

## ANNOTAZIONI SU HANNAH ARENDT E VICO

Non è certo frequente la citazione diretta di Vico negli scritti teorici più significativi di Hannah Arendt<sup>1</sup>, laddove del pensatore napoletano si avvertono talvolta le suggestioni in alcuni tratti polemi- ci sulla modernità e nella ripresa della tradizione umanistica. Al filo- sofo che ha inaugurato la moderna coscienza storica la Arendt non ha dedicato un saggio, né un'ampia trattazione, ma incisivi riferimen- ti che invitano a riprendere per un verso la discussione intorno al nucleo problematico del suo aurorale storicismo, e per l'altro a con- siderare con interesse i termini di una singolare recezione, caratteriz- zata a prima vista dal tono poco calibrato e da carenti sfumature, tali da farla apparire frutto di superficiale lettura e sinanche di palese fraintendimento. Val la pena, tuttavia, rivederne il quadro concettua- le, per tentare un ulteriore approfondimento di alcuni spunti inter- pretativi, e per vagliare altresì l'esito di possibili raffronti: oltre la lettera della dichiarata collocazione di Vico «nel suo tempo» segnato dal cartesianesimo, e al di là dell'insoddisfacente profilo che già di lui si tracciava prevalentemente nella Germania del secolo scorso: come di «colui che - secondo le parole di Croce - dopo Bossuet e prima dello Herder aveva tentato la dubbia scienza della Filosofia della storia»<sup>2</sup>, aprendo la via alle teologie storiche dell'hegelismo e del marxismo.

Il rinvio al pensiero di Vico compare prevalentemente nelle analisi arendtiane sulla *vita activa*, sull'agire politico e sul rapporto di ragione e storia. In particolar modo l'attenzione è rivolta al principio del *verum- factum*, ricondotto alla trasparenza di un sapere «perfetto» che nel

<sup>1</sup> I principali testi da considerare sono: *The Human Condition* (1958), tr. it. con il titolo *Vita activa*, intr. di A. Dal Lago, Milano, 1989 (d'ora in avanti VA); *Between Past and Future* (1961), tr. it. *Tra passato e futuro*, intr. di A. Dal Lago, Milano, 1991 (cit. in seguito con la sigla TPF); e *On Revolution* (1963), tr. it. *Sulla Rivoluzione*, intr. di R. Zanzi, Milano, 1983 (sigla SR). Non potendosi flettere gli eventi su regole rigide, occorre inventare criteri non per oggetti diversi, ma entro diverse situazioni e occasioni: su questo punto l'assonanza tra la Arendt e Vico è evidente. Dell'antica inimicizia di politica e filosofia, da cui muove gran parte del pensiero di Hannah Arendt, si trova in certo qual modo riscontro nella posizione antiplatonica di Vico riguardo alla tendenza dei «contemplativi» a disertare la cosa pubblica: *De nostri temporis studiorum ratione*, nella monografia storica su Antonio Canale e nei *Principi di Scienza nuova* (1744), in G.B. VICO, *Opere*, ed. F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953.

<sup>2</sup> Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), Bari, 1933 (3<sup>a</sup> ed.), p. 329 dell'Appendice.

prodotto del fare operativo incontra e compenetra l'oggetto, costruito secondo il modello tecnico-poietico del nesso mezzi-fine. La fecondità della conversione del vero con il fatto, che indusse Vico a farne il sostegno di una «nuova scienza», viene non poco limitata riguardo alla ricchezza di suggerimenti teorici che ne hanno accompagnato la storia degli effetti. Esso ha notevolmente alimentato, pure in prospettive tra di loro sensibilmente diverse, la riflessione otto-novecentesca sul problema della comprensione del passato, ed ha ispirato tra l'altro l'odierna filosofia pratica che in chiave anticartesiana privilegia il versante «irregolare» del mondo umano, della sfera comunicativa e dell'agire sociale. Nel complesso panorama della filosofia contemporanea, studiosi del linguaggio, del mito e delle forme poetiche, pensatori e cultori della storia, teorici del diritto e della politica, hanno saputo trovare in Vico quella ricca sorgente a cui attingere per il segreto di una antica sapienza, quanto mai vicina alla sensibilità degli uomini d'oggi. Nelle osservazioni direttamente indirizzate a Vico dalla Arendt, non si trova invece nulla o quasi della «simpatia» teorica che ad esempio mostra il giovane Habermas (il quale nei primi anni settanta dichiarava il suo debito intellettuale per la distinzione arendtiana tra *techné* e *praxis*) nei riguardi del progetto vichiano di aprirsi alla diversità delle situazioni nel campo delle scienze storico-sociali, morali e politiche. Non diversamente Horkheimer già nel 1930, sottolineando l'accentazione storico-pratica rispetto a quella puramente gnoseologica del *verum-factum*, aveva messo in primo piano la critica di Vico al razionalismo matematico<sup>1</sup>. Questioni biografiche ed esegetiche di vario genere vengono qui ad intrecciarsi, e sono state poste dagli studiosi: l'atteggiamento sempre polemico della Arendt verso i francofortesi, le obiezioni critiche che dalla seconda generazione della Scuola le sono state rivolte, la più generale riconduzione, con qualche riserva, del pensiero della Arendt nell'alveo dottrinale della cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica, di cui pure è stata considerata non a torto ispiratrice<sup>2</sup>. E tuttavia

<sup>1</sup> Si veda il saggio di A. DE SIMONE, *Il primo Habermas e Vico: filosofia, politica e mondo della pratica*, nel volume collettaneo *Vico e il pensiero contemporaneo*, a cura di A. Verri, Lecce, 1991, pp. 264-328. Inoltre: F. TESSITORE, *Jürgen Habermas su Vico*, in questo «Bollettino» IV (1974), pp. 176-178; U. GALEAZZI, *Vico e Horkheimer: poiesi mitologica, ideologia e provvidenza di Dio nella storia*, nella miscellanea *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, a cura di G. Santinello, Brescia, 1986, pp. 185-227. E infine, per un aggiornamento ermeneutico-bibliografico: *Vico in Italia e in Germania. Letture e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli, 1993.

<sup>2</sup> Cfr. la biografia di E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World* (1982), tr. it. *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino, 1990. Sul rapporto con la filosofia pratica: F. VOLPI, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in «Il Mulino» XXXV (1986) 33, pp. 53-75. Di J. HABERMAS, *Hannah Arendt's Begriff der Macht*, in «Merkur» XXX (1976) 10, pp. 946-960, tr. it. in «Comunità» XXXV (1981), numero dedicato alla Arendt.

ci si muove nell'ambito di spiegazioni estrinseche dell'«anomala» lettura arendtiana del pensiero di Vico.

Motivo più profondo andrebbe, peraltro, individuato nello scarso interesse della Arendt per i problemi di fondazione epistemologica connessi al principio vichiano, che riconosce l'uomo attore della storia e spettatore della natura, secondo una intelligente osservazione di Isaiah Berlin, e che ha retto con diverse modalità d'accento il dibattito svoltosi per più di un secolo sulla distinzione tra «scienze dello spirito» e «scienze della natura». Al suo interno, con appassionato sentire, Berlin ha rinnovato il ruolo della capacità immaginativa dello storico (*Einfühlung*) che con fatica e dolore si addentra nella pluralità delle culture, per capire quel che altri esseri umani hanno fatto. Un richiamo all'esperienza comune di società e popoli in circostanze diversissime, di cui la memoria è fantasia che intende senza il supporto metodico e schematico di criteri assoluti: necessari quest'ultimi solo allorché vien meno la possibilità della comunicazione<sup>3</sup>. Analoghi echi vichiani riguardanti la differenza tra logica (astratta e costringente) e senso comune fanno innegabilmente da sfondo alla questione del «comprendere» (*Verstehen*), così come essa attraversa la vita e gli scritti di Hannah Arendt, secondo percorsi che sebbene eludano la tematica propriamente cognitiva in chiave epistemica o di empatia storiografica, non divergono in sostanza dalla consapevolezza di praticare l'indefinito, difficile compito del giudizio su fatti, situazioni e circostanze.

Nella cornice assai ampia delle interpretazioni vichiane va pertanto ritagliato uno spazio teoreticamente produttivo alla straordinaria figura di pensatrice che è stata Hannah Arendt; per un confronto che solo ad una certa distanza è possibile instaurare, e che ha in serbo insegnamenti utili per la nostra situazione spirituale, in un secolo di fine millennio che si chiude con eventi drammaticamente «previsti», per i quali occorre conoscere senza infingimenti il labirinto del cuore umano (come ben sapeva Vico) e fidare nell'umana capacità di giudizio come fonte incisiva ma non impositiva dell'agire pubblico.

1. *La disperazione della ragione.* Nell'ultima parte della *Vita attiva* dedicata alle principali connotazioni dell'età moderna Hannah Arendt così concludeva il suo riferimento a Vico:

<sup>3</sup> Cfr. I. BERLIN, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London, 1976 (tr. it. Roma, 1978). Si veda inoltre lo studio di A. VERRI, *Berlin pioniere degli studi vichiani nel mondo anglosassone*, nel vol. *Vico e il pensiero contemporaneo*, cit., pp. 34-49. Infine, di Berlin, nella raccolta di saggi in italiano dal titolo *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee* (a cura di H. Hardy, Milano, 1994) il bel saggio *Gambattista Vico e la storia della cultura*, in particolare pp. 98-99.

La scoperta moderna della storia e della coscienza storica dovette uno dei suoi maggiori impulsi non a un nuovo entusiasmo per la grandezza dell'uomo, per le sue imprese e le sue sofferenze, né alla credenza che il significato della esistenza umana si trovi nella storia del genere umano, ma alla *disperazione della ragione umana*, che sembrò adeguata solo se posta di fronte a oggetti fatti dall'uomo<sup>6</sup>.

Una esasperata difficoltà della ragione di fronte al mondo dato, il sospetto «verso le facoltà umane recettive della verità», la «nuova fiducia nel fare» (Cartesio non sosteneva forse che il metodo consiste più in una pratica che in una teoria?), l'introspezione come autoreferenza della coscienza che in sé ritrova l'unità del conoscere con il suo produrre, rivelano per la Arendt una così stretta parentela della mentalità moderna con la riflessione scientifica, al punto che la prevalenza dell'*homo faber* dovette celebrare il suo dominio anche fuori dell'ambito delle scienze naturali, privilegiato luogo dell'esperimento e della matematizzazione.

Una delle conseguenze più plausibili tratte dal dubbio cartesiano fu l'abbandono del tentativo di comprendere la natura, e generalmente di conoscere le cose non prodotte dall'uomo, e il volgersi invece, esclusivamente alle cose che dovevano la loro esistenza all'uomo. Questo genere d'argomentazione indusse praticamente Vico a spostare la sua attenzione dalla coscienza della natura alla storia, che pensava fosse la sola sfera in cui l'uomo poteva ottenere qualche conoscenza proprio per il fatto che in essa aveva a che fare solo con prodotti dell'attività umana<sup>7</sup>.

L'analisi arendtiana dell'età moderna richiede ulteriore approfondimento, così come è opportuno rivedere il più ampio contesto dell'antropologia filosofica contenuta nell'opera fondamentale sulla «condizione umana». Quel che per il momento emerge nelle affermazioni su Vico, sopra riportate, è l'approdo finale di una biografia «eccezionale all'inizio del XVII secolo», comprendente al suo interno tormentosi passaggi, che paiono quietarsi nella scoperta della «nuova scienza». Se ne narra brevemente il cammino, rilevando in particolare una cesura tra la *Ratio studiorum*, di oltre quindici anni anteriore alla prima edizione della *Scienza nuova*, e la formulazione conclusiva che avrebbe inaugurato le filosofie della storia del secolo seguente<sup>8</sup>. Al metodo geometrico che il cartesianesimo aveva introdotto negli studi venivano da Vico attribuiti inconvenienti di non piccola portata, primo tra tutti il trascurato interesse per lo studio della coscienza morale e politica. «Solo più tardi - scrive la Arendt - (Vico) deve aver elabo-

<sup>6</sup> Cfr. H. ARENDT, *VA*, p. 222 (sottol. mia).

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 221-222.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 279, n. 63.

rato l'idea che la storia è fatta dall'uomo e la natura da Dio<sup>9</sup>. Al primo vero della «critica» cartesiana Vico aveva, com'è noto, opposto l'incerto scenario della natura fisica, il verosimile e il probabile, la topica, l'eloquenza, la poesia, la medicina, la giurisprudenza, la prudenza civile: che sono i campi in cui il régolo non saprebbe flettersi sugli eventi. E non c'è da dubitare che la Arendt abbia letto con sentimento di convinta adesione considerazioni come le seguenti:

I dotti privi di senno pratico, col loro discendere rettilineamente dal vero universale alle verità particolari, restano impigliati nelle tortuosità della vita. (...) non operano saggiamente coloro che negli usi pratici della prudenza civile s'avvalgono dei medesimi criteri di giudizio adoperati dalla scienza. (...) Anzi chi giudica come essi usano, non avendo egli né coltivato il senso comune, né tenuto dietro alla verisimiglianza, pago, qual è, dell'unico vero, non pondera in alcun modo ciò che intorno a codesto unico vero sentano comunemente gli uomini, e se anche al comune di essi sembrano vere le cose che egli ritiene tali<sup>10</sup>.

E sinanche la prima forma del principio di conversione del vero col fatto enunciata nel *De nostri temporis* («Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus») suona come paradossale e «ironico» elogio delle matematiche, a spiegazione del disamore per le discipline fisico-naturalistiche, da Vico incoraggiate semmai a servirsi dell'esperimento con Galilei, piuttosto che dell'arrogante estensione del metodo geometrico. La somiglianza dell'uomo matematico con Dio, ha osservato Croce, non è troppo diversa da quella del contraffattore di un'opera con il suo autore: l'uomo è il divino padrone di un universo popolato di finzioni<sup>11</sup>.

Per tentare di intendere la prospettiva arendtiana su Vico, palesemente rivolta a mettere in crisi proprio il nocciolo teorico-gnoseologico per il quale l'uomo conosce quel che ha mandato ad effetto (attribuendo ad esso, s'intende, una valenza «tecnica» che ne copre la diversa tonalità d'accento), si consideri il costruito lessicale «disperazione della ragione», dalla Arendt adoperato, non saprei quanto consapevolmente, in rispondenza con le parole vichiane che si leggono nell'*Autobiografia*:

In quest'opera *Principi di una Scienza nuova*... egli [Vico] ritruova finalmente tutto spiegato quel principio, ch'esso ancor confusamente e non con tutta distinzione aveva inteso nelle sue opere antecedenti. Imperciocché egli approva una indispensabile necessità, anche umana, di ripetere le prime origini di tal Scienza (...) e, per una disperazione dimostrata così da' filosofi

<sup>9</sup> *Ivi*.

<sup>10</sup> Cfr. G.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, cit., p. 194.

<sup>11</sup> Cfr. la monografia crociana cit., p. 11.

come da' filologici (...) discuope questa nuova Scienza in forza di una nuova arte critica...<sup>12</sup>.

A questa disperazione della conoscenza, per la difficoltà di risalire alle origini delle ingentilite nazioni, che soltanto l'unione dei filosofi con i filologi avrebbe «sanato» con l'«arte» di una fiaccola rivolta a gettar nuova luce sulla primigenia selva dell'umana «natura», fa eco solo in parte contrastante il sentimento forte, misto di paura e di desiderio, che aveva spinto gli uomini «selvaggi, fieri ed immani» a sentire il bisogno del lume divino:

Tale cognizione di Dio dimostriamo esser questa: che l'uomo, caduto nella disperazione di tutti i soccorsi della natura, desidera una cosa superiore che lo salvasse. Ma cosa superiore alla natura è Iddio, e questo è il lume ch'Iddio ha sparso sopra tutti gli uomini<sup>13</sup>.

Il parallelismo terminologico, ora segnalato, può forse bastare a leggere Vico esclusivamente nell'ottica del soggettivismo moderno, del ripiegamento della coscienza ancora intrisa di dubbio, che tutta via poi si solleva dal dubitare e tutta piena di sé si accinge a costruire una solida casa entro cui non resta che rinnovare la collocazione del mobilio, secondo una bella immagine vichiana? Non si trascura probabilmente il senso fermissimo che l'autore della *Scienza nuova* ebbe della incolmabile distanza tra l'uomo e Dio? E si dimentica che lo sguardo del filosofo mai si sarebbe distolto dalla terrena dimora della storia umana, intrisa di passioni e di azioni. Il passaggio dal *De antiquissima* alla *Scienza nuova* è determinante per la discussione intorno al criterio metodologico del *verum-factum*. Altrimenti, esteso senza interne distinzioni a tutto il pensiero moderno, viene non torto assimilato analogicamente al modello delle scienze fisico-matematiche della natura: l'uomo conosce ciò che è in grado di produrre artificialmente<sup>14</sup>. Non si può negare che le analisi arendtiane sulla modernità

<sup>12</sup> G.B. Vico, *Autobiografia*, in *Opere*, cit., p. 67.

<sup>13</sup> Id., *Principi di Scienza nuova* (1744) (d'ora in poi *Sn* 44), in *Opere*, cit., § 339, p. 485.

<sup>14</sup> Lo schema arendtiano della lettura di Vico non è dissimile da quello di Gadamer: 1) elogio del senso comune, che «fonda la comunità» e può far da sostegno alla nuova scienza; 2) d'altro canto l'ideale racchiuso nell'applicazione del *verum-factum* alla storia si rivela assai problematico sul piano teoretico-conoscitivo. Si tratta per Gadamer dell'ideale conoscitivo proprio della scienza della natura secondo la quale comprendiamo un processo quando siamo in grado di riprodurlo artificialmente. Senonché, «L'uomo è estraneo a se stesso e al proprio destino storico - aggiunge Gadamer - in un modo ancora diverso da come gli è estranea la natura che non sa nulla di lui» (cfr. *Verità e metodo*, tr. it. Milano, 1983, pp. 42 sgg., 324, 430-431). Va comunque osservato che la svolta dal *De antiquissima* alla *Scienza nuova* richiede che si presti attenzione alla metamorfosi del «principio» vichiano nel momento in cui tra premesse e sviluppo si viene a collocare la diversa angolazione del pensiero storico: non già mera identità di soggetto e oggetto, né razionalizzazione che giustifica il passato, bensì apertura al mondo etico-politico per un

siano cariche di suggestioni ermeneutiche: 1) la scienza galileiana con l'invenzione del telescopio ha realizzato il sogno della scoperta di un punto archimedeo a partire dal quale potrà avviarsi la «scuola del sospetto» e al tempo stesso può esultare la ragione che tutto sottomette al suo calcolo. Disperazione e trionfo appartengono allo stesso evento:

Da un punto di vista storico, è come se la scoperta di Galileo avesse provato empiricamente in modo inconfutabile che il peggior timore e la più presuntuosa speranza della speculazione umana (...) potessero avverarsi solo congiuntamente; come se l'appagamento del desiderio fosse garantito solo con la perdita della realtà...<sup>15</sup>

L'alienazione della terra è indicata dalla Arendt come il segno distintivo della scienza moderna; la perdita del senso comune insieme con la necessità di salvare i fenomeni ricondotti alla misura della mente umana, rende ogni ente oggetto di quella «immagine del mondo» che Heidegger aveva a suo tempo esemplarmente descritto, dilatandone effetti e conseguenze nell'era atomica e nella istanza di dominio sulla natura che regge la tecnica contemporanea<sup>16</sup>. È all'interno del moderno «senso di sospetto, di offesa e di disperazione» che si è accresciuto il potere di distruzione connesso alla sempre più pericolosa capacità di produrre processi finanche inediti e dagli imprevedibili sbocchi. La nuova conoscenza aveva sostituito all'antica meraviglia per tutto ciò che è, il dubbio universale e l'ipotesi sconcertante del *Dieu trompeur* che inganna l'uomo spingendolo a ritagliarsi un ambito di certezze altrettanto assolute. Se questa è l'origine del soggettivismo, se ne possono spiegare gli ideali di efficientismo, di subordinazione della teoria al successo pratico, e dunque di preferenza per quell'io-sono specularmente garante di se stesso.

La ragione cartesiana - scrive la Arendt, richiamando Whitehead - è interamente basata sull'assunto implicito che la mente può conoscere solo ciò che essa stessa ha prodotto e trattiene in un certo senso in se stessa<sup>17</sup>.

Il modello conoscitivo perfetto non poteva risultare diverso da quello matematico, termine ideale di confronto per Descartes come per Hobbes, e per lo stesso Vico, nonostante questi avesse rilevato

racconto in cui l'identità transitiva o narrativa dell'uomo raccolga forze sufficienti a proseguirne gli effetti.

<sup>15</sup> Cfr. H. ARENDT, VA, p. 193.

<sup>16</sup> Mi riferisco in particolar modo al saggio di M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, tr. di Holzwege, a cura di P. Chiodi (Firenze, 1968), e alle lezioni sul principio di ragione: *Der Satz vom Grund*, tr. it. F. Volpi, Milano, 1991.

<sup>17</sup> Cfr. H. ARENDT, VA, p. 209.

l'«assenza del senso comune» nel razionalismo cartesiano<sup>18</sup>. L'evo moderno ha esattamente capovolto l'antico primato della vita contemplativa, mettendo al posto della verità «trovata», dei discorsi e della comunicazione delle parole, dell'apprensione della realtà in virtù dei doni della sensibilità e della ragione, il primato assegnato all'*homo faber*, all'ingegnosità delle mani, alla costruzione dell'oggetto del sapere. Si tratti dei contenuti di referenza delle scienze naturali (nella comunanza delle strutture della mente) o delle discipline storiche (che fiorirono nel secolo diciannovesimo), il concetto che sostenne i diversi campi della conoscenza fu quello di un «processo» da ripetere o nell'esperimento-verifica o nella ricostruzione del nesso causale degli eventi.

Il retroterra moderno del vichiano *verum-factum* è dalla Arendt scandagliato con indubbia originalità tematica ed evocativa; ciò non pertanto riesce difficile fermarsi ad esso per una lettura veramente comprensiva del problema metodologico in Vico. Non si tratta di riprendere superate interpretazioni che ne avevano mitizzato la «solitudine» teorica oltre che esistenziale nel suo tempo; neppure è il caso di rinnovare antiquate figurazioni di precursorismo. D'altro canto è sempre possibile muoversi alla ricerca di precedenti del principio della identità-convertibilità del vero col fatto, per il semplice motivo che Vico dovette averli presenti (il concetto tomistico di verità, l'hobbesiano costruttivismo politico o ancora la filosofia di Leibniz)<sup>19</sup>, e tuttavia ogni volta occorrerà segnalare il nuovo da Vico introdotto nella pur evidente ripresa di un tema nient'affatto inedito. Se non altro la Arendt ha tentato un cammino diverso: quello della ricostruzione di un'epoca profondamente «rivoluzionaria» rispetto al mondo antico, attraverso la quale è dovuta passare anche la nascita della coscienza storica, contraendo debiti a suo avviso rilevanti per il necessario tributo da rendere all'incipiente secolo dei Lumi.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 208, nota 44.

<sup>19</sup> I precedenti del *verum-factum* presenti nella teologia tomistica, nel *De Homine* (X, 5) di Hobbes, nel *Discorso di metafisica* (§ 24) di Leibniz, venivano dal Croce discussi e sostanzialmente negati già nel 1912: *Le fonti della gnoseologia vichiana*, rist. in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (1913). Qui interessa maggiormente la evidente ripresa vichiana di spunti tratti dagli scritti di Hobbes. E tuttavia «senza farsi il vuoto alle spalle», come ha osservato R. FRANCHINI nel saggio *Hobbes: il quinto Autore di Vico* (in «*Criterion*» VI, 1988, 4, pp. 241-257), Vico ha utilizzato i pensatori moderni, da Machiavelli a Cartesio, da Bacone a Pufendorf, e, nello Hobbes, ha intravisto la «verità» dell'opposizione di *naturale e artificiale*, traducendola nel contrasto, non più metafisico, tra il carattere dinamico-creativo della storia e quello stabile-fittizio degli enti matematici. L'analogia, quasi la similarità, di passi hobbesiani con alcuni passaggi del *De antiquissima* di Vico non basta a confondere la dimostrabilità della scienza in cui l'artefice sia il produttore dei suoi oggetti (tale è per Hobbes la geometria, come la filosofia civile) con la conoscibilità della storia che Vico riporta alla narrazione giudicativa in virtù dell'a priori concreto della mente umana nelle sue costanti modificazioni. Si veda anche F. FOCHER, *Vico e Hobbes*, Napoli, 1977.

Purtuttavia Vico aveva polemizzato contro le deduzioni astratte dei filosofi (la «boria dei dotti») e «i danni dell'universale» (astratto), sicché l'analogia tra il *fare* della geometria e la perfetta compenetrazione della mente divina con il prodotto della creazione non può riguardare il *certo*, se non ipotizzando leibnizianamente un indefinito compito di intelligibilità razionale del fattuale (le verità di fatto, sosteneva Leibniz, sono sempre analiticamente vere, in base al principio matematico della progressione all'infinito).

Secondo Vico, invece, il *verum* che è per definizione storico e atemporale, finisce proprio per essere sempre falsificato dal corso degli eventi reali. Ne consegue che l'umano intendere è «cogitare», andare raccogliendo elementi sparsi:

(...) la scienza umana ha avuto origine da una deficienza della nostra mente, cioè dalla sua immensa limitatezza, a causa della quale essa, fuori da tutte le cose, non contiene in sé quelle che aspira a conoscere e, non contenendole, non può rendere operatrici, cioè facitrici e creatrici, le verità che si sforza di attingere (...)<sup>20</sup>.

Dunque il vero si «converte», identificandosi, col fatto soltanto nelle matematiche analogamente alla mente divina. Per l'operare tecnico-poietico, tipicamente umano, la forma - ad esempio quella del vasaio - sarà sempre più perfetta dell'oggetto modellato. Senonché proprio all'interno delle discipline operative viene a mostrarsi un'ulteriore distinzione:

Tra le arti raggiungono con maggior certezza il fine a cui ciascuna mira quelle che mostrano le guise ossia i modi in cui esse divengono - tali la pittura, la scultura, la plastica, l'architettura -; non così quelle che non le mostrano, vale a dire tutte le arti congetturali, tra cui l'oratoria, la medicina, e la politica<sup>21</sup>.

La differenza tra *poiesis* e *praxis* è segnatamente espressa, e passa attraverso la nozione di *certum*, che colora assai diversamente il *factum* dell'antica sapienza italica. «Certo» vuol dire - soggiunge Vico - assodato, indubbio, ma anche e soprattutto «peculiare». Alcun vero potrà adeguarlo mai perfettamente: il certo è «prodotto» non poietico dell'umano *facere*, che è l'atto di portare ad effetto con il quale gli uomini sono al tempo stesso soggetti e oggetti della storia. E, per la difettosa mente che vuol conoscerlo, esso non sarà mai privo di opacità e di contingenza. Della compartecipazione di vero e certo Vico non può fornire dimostrazioni, benché sia nella cosa stessa del bisogno conoscitivo l'effettività della comprensione storica, per cui può dirsi

<sup>20</sup> Cfr. G.B. Vico, *De antiquissimo*, in *Opere*, cit., p. 254.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 262.

– com'è stato detto – che l'uomo fa la storia perché anzitutto la comprende. Il «facere» vichiano non è perciò il fatto-oggetto del cartesianesimo, che riceve l'impronta strutturante dei primi veri, o dei finti schemi del procedere scientifico-razionale<sup>22</sup>. Il conoscere si incontra con l'operare, non già perché si trova dinanzi il fatto costruito secondo un modello da realizzare, ma perché è esso stesso l'atto del «produrre» la convertibilità del vero col certo.

Tornando ora all'analisi arendtiana della condizione umana e alla flessibile tripartizione volta a distinguere il *lavoro* dall'*opera* e dall'*azione*, si può tentare un confronto tra il «fare» vichianamente inteso, come l'atto di produrre conoscenza del peculiare, con l'*agere* che i latini opportunamente tenevano a differenziare dall'attività propriamente tecnico-poietica. Bisognerà a tal punto riprendere alcuni spunti del testo arendtiano, dal quale emergono, significativamente senza forzature, affinità di presupposti tematici con la vichiana apertura del sapere al mondo comune delle faccende umane.

La condizione umana, pur con interne distinzioni e definizioni assai più sfumate di quanto non appaia ad uno schematico riassunto del contenuto della *Vita activa*, è per la Arendt la pluralità degli uomini, l'essere insieme nello spazio della sfera pubblica in cui ognuno espone se stesso. Ognuno trattiene al fondo il riflesso delle sue relazioni con la natura, con le cose, con gli altri, e ne riceve per dir così occasioni di pensiero da tramandare in «opere» resistenti alla forza distruttiva del tempo e di azioni capaci di dare inizio a qualcosa di nuovo. In questa sede ci interessa più d'altro il singolare intreccio che ad un certo momento viene ad instaurarsi tra l'operare e l'agire, mentre resta in secondo piano l'analisi dell'attività lavorativa, legata allo sviluppo biologico del corpo e al metabolismo con la natura<sup>23</sup>. Benché la Arendt si ispiri dichiaratamente alla distinzione che avevano fatto i sofisti tra *poiein* e *prattein*, nonché all'aristotelico luogo del politico che è azione e discorso, non si può semplicemente risalire a queste fonti per intendere il testo arendtiano anche nei suoi successivi sviluppi teorici. Indicare nell'*opera* la condizione dell'essere-nel-mondo,

<sup>22</sup> Rimando all'interessante analisi di M. GIORDANO, *Implicazione e tempo: discorso sul metodo. Vico e Descartes*, in *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, cit., pp. 242-258.

<sup>23</sup> Nella stesura del libro sulla «condizione umana» vengono a confluire motivi e studi degli anni cinquanta: anzitutto la Arendt voleva più da vicino indagare le basi teoriche del marxismo, e di questo bisogno ermeneutico è evidente risultato il capitolo sul «lavoro». Tuttavia, nella *Vita activa* c'è molto di più e qualcosa d'altro: vale a dire una antropologia filosofica dai tratti solo apparentemente a-storici, perché tutta immersa nell'ordine concettuale della modernità e al tempo stesso capace di «andare oltre» i tragici fatti del secolo (il trans-storico non delle pure essenze ma delle umane capacità di azione e di giudizio), per ritenere ancora possibile la resistenza al terrore, all'ideologia, al dominio totalitario (cfr. la prefazione di Paul Ricoeur all'edizione francese del volume arendtiano del 1983; ora raccolta con altri scritti sul pensiero della Arendt in *Lectures 1*, Paris, 1991).

e nell'*azione* la condizione della pluralità in cui l'uomo-mortale produce opere azioni e parole, vuol dire evidentemente che l'agire politico (pronunciare discorsi grandi) è sempre in stretta connessione con l'esperienza dell'esistere individuale nella brevità della vita terrena. Una permanenza che resista al tempo che passa e muta, talvolta cancellando anche le più solide costruzioni umane, si intreccia con il conato di immortalità, che caratterizza nonostante il tempo definito di una vita, la nascita del singolo proteso a farsi spazio nel mondo preesistente.

L'opera delle nostre mani, distinta dal lavoro del nostro corpo (...) fabbrica l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce il mondo artificiale dell'uomo. Si tratta soprattutto, *ma non esclusivamente*, di oggetti per l'uso...<sup>24</sup>.

Vale a dire che l'oggettività e l'uso ne derivano per un verso, ma per l'altro le cose fabbricate sono (heideggerianamente) un *mondo* frapposto tra gli uomini e la natura, ed anche tra gli uomini stessi: l'esempio del tavolo sta a indicare una cosa che è solido punto di riferimento oggettivo e al tempo stesso metafora d'incontro tra soggetti diversi. L'uomo-misura degli oggetti d'uso non può in alcun modo giustificare la rivolta prometeica di chi si sente padrone della terra; d'altro canto il solo spazio pubblico della reificazione resta quello del «mercato», del luogo in cui si scambiano le merci (l'industria culturale reifica e commercializza con buone ragioni ogni produzione dello spirito, dal punto di vista delle cose prodotte).

Meglio si addice all'*homo faber* l'immagine del demiurgo che non quella del Dio-creatore, benché la rappresentazione del modello geometrico possa condurre all'uomo facitore e creatore del regno di punti e numeri, come argomentava Vico. Relativamente alle cose, tutte indistintamente estrinseche all'umano *cogitare*, Vico ha invece distinto l'«immagine solida» che ne ha la mente divina, quasi «un plasmarle a rilievo», dal vero umano che

«rassomiglia a un monogramma, a un'immagine piana, quasi a una pittura»<sup>25</sup>.

La similitudine è quanto mai efficace: suggerisce di spostare l'ardito confronto con la perfezione divina dal piano della *creatio ex nihilo* a quello della «scienza» che plasma figure tridimensionali, si direbbe, nel caso del sapere divino, e monodimensionali, nell'ambito dei saperi umani. L'uomo-demiurgo, che nelle tesi della Arendt fabbrica lo scenario su cui si rappresenta «il gioco del mondo»<sup>26</sup>, secon-

<sup>24</sup> Cfr. H. ARENDT, *VA*, p. 97 (corsivo mio).

<sup>25</sup> G.B. VICO, *De antiquissima*, cit., p. 25.

<sup>26</sup> L'immagine del «gran gioco del mondo» è metafora privilegiata negli scritti della Arendt: una sorta di secolarizzata visione d'insieme in cui ogni essere umano rappresenta

do lo schema categoriale mezzi-fini, non sa nulla dello sguardo penetrante della intellesione, così come l'*animal laborans* non è in grado di comprendere la strumentalità. Potrebbe sembrare l'abile costruttore di figure a rilievo, che poi riduce a raffigurazioni piane, analogamente all'esercizio tecnico del pittore nella *fictio* della ri-presentazione monogrammatica. Quando però la scena diventa quella della storia del mondo non è tanto il referente oggettivo a cambiare, dal momento che si passa dalla natura fisica alle vicende svolgentesi nel tempo, quanto muta piuttosto la valenza del *factum*: esso diventa da cosa obbiettivabile (perché prodotta) quel mondo comune, che deve la sua permanenza alla possibilità di non restare – come dice la Arendt – lettera morta:

(...) è sempre la «lettera morta» in cui lo «spirito vivente» deve sopravvivere, una condizione di morte da cui esso può essere salvato solo quando la lettera morta rientra in contatto con una volontà viva di risuscitarlo, benché questa cosa, risuscitata dalla morte, condivide con tutti gli esseri viventi la sorte di morire nuovamente<sup>27</sup>.

E non è forse un *facere*, produttivo della conoscenza del peculiare in senso vichiano, quell'altra tonalità del fare che «salva» dall'oblio le cose di pensiero, che ad esempio le opere d'arte sono, sempre tuttavia esposte all'ingiuria della caducità terrena? Il monogramma vichiano, lungi dall'essere finzione di finzione, evoca il solo umanissimo modo di dare concretezza al fare non meramente esecutivo di un modello: sia esso l'arte del poeta, del musico, del pensatore, dello storiografo, dello scrittore. In conclusione alla parte di *Vita activa* dedicata all'«opera», Hannah Arendt delinea i luoghi della storia che sono il linguaggio poetico, il pensiero (né induttivo né deduttivo), la memoria legata ai sensi, criteri di giudizio che non sono schemi pregressi. Indaga in rapidi e intensi tratti il confine tra la resistenza degli oggetti artificiali e la permanenza memorativa in virtù del pensiero che come la poesia è la meno cosale delle «arti» umane. Il poetico, dura anche se non scritto,

(...) come se il linguaggio parlato al massimo grado di intensità e di concentrazione fosse poetico in se stesso<sup>28</sup>.

La probabilità di restare fissato nella memoria storica passa tuttavia attraverso la realizzazione tangibile, attraverso il «fatto» che gli

un proprio ruolo riconoscibile e modificabile; un ruolo per così dire pre-fabbricato e intercambiabile. Dietro questo apparire non sta la sostanza, ma certo qualcosa di indefinibile con assoluta certezza nella individua realtà dell'esistenza (si veda la conferenza pronunciata a Copenhagen nel 1975 dal titolo *Le gran jeu du monde*, in «Esprit» VI, 1982, 7-8).

<sup>27</sup> Cfr. H. ARENDT, *VA*, p. 121.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 122.

venga impedito di perire nella sua specificità di opera d'arte. Altrettanto vale per il pensiero, che non è «cognizione», acquisizione e accumulo di sapere, con scopi definiti e secondo processi conclusi; neppure è l'insieme dei processi logici obbligati, tipici della *ratio*, incapaci di edificare un mondo. La dimora dei mortali si apre alle azioni e ai discorsi, a parole che incidono e mutano il corso degli eventi, sulla traccia della memoria storica:

(...) gli uomini che agiscono e parlano hanno bisogno delle attività superiori di *homo faber* – dell'artista, dei poeti e degli storiografi, dei costruttori di monumenti o degli scrittori, perché senza di essi il solo prodotto della loro attività, la vicenda che interpretano e raccontano, non potrebbe sopravvivere<sup>29</sup>.

L'azione, in quanto capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo (l'*archein* greco e l'*agere* latino ne sono i presupposti filologici) si inserisce per la Arendt in questo contesto di una storia «fatta» dagli uomini, nel senso del ricordare, narrare, interpretare. Tutte le attività contengono un elemento di iniziativa, di discernimento, o di inventiva e di ingegnosità, per dirla con Vico, per cui si stabilisce un filo diretto tra azione e giudizio. La Arendt estrapola una sorta di purezza dell'agire «politico», per segnalare i modi che sono il discorso e l'imprevedibilità che gli è connesso, all'interno della pluralità differenziata che accomuna gli uomini proprio rispettando la loro unicità. Ne emerge un quadro complessivo di eventi che inadeguatamente si tende a subordinare ai procedimenti intellettualistici dei vari tipi di determinismo storico.

Anche se le storie sono i risultati inevitabili dell'azione, non è l'attore ma il narratore che comprende e «fa» la storia<sup>30</sup>.

È questa la significativa conclusione a cui perviene l'articolata analisi della condizione umana nella prospettiva arendtiana successiva alla modernità:

La sfera pubblica, lo spazio del mondo di cui gli uomini hanno bisogno per apparire, è quindi «opera dell'uomo» più specificamente di quanto non lo sia l'opera delle sue mani o il lavoro del suo corpo<sup>31</sup>.

2. *Vico tecnologo?* Negli anni che seguirono l'uscita de *Le origini del totalitarismo* la riflessione di Hannah Arendt, sollecitata dal dibattito acceso che le sue tesi avevano suscitato, si rivolge per la maggior

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 153.

parte al tema della storia: gli scritti degli anni cinquanta possono dirsi tutti «saggi sulla comprensione»<sup>22</sup> come significativo preludio alle questioni che nella maturità furono messe a fuoco nelle tre grandi sezioni del pensare, volere, giudicare. Quando nel saggio *Comprensione e politica* la Arendt si interroga sul difficile compito della ragione storica di fronte all'assolutamente inedito e originale fenomeno del totalitarismo, non lo fa per arrendersi alla mancanza di misure e criteri di giudizio morale, seguita al tragico evento del nostro secolo. Semmai si tratta di ricavare dall'odierna disperazione del pensiero comprendente un monito di valenza più ampia e di tenore più esplicito riguardo alla conoscenza dell'inverificabile per definizione, qual è ogni fatto storico: particolare, irripetibile, concreto. Le «origini» del totalitarismo non sono riferite alla sua «natura» o ad una essenza che preceda il certo, neppure riguardano la ricostruzione di un processo dagli esiti prevedibili. La comprensione, scrive la Arendt, è l'altra faccia dell'azione<sup>23</sup>. E l'azione, irrompendo nel già stato per introdurvi il nuovo, rimanda all'altro lato di essa che è la comprensione, intesa come la capacità di «creare» significato; il regime totalitario, basato sul terrore e l'ideologia, aveva difatti prodotto quell'assenza di significato che ha portato ad una perdita di senso comune. Non si può, dunque, tentare l'interpretazione del fenomeno totalitario riproducendo l'incapacità di giudizio che ne è stato il terreno principale di coltura; né occorreranno spiegazioni retrospettive analitico-deduttive, o metri di raffronto posticci, per fare luce sulla opacità della storia assai simile per tanti versi all'oscurità indefinita del cuore dell'uomo.

In questo contesto, dove la «penombra» della sfera pubblica – vale a dire l'esser capaci ancora di azione – resta il luogo più consono

<sup>22</sup> L'articolo *Understanding and Politics* (in «Partisan Review», 1953, 4, tr. it. *Comprensione e politica*, in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, 1985) porta in una prima versione il titolo: «Le difficoltà della comprensione»; inoltre lo scritto *La natura del totalitarismo*, dei primi anni cinquanta, ha come sottotitolo: «Saggio sulla comprensione» (di quest'ultimo saggio c'è una traduzione francese nel volume *La nature du totalitarisme*, Paris, 1990, e di recente è stata pubblicata l'edizione originale nella raccolta di inediti: *Essays in Understandings 1930-1954*, ed. by J. Kohn, New York, 1994; cfr. ora la traduzione italiana, a cura di R. Viti Cavaliere: *La natura del totalitarismo: un saggio sulla comprensione*, in «Crocevia» I (1995) 2-3, pp. 119-147. Un'interessante occasione per entrare nel laboratorio di ricerca della Arendt negli anni cinquanta è la raccolta di frammenti, documenti e carte manoscritte, stampati nel vol. *Che cos'è la politica?* (Milano, 1995) tr. dal tedesco *Was ist Politik?* (München, 1993).

<sup>23</sup> Cfr. *Comprensione e politica*, cit., p. 109. Tra l'altro la Arendt scrive: «Nel nostro contesto è degno di nota come il senso comune sia stato ingegnosamente sostituito con la logica stringente che è propria del pensiero totalitario» (p. 103) e ancora: «In altri termini se il senso comune, senso politico per eccellenza, vien meno al nostro bisogno di comprensione, siamo tutti sempre troppo pronti a sostituirlo con la logica (...). Ma questa capacità umana, intima, comune, senza alcun legame con il dato, non è in grado di comprendere niente e, lasciata a se stessa, è completamente sterile» (p. 104).

alla riappropriazione del passato, viene a collocarsi l'analisi illuminante che la Arendt ha svolto del concetto di storia a partire dall'antichità fino ad oggi<sup>34</sup>. E all'interno delle considerazioni sulla storiografia moderna il riferimento a Vico appare più esteso e puntuale, non però dissimile da quel che sul filosofo napoletano viene osservato, pressoché negli stessi anni, dentro il plesso teorico di *Vita activa*. Con maggiore evidenza, tuttavia, si affronta il tema della «scienza storica», la cui metodologia ha lungamente occupato i grandi teorici dell'ottocento fino alle posizioni positivistiche di fine secolo. La pretesa di obiettività e di esattezza ispirata ad una fisica sociale (polemicamente Droysen parlava di «obiettività da eunuchi», che la Arendt ricorda), era nata proprio per contrastare l'interferenza della soggettività dello storico, come se non fosse cosa ovvia stabilire analogia tra l'intervento del fattore soggettivo nell'esperimento scientifico e la necessaria scelta dei fatti operata dallo storico. Per la Arendt tutto questo dibattito è per un verso obsoleto se guardato nell'ottica degli sviluppi dell'odierna scienza fisica (noi oggi facciamo la natura), e per l'altro ancora presente negli strascichi che ha provocato nella risultante «trasformazione della storia in processo»<sup>35</sup>. Nell'alveo della modernità si deve inscrivere, per la Arendt (non senza qualche eccessiva semplificazione) il dibattito sul metodo, volendo appunto risalire al criterio adottato dal padre della moderna scienza storica secondo il quale si conosce soltanto ciò che si è mandato ad effetto. «Dalle cose ai procedimenti»: fu questo il passaggio cruciale del *verum-factum* che aprì lo sguardo al carattere universale della storia come «opera» esclusiva della razza umana. L'affermazione che più suona paradossale e per dir così «urtante» è la seguente:

Dal XVII secolo in poi ogni indagine scientifica, in materia storica o fisica, ha per oggetti dei procedimenti: ma solo l'odierna tecnologia (...) dapprima con la sostituzione delle attività umane (...) con procedimenti meccanici, e infine con il suo dar origine a nuovi procedimenti naturali, avrebbe potuto corrispondere in pieno all'ideale vichiano della conoscenza. Vico (...) nel mondo di oggi non si sarebbe occupato, quasi certamente di storia, ma piuttosto di tecnologia, la quale oggi compie di fatto la funzione da lui attribuita a Dio nell'ambito naturale e all'uomo nell'ambito della storia<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Mi riferisco al saggio *The Modern Concept of History*, in «The Review of Politics» XX (1958) 4, tr. it. *Il concetto di storia, nell'antichità e oggi*, in TPF, pp. 70-129.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 95. Così la Arendt si esprime a proposito anche di Vico: «La rassegnazione che induceva il Vico a dedicarsi agli studi storici è oggi del tutto fuori luogo. Nella sfera fisico-naturale siamo in grado di realizzare quanto egli pensava possibile solo nel campo della storia: abbiamo cominciato ad agire all'interno della natura come un tempo agivamo all'interno della storia. Se il problema è tutto nei procedimenti, si è visto che l'uomo può dare inizio a processi naturali che non si sarebbero verificati senza il suo intervento, così come può intraprendere cose nuove nelle faccende umane» (*ibid.*, pp. 90-91).

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

Non sfugge certo il tono volutamente forzato dal ragionamento e appositamente polemico nei riguardi del crescente disinteresse attuale per lo studio della storia; ma non aveva forse Vico combattuto a suo tempo una simile battaglia? Non aveva forse offerto più di un segnale della sua sensibilità alle umane sofferenze e alle cesure che nel tempo introducono atti compiuti dall'uomo pur sotto la tutela di una provvidenza interna alla storia stessa? Si è a lungo discusso intorno alla delicata questione della vichiana «filosofia della storia». Che Vico non possa rientrare nel filone della metafisica storica, peraltro a lui posteriore, senza opportune puntualizzazioni e svariati distinguo, appare cosa non priva di forti ragioni. Tanto più che Hannah Arendt discute non tanto il rapporto di universale e particolare nella storia, quanto la totale riconduzione del significato di ogni evento sotto il monopolio della processualità meccanica. Il concreto le appare allora scisso dall'astratto universale, le idee dai singoli eventi, le verità di ragione dalle verità di fatto. E nell'ordine di un unico processo sembrano pericolosamente dominanti quei «fini superiori» che si realizzano all'insaputa degli uomini. Sempre più la ricchezza e la complessità del pensiero di Vico restano sullo sfondo e a distanza remota, soprattutto quando la Arendt ravvisa nella visione moderno-romantica e marxiana della storia una sorta di «fuga verso il tutto», che ha avuto conseguenze perniciose. Fare la storia significa portare a termine un processo: una nuova società che assicuri definitivamente la giustizia, una guerra che ponga fine a tutte le guerre, una democrazia planetaria sui cui allori riposare in quiete<sup>37</sup>.

Torna sempre utile la considerazione della *Scienza nuova* come progetto di una intima metamorfosi del *verum-factum* in chiave di metodologia della storia: vale a dire quella seconda forma della gnoseologia vichiana di cui parlava il Croce nella sua celebre monografia. Il tentativo di abbracciare nell'insieme il corso degli umani eventi non procede per essenze ma per cammini filologici frammentati e avvolti nell'oscurità degli inizi. L'accento sul «certo» non può andar trascurato a totale vantaggio del «vero». I filosofi sono per Vico ultimi nell'ordine del sapere: selve, campi, città, accademie<sup>38</sup> hanno il compito di approfondirsi nei particolari, di trovare prove nello stesso manifestarsi della storicità, per scoprire i principi che sono le modificazioni della mente umana. Le parole di Vico sono assai note:

Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono,

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>38</sup> Cfr. G.B. Vico, *Sn* 44, § 22.

perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana».

Il «cartesianesimo» di Vico, se proprio si vuole, è presente in quel «fuor di dubbio» degli esiti luminosi relativi alla nuova verità dei fatti, e sta anche nell'accento posto sulla autocoscienza, ora, però considerata nella diversa dimensione della storicità. Il suo anticartesianesimo consiste invece nell'aver reciso alla radice l'applicazione della *ratio* alla storia, fonte di imbarbarimento e di dogmatismo, di potenziale uscita dal mondo civile, fatto dagli uomini secondo l'«ordine» della provvidenza. Se non domina il caso né il fato (epicurei e stoici), regge le umane sorti una «regola» ciclica esemplificata nelle tre età della storia e nella progressione di senso, fantasia e intelletto. Predestinato, profetizzabile e pianificabile non è il corso degli accadimenti, aprioristicamente ricondotti all'arbitrio volontaristico di Dio o ad una trasparente razionalità. Semmai, per l'inestricabile selva originaria e dato l'insondabile abisso degli inizi, non altro «ordine» resta che quello del ciclo vitale di nascita di morte<sup>40</sup>. Il principio si è calato nella vita degli uomini che patiscono i dolori del «fare» la storia, scontrandosi con la necessità e i bisogni, con l'inevitabile esito impreveduto di atti intenzionali, che diversamente dalle ragioni dell'agente, prendono un corso non determinabile in assoluto da alcuna forza extrumana. La ripetizione fattuale, di cui parla Vico propone un'immagine inedita dell'ordine della provvidenza, che – è finanche superfluo ripeterlo – nulla ha a che vedere con l'ordine perfetto di cui si diletano i giovanili ingegni, mandati incontro al mondo come se questo fosse composto di linee e numeri, di dimostrazioni e di evidenze<sup>41</sup>.

Così, in questi tempi che da essi si coltivano metafisiche, metodi e critiche, un'opera, meditata come una metafisica innalzata a contemplare la mente del genere umano e quindi Iddio per l'attributo della Provvidenza, per lo quale attributo Iddio è contemplato da tutto il genere umano – esaminata con una critica che si fa sopra essi autori delle nazioni, la qual unicamente ci può accertare di ciò che ne dissero gli scrittori (...), e condotta con un metodo addentrato nella generazione de' costumi umani (...) la condannano dicendo che «non s'intenda» (...)»<sup>42</sup>.

Dio è provvidenza nella contemplazione attiva degli storici, degli scrittori e degli oratori armati di eloquenza e del pari di sapienza

<sup>40</sup> *Ibid.*, § 331.

<sup>41</sup> Una illuminante lettura di Vico è offerta dagli scritti di E. GRASSI, del quale si ricorda qui il saggio: G.B. Vico filosofo «epocale», in *Giambattista Vico. Poetica Logica religione*, cit., pp. 103-123.

<sup>42</sup> Cfr. G.B. Vico, *A Francesco Saverio Estense*, in *Opere*, cit., pp. 136-137.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

riposta, di saggezza pratica e poesia, di curiosità per l'antico e di fiducia nei tempi a venire. Uno scenario, non di pura dottrina o di astratta erudizione, consente al Vico di «rovesciare» sinanche il modello referenziale della sua pubblicazione: si rivolge a ciò che è comune agli uomini, cioè il senso e la fantasia, per scuotere anche attraverso la «diligentezza» dei sensi ogni facile sclerotizzazione delle conoscenze<sup>43</sup>.

3. *L'uomo, un racconto.* È stato osservato che Hannah Arendt ha assunto verso la tradizione filosofica racchiusa nei testi dei grandi pensatori un atteggiamento paragonabile al «pescatore di perle», che appunto alla maniera di Benjamin estrae «il prezioso e il raro»: l'uomo interiore di Agostino, la volontà non sottomessa di Scotto, la mentalità allargata di Kant<sup>44</sup>. Eppure, nonostante la palese affinità con la corrente di pensiero politico che va dall'umanesimo a Vico, e che passa per il contrasto di senso comune e metodo geometrico allo scopo di rivalutare la saggezza pratica, negli ambiti della retorica e della filologia, della giurisprudenza e della vita politica (dove occorrono gusto, buon senso, discrezionalità e colpo d'occhio)<sup>45</sup>, il rapporto citativo della Arendt con il filosofo napoletano appare di gran lunga inadeguato alle attese. Risalta tuttavia di frequente all'attenzione degli studiosi una familiarità tale che si potrebbe indicare in Vico un autore tenuto dalla Arendt per lo più inconsapevolmente «nascolato», in parte a lei stessa forse celato nella prospettiva di una interpretazione unilaterale. Non mancano perciò elementi per sotterranee «corrispondenze», ipotesi di raccordo non prive di suggestioni ermeneutiche. Il contrasto di ombra e di luce, ad esempio, compare in entrambi come significativo luogo metaforico dell'antica scissione di mondo sensibile e mondo intellegibile. Una frattura intorno alla quale si sono registrati i trionfi e le sconfitte della ragione filosofica, nel tentativo di attenuare lo scarto di permanenza e tempo, di ideale e reale, di infinito e finito. Vico amava dire che solo nella mente divina l'un termine è perfettamente unito all'altro: la mente umana invece conosce le cose

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>44</sup> Cfr. A. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt* (Paris, 1984), tr. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, 1987, p. 208.

<sup>45</sup> A. Enegrén, nell'ampia monografia citata, segnala la discrezione della Arendt sulle sue fonti, e, nel caso di Vico, una evidente vicinanza al grande napoletano: per questa via ella si sarebbe ricollegata alla tradizione umanistica di Salutati, di Landino, di Valla. E la ricerca potrebbe continuare verso la scuola scozzese del senso comune: Shaftesbury, Hutcheson, Reid, e verso il sapere prudenziale di Gracián (p. 132, e n. 30 p. 228). Il punto di confluenza è stato Kant, che pure ha profondamente rinnovato le tematiche settecentesche del senso comune e del gusto nella sua *Critica del Giudizio*. Si veda inoltre: E. VOLLRATH, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, 1977, pp. 33-34; F. FOCHER, *L'umanesimo politico di Hannah Arendt*, in «Il Politico» LVI (1991) 1, pp. 5-28; P.P. PORTINARO, *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus posthumum di Hannah Arendt*, in «Teoria politica» V (1989) 1, pp. 133-159.

distinguendole «al lume notturno della lucerna», né sa comprendere come l'infinito sia disceso nel finito. Nel *De antiquissima* si servi del paragone tra la visione chiara (ma non distinta) della cosa, giacché sul fondo sfumano i contorni delle realtà circostanti, e l'esperienza del dolore, vivida e compenetrante, benché conoscenza «indefinita».

Sono pervaso dal dolore, ma non discerno in esso forma alcuna, e non intravvedo nemmeno i confini della tristezza dell'animo mio...<sup>46</sup>.

Non è un caso che una questione di gnoseologia venga a misurarsi in primo luogo con l'incomunicabile per definizione che è la sensibilità, e riguardi per di più il senso intimo e soggettivo del dolore sia fisico che spirituale. Il Vico della *Scienza nuova* scaverà nel prelogico, nell'«informe», potrebbe dirsi, delle origini non meramente cronologiche della storia degli uomini, per trovarvi non solo il primordiale intreccio di senso e istinti della mentalità primitiva, ma anche le figure umbratili dell'universale-fantastico, il poetico e il mitico, difficilmente riconducibili a forme storiche di significazione. Il linguaggio poetico e le arti in genere, senza poter dire l'indicibile delle esperienze vissute (del dolore, del piacere, delle passioni), le trasfigurano in immagini che possono esser viste, udite, fruite e comprese, consegnate alla memoria. Neppure è un caso, allora, che la Arendt si serva dell'esempio del dolore per far intendere la distinzione di pubblico e privato, vale a dire il divario tra il mondo comune dell'essere-assieme nella città, e la solitudine radicale della soggettività. Il privato è ben raffigurato nell'esperienza del dolore, di per sé chiusa all'esterno, introspektivamente sterile se considerata dalla prospettiva arendtiana rivolta a fare piuttosto un elogio della sfera pubblica. Soltanto le arti e la narrazione, soggiunge però Hannah Arendt, sono in grado di deindividualizzare le grandi forze della vita sentita con senso e passioni<sup>47</sup>. S'intende che la comprensione dell'individuale non può prescindere dalla penombra in cui sta il privato, e parimenti la luce dell'apparire pubblico si alimenta di esso continuamente. Il problema del sapere storico, sia nel pensiero di Vico che nelle riflessioni della Arendt, abita nel rapporto ombra-luce, dove l'uomo è propriamente a casa, conoscendo «per lumi sparsi» in vivide figure ma in forme indefinite la singolarità di ogni cosa accaduta.

Non si trattava soltanto di togliere la verità all'ambito razionale-matematico degli assiomi e delle prime cause o al campo del verifi-

<sup>46</sup> G.B. Vico, *De antiquissima*, cit., p. 277. E nel capitolo settimo, II, «Del senso»: «Nella voce 'sensus' i latini comprendevano non soltanto i sensi esterni - per esempio quello del vivere, nonché quello interno, chiamato da loro 'animus sensus', vale a dire il dolore, il piacere, il fastidio -, ma altresì giudizi, deliberazioni, desideri» (*ibid.* p. 293).

<sup>47</sup> Cfr. H. ARENDT, *VA*, pp. 37-38.

cabile, quanto di affrontare il mondo umano delle opinioni e delle apparenze con un diverso modello di universalità che sempre accompagna quel bisogno di capire che aveva indotto Kant a tenere distinti il conoscere dal pensare. In un percorso che va dalla politica alla filosofia, la Arendt attraversa i cammini assai impervi del suo presente storico, rievocando l'evento cruciale del totalitarismo e la questione ebraica, vivendo da osservatrice molto partecipe il processo di Eichmann, e sempre intervenendo nell'immediato di vicende culturali e politiche. Nel passaggio dal concreto alla teoria non viene però mai a perdersi la consapevolezza che si «fa» storia anzitutto raccontandola. Se questo è da un canto l'esito più interessante della sua lunga riflessione sul senso della storia, dall'altro viene a delinearsi in diretta rispondenza il problema del pensare che si realizza nel giudizio politico, kantianamente inteso come capacità di comunicare la soggettività del gusto. Appena sulla soglia del poderoso materiale postumo della pensatrice ebrea-tedesca, deve qui giungere il confronto con Vico. Un confronto nel quale possono ancora scorgersi importanti confluente, in particolare sulla concezione della verità, e su quella logica poetica che ha nel mito e nella efficacia persuasiva degli esempi il modello emblematico della narrazione che tramanda e conserva.

Respinto il régolo del primo vero e dei criteri matematici Vico ridava voce al senso comune, così vicino ai costumi, alle testimonianze, alla pluralità delle lingue; analogamente la Arendt intende il senso comune come l'organo mentale che ci permette di percepire e comprendere la realtà concreta dei fatti<sup>48</sup>. E tuttavia se il pensare non si esaurisce nell'intelletto con i suoi codici ed i suoi risultati, se la verità non è quella razionale di cui dà conto la mente umana nell'isolamento delle sue deduzioni, occorre rivolgersi altrove: nella interiorità del pensiero non disgiunta dalla visibilità delle sue manifestazioni. L'interesse della Arendt per l'azione e per il comunicare non deriva da un'ottica pragmatica, ma dall'urgenza quasi di arginare l'occultarsi del mondo, la sua sparizione dietro l'apparenza che vuole esser vista. In altro contesto Vico aveva cercato al di qua del modello raziocinativo del cartesianesimo una più corposa visibilità del *logos*, e la rinvenne nella *vera narratio* del *mythos*, nella costruzione di un racconto che ha principio e fine, e che esibisce un mondo di significazione piena<sup>49</sup>. Il mito non descrive comportamenti ma racconta azioni, e rappresenta esempi di forza, di virtù o di coraggio che sono *praxis*, perché non

<sup>48</sup> Id., *On Violence* (New York, 1970), tr. it. *Sulla violenza*, in *Politica e menzogna*, con un saggio di P. Flores d'Arcais, Milano, 1985, p. 173; la Arendt si riferisce in particolar modo alla «scienza» del futuro coltivata da esperti che fanno violenza al passato, costruendo ipotesi sull'imprevedibile, in maniera «strumentale» allo scopo di addormentare il nostro senso comune.

<sup>49</sup> Cfr. G.B. Vico, *Sn* 44, § 401.

costruiti con finalità d'alcun tipo. Nello spazio pubblico del politico (la *polis*, a cui la Arendt si richiama, è solo l'antico «esempio» della libertà d'azione nell'isonomia dell'attività politica che si svolse nella Grecia antica) popolato di opinioni e verità di fatto, persuasivi sono ancora i racconti esemplari, odierni «miti» che presiedono alla *praxis*. Ancor meglio il vichiano universale-fantastico, chiamando in gioco l'immaginazione che è memoria, raffigura casi concreti, situazioni possibili. È il famoso «homo non intelligendo fit omnia»<sup>20</sup>, restituisce alla storia il segno operante del pensiero inventivo, di una topica sensibile dove la metafora dice più della riflessione deduttiva. Per la Arendt, una volta dichiarata l'impoliticità del vero filosofico, non si può lasciare poi il campo vuoto per la manipolazione delle verità di fatto.

Colui che dice ciò che è (...) racconta sempre una storia [in cui] i fatti particolari perdono la loro contingenza e acquistano un significato umanamente comprensibile<sup>21</sup>.

Il primo storico-narratore-poeta è stato Omero, giudice imparziale a cui toccò il privilegio di dar voce a vincitori e vinti<sup>22</sup>. Nella cultura greca arcaica Hannah Arendt incontra Omero e poi Erodoto, ossia il racconto di grandi gesta e di grandi parole per una storiografia non ferma al resoconto puntuale dell'evento, ma tesa a donare immortalità ai mortali sullo sfondo della *physis* che è per sempre. Ancora un antico «esempio» di storia che affida il tempo alle imprevedibili azioni, senza derivare dal passato futuri necessari sviluppi. La storiografia, come si è avuto già modo di sottolineare, è per molti aspetti attività poetica, quando è disciplina dei fatti sia nei modi della metafisica storica che nelle analisi empiriche delle scienze sussidiarie: quali la statistica, la psicologia, la sociologia; leggi ferree della storia, si diceva una volta, oppure regola dei grandi numeri, misura flessibile dei tempi storici sia che riguardino la lunga durata delle grandi civiltà o il tempo breve dell'«histoire evenementielle». Ogni azione, per quanto grande e «rivoluzionaria», finisce per insegnare la Storia e suscitare una forte spinta in direzione della necessità. Se però è l'attore a raccontarsi il passato, il momento della contemplazione finirà per riempirsi non solo di contenuti «accertati», ma anche di progetti che chiedono realizzazione. Trasferita nella identità narrativa dello storico che ogni uomo è, per il fatto di essere nel mondo, e per il bisogno di «riconciliarsi» - come ama dire la Arendt - con il proprio tempo, la comprensione del passato assume innegabili connotati «pratici».

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 405.

<sup>21</sup> H. ARENDT, *Truth and Politics*, in «The New Yorker», 1967, rist. nella 2ª ed. (1968) di *Between Past and Future*, cit.; tr. it. *Verità e politica* seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di V. Sorrentino, Torino, 1995, p. 74.

Non meraviglia che nell'analisi arendtiana del concetto di rivoluzione e dell'evento-tipo che fu la Rivoluzione francese, ritorni un'immagine fissa dell'Illuminismo come l'epoca in cui tra l'uomo e la sua libertà si era eretta la forza della necessità storica. L'entusiasmo kantiano, da spettatore che tende a riportare nell'ordinario quel che accadeva sfuggendo al controllo dei testimoni, come «un torrente che trascina» ed è inarrestabile, appartiene al secolo dei Lumi, e prelude all'altrettanto entusiastico commento di Hegel che la considerò esempio di conciliazione tra cielo e terra, l'assoluto che finalmente prende dimora nella fin'allora malintesa casualità delle vicende umane<sup>33</sup>. Analogamente la dottrina vichiana dei corsi e dei ricorsi storici sembrò alla Arendt perfettamente in linea con l'idea illuministico-moderna del progresso e con la concezione processuale della storia<sup>34</sup>, laddove la formula escogitata dal Vico, introducendo la circolarità di progressi e potenziali regressi, appariva invece ai primi del secolo successivo una ingombrante sconfessione del moderno senso storico, dopo quella Rivoluzione francese che mostrava di sancirne definitivamente i fasti.

Si è parlato non a torto di un Vico «bifronte», e tale emerge anche dalle sporadiche considerazioni su di lui presenti nei testi di Hannah Arendt, specie se confrontate con l'intima portata di un pensiero così originale nel suo secolo e al tempo stesso così suggestivo per quel che «non dice» e ha lasciato intendere a coloro che ne hanno proseguito lo spirito d'innovazione<sup>35</sup>. La diffidenza e talvolta

<sup>33</sup> Cfr., tra l'altro, il *Post-scriptum a Pensare in La vita della mente* (tr. di *The Life of the Mind*, New York-London, 1978), a cura di A. Dal Lago, Bologna, 1987, pp. 308-312.

<sup>34</sup> Cfr. H. ARENDT, SR, cap. 1: «Il significato di rivoluzione», pp. 15-59. La figura dello spettatore entusiasta, ma non benevolo con gli attori della Rivoluzione francese, torna a proposito di Kant nelle *Lectures on Kant's Political Philosophy* (The University of Chicago, 1982), tr. it. *La teoria del giudizio politico*, Genova, 1990.

<sup>35</sup> H. ARENDT, SR, p. 55. Sull'Illuminismo la Arendt si è per lo più espressa negativamente riguardo alla mentalità razionalistica che allontana dall'esperienza reale: quel «pensare da soli» che dà illusione di onnipotenza (si veda *Rabel Varnhagen. Storia di una ebraica*, tr. it. Milano, 1988). Non limitata dall'idea di storia, la ragione moderno-illuministica aveva consentito l'assimilazione senza sacrificio dell'ebraicità; il raggiungimento consapevole della propria identità e del suo destino è ottenuto da Rabel, dopo tanti dolori e vicende alterne, con il saper aprirsi all'azione: quando «impara che l'amore, la paura, la speranza, la felicità e l'infelicità non sono semplicemente oscuro e cieco terrore, ma, (...) nati da un passato definito, con un determinato futuro, hanno un senso comprensibile per l'uomo» (p. 119). Cfr. altresì il saggio del 1932 *Aufklärung und Judenfrage*, in «*Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*» IV (1932) 2-3; tr. it. *Illuminismo e questione ebraica*, in «Il Mulino» XXXV (1986) 3, pp. 421-437.

<sup>36</sup> Significativo il titolo della lezione di Croce: *La conversione del vero col fatto. Quel che il Vico dice e quel che non ci dice* (in *Storiografia e idealità morale*, ora in *Dieci conversazioni con gli alunni dell'Istituto italiano per gli Studi Storici di Napoli*, a cura di G. Sasso, Bologna, 1993). Nella prosecuzione del Croce risalta il compito del singolo individuo, il quale conosce non già la totalità della storia umana, ma la storia che lo interessa per un bisogno di agire e di porre il nuovo in situazioni mutevoli e determinate.

l'idiosincrasia della Arendt per la mentalità illuministica, finisce per coinvolgere segnatamente Vico (più di altri, che la indussero a rivedere il suo giudizio: Lessing, Herder, lo stesso Kant), quasi senz'appello, e tuttavia ciò non basta a sospendere la ricerca di più interne «corrispondenze». Le restò cara proprio una frase di Lessing, emblematica e sfuggente, dal significato ambiguamente esplicito:

Ognuno dica quel che gli sembra esser vero, e che la verità come tale sia raccomandata a Dio!<sup>26</sup>

Affidata a Dio è la verità perfetta, umana è la regola del discernimento: non perciò la mera opinione, sottomessa a convenuti schemi e convenzionali raccordi, ma il «sembrar vero» profondamente pensato e valutato nella concretezza storica di contesti plurali. Tale è l'insegnamento che ne trasse Hannah Arendt, quando nella maturità si impegnò in una *summa* delle sue riflessioni, pubblicate postume con il titolo *La vita della mente*. Distinto dal conoscere (scientifico) il pensare aveva trovato in Kant quell'apertura al significato che finì per riportare all'uomo la capacità, divina per definizione, di rappresentare l'invisibile. Tolto alla presunta stabilità di oggetti trascendenti, ecco squadernarsi il campo dei significati che non appaiono se non vengono resi «visibili» nelle umane attività del dire raccontando e del fare agendo. Un mondo di sensibilità racchiuso nel segreto delle religioni, dei miti, delle tradizioni, analogamente alle più intime passioni del cuore, diventa lo sfondo per un pensiero critico, che vichianamente esce dai dogmatismi della *ratio* moderna, non più ritraendosi dalla «sensibile» (cioè visibile) parola poetica (che è metafora), dalla pressione delle contingenti circostanze, dall'urgenza dell'azione ripropositiva. La rivalutazione del senso comune è la ripresa di un mondo che appare sentendo, immaginando, prendendo posizione in giudizi sui fatti; l'agire non ne è la meccanica conseguenza, e non sarebbe sinonimo di libertà se non si incastonasse nel reale dinamismo del confronto pubblico. La visibilità del sensibile accomuna il compito vichiano di «riflessione senza giudizio» (ossia senza processo deduttivo) e quello arendtiano del pensare che si rende manifesto in giudizi concreti. Gli autori della Arendt sono, com'è noto, Socrate e Kant: il Socrate che scopre il concetto come misura non vista, destinata a sciogliersi ogni volta nell'incontro con il particolare, e il Kant della *Critica del Giudizio*, che ha indagato nella forma del giudizio estetico la possibilità di universalizzazione del

<sup>26</sup> In varie occasioni ricordate dalla Arendt. Si rimanda al discorso da lei pronunciato in occasione del premio Lessing, attribuitole nel '59; cito qui, dall'edizione francese di *Men in Dark Times* dal titolo *Vies politiques* (Paris, 1974), il saggio: *De l'humanité dans de «ombres temps». Réflexions sur Lessing*, pp. 11-41.

sentimento soggettivo della bellezza. Una «critica del gusto» che riserva, secondo la Arendt, osservazioni preziose per una filosofia politica, vale a dire per una teoria del giudizio storico connesso all'agire<sup>37</sup>.

Il Kant, tante volte dalla Arendt evocato, che fu di una mentalità allargata esempio vissuto, pensatore dell'Illuminismo per tanti versi, curioso del mondo intorno a lui, osservatore entusiasta di eventi storici che ben gli fecero sperare nel cammino verso il meglio del genere umano, fa il paio con il filosofo che agli inizi del secolo XVIII aveva inteso ampliare l'orizzonte delle esperienze umane, introducendo non già una diversa competenza, bensì la forma dell'unità di sapienza riposta e di sapienza volgare; quel Vico consapevole che il suo racconto sarebbe finito con lui. Non sarebbe però rimasta senza prosiegua la sua «metafisica narratologica», com'è stata definita, se il vero e il certo si compenetrano, e filosofi e filologi, insieme, hanno cominciato a scrutare nell'abisso della vita degli uomini di ogni tempo fin dai tempi oscuri delle origini.

Uno solo è il modo per arginare il senso del dolore e del distacco che ogni vita impara a conoscere:

Ogni pena può essere sopportata se la si narra, o se ne fa una storia (Isak Dinesen).

Posta in epigrafe al capitolo sull'azione della *Vita activa*, la frase della scrittrice danese viene per la Arendt a significare il valore comunicativo del racconto e parimenti il suo compito «attivo», nel rendere manifesto il più soggettivo dei mondi. Non altrimenti la vita del pensiero, per quanto intrinsecamente dialogica nel muto discorso dell'anima con se stessa, ha bisogno di diventare «politica», ossia di stabilire un campo di confronto dei giudizi individuali. Se, poi, quest'ultimi vengono a mostrarsi sul modello non cognitivo del giudizio riflettente e in particolare nella forma della comunicabilità del gusto,

<sup>37</sup> La Arendt osserva ne *La vita della mente* che la ricerca di significato non differisce in niente dal bisogno umano di narrare la storia di un evento; a tal proposito H. JONAS ha commentato che il «ritrarsi» del pensare, la memoria e il racconto anche del poeta, preparano a giudicare (cfr. *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, in «Aut aut», 1990, 239-240, pp. 47-63). La visibilità del pensare nelle esercitazioni di giudizio politico che la Arendt praticò nel corso della sua intera vita, assomiglia «più a un campo di battaglia» che a una patria. Rappresenta l'esperienza di lotta tra passato e futuro di un «Egli» che, nella parabola di Kafka, abita l'esistenza terrena: *tra* opposti che gli contendono la libertà. Stabilirsi nella lacuna tra passato e futuro è cosa problematica e difficile, se non si è equipaggiati a praticare un modo diverso di pensare, che è l'esercizio del giudizio storico-politico (i riferimenti sono alla Prefazione a TPF, a *La vita della mente* e alle Lezioni su Kant, sopra ricordate). Sui possibili sviluppi del pensiero arendtiano si veda S. FORTI, *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare: considerazioni su un'eredità contesa*, in «Teoria politica» VII (1992) 3, pp. 123-155.

ancora una volta è un senso assai intimo come il piacere estetico (dalla Arendt paragonato all'olfatto) a reclamare spazio pubblico. Sulla scena del mondo vediamo allora attori il cui sguardo è rivolto sempre al particolare di un passato che interessa e di una situazione in cui agire; troppo coinvolti, sostiene la Arendt, per riuscire ad avere comprensione dell'insieme. E tuttavia la figura dello spettatore non rievoca l'immagine protagorea o moderna dell'osservatore disinteressato, piuttosto designa un compito per l'uomo, il cui racconto senza dubbio finisce con lui, e il cui dovere è quello di capire il più possibile il mondo temporalmente limitato che gli appartiene. Lo spettatore che narra un determinato passato sarà colui che giudica entro concrete situazioni storiche, «poeta cieco» perché non immediatamente toccato da ciò che prima colpisce il vedere, eppure capace di far luce e di mettersi in luce, prendendo la parola, con discernimento e spirito critico.

La rassicurante storia ideale eterna attraversa le storie particolari, ma non ne guida il corso; riguarda l'umano genere, non il singolo uomo. Nel grandioso, imperfetto scenario del divenire narrato da Vico, ogni vita individuale rilegge se stessa, apprende che da tempo remoto l'acutezza d'ingegno, la trasfigurazione mitica, la parola poetica, il pensiero riflesso hanno scandito il ritmo della cronologia storica. Nella ricerca filologica si scava più a fondo delle analisi erudite: emerge un mondo di comuni sensi e di partecipe sofferenza, entro cui le storie si intrecciano ai sentimenti, le istituzioni ai comportamenti, le civili nazioni al *pathos* della prassi innovatrice. L'uomo più che l'artefice è stato della storia il protagonista, recitando insieme agli altri una sua parte, ben sapendo di poter sempre mutare gli eventi non però l'«ordine» dello spettacolo nel suo complesso.

Più del moderno raziocinio, rende bene l'immagine del mondo una bella espressione della Arendt:

Concettualmente la verità è ciò che non possiamo cambiare; metaforicamente essa è la terra sulla quale stiamo e il cielo che si stende sopra di noi<sup>20</sup>.

RENATA VITI CAVALIERE

<sup>20</sup> Cfr. *Verità e politica*, cit., p. 76.