutto quanto ci viene dato, e in cui la nostra iniziativa non è intervenuta: l'essere uomo o donna, nero o bianco, o avere determinate capacità e talenti, per esempio. Allo stesso tempo, l'impossibilità di dire definitivamente “chi” qualcuno sia, esclude ogni possibilità da parte nostra di gestire le faccende umane come gestiamo quelle cose la cui natura è nelle nostre mani, cosicché la politica è situata al di là della logica dei mezzi-fini, propria della fabbricazione.

Arendt non intende dunque questo “chi” come via di autoespressione, poiché l'agente dell'azione introduce l'evento in ciò che non ha creato e di cui non è padrone, interrompe il continuum temporale, sociale, storico. Ora, solo in un mondo contingente, l'azione può essere collegata alla novità e, da lì derivano sia la fragilità dell'azione che quella del chi: “[L]a impossibilità di rimanere unico padrone di ciò che fa, di conoscere le conseguenze dei nostri atti, e di contare sul futuro è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e la realtà, per la gioia di abitare insieme con gli altri un mondo la cui realtà è garantita per ciascuno dalla presenza di tutti”(Arendt 2012, 180). Quindi, la libertà politica non può essere un'estensione del rapporto con se stessi, è un'attività o una pratica che si verifica nella sfera della pluralità umana. Quindi l'azione non è pensata come un fare intenzionale, ma come una manifestazione di pluralità; un modo di relazionarsi gli uni con gli altri nella luce fornita dal mondo comune.

Accettare la concezione arendtiana della libertà politica implica la consapevolezza che entrare nella sfera pubblica è subire forze che sono al di fuori del proprio controllo, quindi che l'azione inizia, ma non domina: è un'azione senza garanzia.

Arendt intende, di conseguenza, che per il soggetto non possa darsi una conoscenza immediata di sé stesso, ma solo continue riappropriazioni attraverso il racconto. Suggestisce che, alla domanda "Chi sei?", sarebbe necessario dare risposta con le parole di un personaggio di Isak Dinesen (pseudonimo di Karen Blixen): “Risponderò con una regola classica: racconterò una storia” L'azione produce sempre storie, intenzionalmente o meno. Per Arendt, la perpetuazione della memoria nel racconto è il rimedio alla fragilità dell'azione poiché la narrazione imita l'imprevedibilità della condizione umana e ne riproduce poeticamente la contingenza, senza annullarla. Come abbiamo detto, chi agisce non può controllare i risultati della propria azione. Solo quando sarà troppo tardi saprà cosa ha fatto. Ciò che contraddistingue il significato di un atto si rivela solo quando l'azione stessa si è conclusa ed è diventata una storia capace di essere narrata. Simona Forti (2006, 228) scrive: “La narrazione è in sostanza un artificio linguistico che ricostruisce ciò che è avvenuto nella storia attraverso una trama che privilegia gli agenti umani piuttosto che processi impersonali e che non fa mai derivare il significato del particolare dal generale”. Sebbene il racconto non risolva nessun problema e non domini nulla in modo definitivo, aggiunge un elemento in più al repertorio del mondo, ci permette di resistere, non come specie, ma come pluralità di “chi”.

Mettendo al centro nascita e pluralità, Arendt ci costringe a riconsiderare nozioni come precarietà, limiti e interdipendenza. La politica introduce una rottura rispetto a qualsiasi modo di vita semplicemente naturale o sociale, poiché il mondo comune non si lascia ridurre alle persone che lo abitano: è lo spazio “fra” coloro che lo abitano. L'oggetto della politica sarebbe quindi legato alla preoccupazione per il mondo (*amor mundi*) e ai gesti volti a stabilizzare la convivenza tra esseri finiti in una comunità di persone diverse. Questo ci costringe anche a pensare se siamo responsabili di sostenere questo spazio “in-fra” (ereditato), senza il quale non sapremmo cosa significa innovare o conservare. Fino a che punto siamo responsabili di offrire alle creature appena nate, ai nuovi venuti, un mondo in cui in seguito possano aggiungere qualcosa di proprio, irrompere, interrompere, innovare?

Essere natale non è una condizione scelta o nelle nostre mani e, nonostante questo, dà senso alla nostra esistenza. Il fatto di essere nati è una condizione che ci viene data e rispetto alla quale possiamo provare gratitudine o rifiuto. Rifiuto che troviamo nella tradizione filosofica e politica, che si cimenta con la morte. Per questo motivo, Arendt non si stancava mai di indicare, di fronte all'Uomo in maiuscolo della filosofia, gli uomini al plurale che vivono sulla terra e abitano il mondo. La pluralità costituisce una limitazione e allo stesso tempo la nostra condizione: non è un trascendentale, è un fatto e, come tale, fragile.

Condizione natale: figure contemporanee senza mondo e responsabilità

“Nascere è tempo”
Françoise Collin

Va notato che, mettendo al centro la nascita, Arendt non si riferisce alla madre o alla maternità, ma al fatto che siamo “creati”, generati dagli altri. Così ci ricorda che i “nuovi” non sono nati da sé, sono precari e contingenti, sono legati a un mondo di relazioni preesistente che non hanno fatto, che non è frutto della loro iniziativa. Che siamo dipendenti da altri che ci hanno dato la vita, altri che a loro volta sono venuti al mondo come estranei. Dall'altro lato, questo nesso di contingenza nella catena delle generazioni e nelle relazioni con gli altri, riduce il divenire divoratore del tempo che minaccia l'esistenza, e apre uno spazio per un tempo biografico, non seriale, non naturale; presuppone un mondo con una stabilità fragile, che non è in costante movimento come avviene nei processi naturali. Il mondo comune non può essere ridotto alle persone che lo abitano: è lo spazio “fra” coloro che lo abitano. Come ha scritto recentemente Adriana Cavarero (2019, 39) “Nulla potrebbe essere più lontano dall'ontologia individualistica della modernità e, tanto più, dalla sua metamorfosi nell'individualismo digitale, che assume a suo campione il fruitore generico di Internet”.

Arendt si chiede anche come sia possibile pensare alla nostra condizione natale quando il mondo è diventato un deserto e buona parte dei suoi abitanti sono stati espulsi dalla comunità politica. In opere come *Vita Activa*, *Origini del totalitarismo* o nel suo rapporto su Eichmann, mostra che la privazione dei diritti si traduce nella mancanza di mondo. La sua attenzione è volta allo studio delle nuove figure contemporanee senza mondo, la figura del paria, del rifugiato, delle minoranze apolide, dei popoli senza stato emersi da vari trattati di pace dopo la fine della Prima Guerra Mondiale. Sono le figure di quelli che hanno perso un posto nel mondo che renda le loro opinioni significative e le loro azioni efficaci, sono stati espulsi o esclusi dalla comunità politica, sono diventati sacrificabili, superflui, sostituibili: un ebreo vale l'altro, un rifugiato può essere soppiantato da un altro rifugiato. In questi testi la pluralità è intesa come differenza, diversità, poiché la nascita dà alla luce solo individui singolari e radicalmente diversi, non specie (Vatter 2006, 153). Dove risiede il principio di un'umanità comune? Abbiamo visto che non si trova in un soggetto autonomo, nella Natura o in Dio, ma nella nostra condizione umana di abitare la terra con i

nostri simili. Il genocidio costituisce un crimine contro la diversità umana, senza la quale i termini “umanità” e “genere umano” non avrebbero senso.

Di fronte agli atti di Eichmann, Arendt afferma che nessuno gode della prerogativa che Eichmann si era concesso: quella di decidere con chi abitare la Terra. Occorre quindi considerare seriamente il fatto che, se ci concentriamo solo sulle vittime e non prestiamo attenzione al mondo che è stato distrutto, bandiamo le vittime in un'esistenza senza mondo, le appartiamo dal mondo degli altri. La scommessa di Arendt per la responsabilità per il mondo è stata recentemente ripresa e sviluppata per pensare i problemi del nostro tempo. Lo hanno fatto, tra altri, Judith Butler, Donatella di Cesare e Ariela Azoulay, le quali sottolineano che, se ci limitiamo a concentrarci sull'ingiustizia o sul crimine commesso contro le attuali figure senza mondo, – quelle che nel nostro tempo chiamiamo "persone vulnerabili", ad esempio, palestinesi o rifugiati e migranti – mettiamo in secondo piano il quadro sistemico che produce le condizioni che ne fanno “persone vulnerabili”, le diamo per scontate. In questo senso, le naturalizziamo e, allo stesso tempo, dimentichiamo che il crimine commesso contro di loro è un crimine contro la condizione umana della pluralità.

Sul valore della pluralità Arendt scrisse: “Senza dubbio dove la vita pubblica e la sua legge dell'uguaglianza sono completamente vittoriose, dove una civiltà riesce a eliminare, o ridurre al minimo, lo sfondo oscuro della diversità, essa finisce nella fossilizzazione” (2004, 418). Si riferiva alla singolarità, unicità e alterità che emerge con la nascita di ognuno di noi: tutti siamo arrivati in questo mondo come stranieri e, in virtù della nostra irriducibile unicità, rimarremo sempre stranieri (Arendt 2003, 80).

Riferimenti bibliografici

- Arendt, Hannah. 1995. “Postfazione”, in Karen Blixen. *Dagherrotipi*. Milano: Adelphi.
- Arendt, Hannah. 2003. *Archivio Arendt. Vol. 2: 1950-1954*. Milano: Feltrinelli.
- Arendt, Hannah. 2004. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi.
- Arendt, Hannah. 2009. *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti.
- Arendt, Hannah. 2012. *Vita Activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani.
- Arendt, Hannah. 2019. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano: Feltrinelli.
- Azoulay, Ariella e Honig Bonnie. 2016. “Between Nuremberg and Jerusalem: Hannah Arendt’s ‘Tikkun Olam’”, in *differences* vol. 27, n. 1, pp. 48-93.
- Blixen, Karen, 1995. *Ultimi racconti*. Milano: Adelphi.
- Butler, Judith. 2014. “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, in *Cuerpo, memoria y representación*. A cura di B. Saez. Icaria: Barcelona.
- Cavarero, Adriana. 2019. *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*. Raffaello Cortina: Milano.
- Di Cesare, Donatella. 2017. *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Bollati Boringhieri: Torino.
- Forti, Simona. 2006. *Hannah Arendt, tra filosofia e política*. Bruno Mondadori: Milano.
- Giolo, Orsetta. 2018. “La vulnerabilità neoliberale” in *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*. Carocci: Roma.
- Morondo Taramundi, Dolores. 2016. “¿Un nuevo paradigma para la igualdad? La vulnerabilidad entre condición humana y situación de indefensión”, in *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* vol. 34, pp. 206-221.
- Vatter, Miguel. 2006. “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”, in *Revista de Ciencia Política* vol. 26, n. 2, pp. 137-159.

