

Maria Laura Giacobello\*

## La “storia” di Hannah Arendt. Comprensione e giudizio

In questa breve irruzione nel pensiero di Hannah Arendt, il mio intento è percorrere quel singolare itinerario imboccando il quale, a mio parere, ella giunge a maturare una sua peculiare concezione dell'uomo, in cui la vocazione etica e quella teoretica finiscono per riconoscersi articolandosi dialetticamente in una comune istanza, che rivela al contempo la specifica prerogativa della condizione umana. L'esercizio del pensiero, nel momento in cui si incarna in una pratica che muove dalla riflessione sulla realtà fenomenologica, infatti, perde l'autoreferenzialità dettata dalla sua tradizionale astrattezza, e libera quella facoltà del *Giudizio* che, riagganciandolo ai fatti, esprime la particolare capacità dell'uomo di interpretarli attraverso una *storia* che diventa teoresi e, al contempo, di guadagnare loro un senso che li inchiodi in un preciso punto dell'anonimo panorama temporale, attraverso una proiezione *etica* immanente alla esclusiva prospettiva umana.

Proprio con le sue riflessioni sulla facoltà del *Giudizio*, alla quale avrebbe dovuto essere dedicata la terza e ultima parte dell'imponente lavoro su *La vita della mente*<sup>1</sup>, dopo la trattazione delle facoltà del *Pensare* e del *Volere*, Hannah Arendt, dunque, sarebbe probabilmente pervenuta al fulcro della sua lunga e articolata peregrinazione intellettuale<sup>2</sup>.

---

\* Dottore di ricerca in Metodologie della Filosofia, Università degli studi di Messina.

<sup>1</sup> Cfr. H. Arendt, *La vita della mente* [1978], introduzione e cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987.

<sup>2</sup> Come precisa Simona Forti, esistono decifrazioni divergenti dell'ultima parola della Arendt, su cui gli studiosi hanno emesso verdetti contrastanti, al punto da indurci a pensare «che in realtà elle ci offra più teorie – forse tra loro complementari del giudizio: il giudizio politico, il giudizio morale, il giudizio storico. In realtà non ha mai formalizzato queste distinzioni: ha semmai enfatizzato il carattere unitario ed autonomo della facoltà di giudicare, facoltà che soprattutto negli ultimi scritti, disegnata sul modello del giudizio riflettente, diventa – questo è senz'altro vero –

Si tratta in realtà di una problematica che percorre trasversalmente tutte le sue riflessioni<sup>3</sup>. È pertanto possibile, soffermandosi sui suoi numerosi

---

sempre più prerogativa di un osservatore imparziale». Tuttavia, prosegue la Forti, «non mi sembra si possa dubitare, dunque, che la “destinazione finale” della facoltà di giudicare venga a coincidere con lo sguardo retrospettivo dello storico» (S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006 [prima edizione italiana *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996], pp. 357-358).

<sup>3</sup> La Arendt morì proprio quando si accingeva a sviluppare il tema del “giudicare”, che doveva costituire la terza parte de *La vita della mente*, dedicata ai temi del “pensare” e del “volere” nella prima e nella seconda parte. Si può tentare di ricostruire il suo pensiero in relazione al “giudicare”, sia pure parzialmente, mediante i numerosi riferimenti al tema presenti, in particolare, nel *Postscriptum* alla prima parte de *La vita della mente*, nei saggi *La crisi della cultura: nella società e nella politica* e *Pensiero e riflessioni morali* e grazie, soprattutto, alle *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. Una simile operazione risulta, comunque, indispensabile, per chi, come Ronald Beiner, individua nel “giudizio” il fulcro di tutto il pensiero della Arendt (Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, trad. di C. Cicogna e M. Vento, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], trad. di P.P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990). Secondo Beiner “sembra virtualmente un obbligo provare a ricostruire la sua teoria del giudizio” (ivi, p. 142). Il tema del giudizio attraversa tutta l’opera della Arendt; ma Beiner, come altri, individua, all’interno della riflessione sul giudizio, una cesura, all’altezza del saggio *Pensiero e riflessioni morali* del 1971: negli scritti precedenti a questa data, per esempio in *Vita activa* [1958] o in *Sulla rivoluzione* [1963], o anche nella raccolta di saggi *Tra passato e futuro* [1961], la Arendt avrebbe trattato il giudizio come componente determinante della vita politica, pertinente, quindi, all’“attore”, per approdare, in seguito, a una concezione del giudizio inteso come attività mentale, pertinente, invece, allo “spettatore” (Cfr. M. Passerin D’Entreves, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La Pluralità irrepresentabile*, Quattroventi, Urbino, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1987, pp. 155-169. Nella nota 1, a p. 155, egli scrive: “Negli scritti susseguenti, ovvero in *The life of mind* e nelle *Lectures on Kant’s Political Philosophy* pubblicate postume nel 1982, la Arendt propone una diversa concezione del giudizio, non più politica bensì contemplativa. La funzione del giudizio diventa in questi scritti puramente retrospettiva e consiste nella capacità di dare un senso all’esistenza umana e di riconciliare gli individui alla tragicità del mondo. Il giudizio diventa perciò una facoltà degli spettatori, quali lo storico, il poeta, il critico, e non degli attori politici”). Nella sua iniziale formulazione, la categoria del giudizio restava prettamente attinente alla vita politica, in quanto fondamento di quella “mentalità allargata” che, attraverso il pensiero rappresentativo, costituisce l’unica possibilità di realizzare un autentico consenso nell’ambito politico, radicato in quel

riferimenti a questo tema, abbozzare l'itinerario spirituale attraverso il quale la Arendt si apprestava teoreticamente a conquistare quella che, a mio parere, avrebbe rappresentato la sua ultima meta: l'interpretazione del Giudizio quale facoltà caratteristica dell'essere umano, che ne definisce l'intima essenza e il primato. Nell'esercizio di tale facoltà, infatti, l'uomo

---

senso comune che «ci svela la natura del mondo in quanto patrimonio comune a tutti noi» (H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Id., *Tra passato e futuro* [1954], trad. di T. Gargiulo, introduzione di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, pp. 283-284). Mediante il pensiero rappresentativo, attivato mediante il giudizio, gli uomini possono cancellare la distanza che li divide: «Il potere di giudicare si fonda sull'accordo potenziale con gli altri: il processo di pensiero che realizza il giudizio non è un dialogo con se stessi, come il pensiero dedito al puro ragionamento; al contrario, anche se nel prendere la decisione io sono del tutto solo, il mio giudizio si esplica in una comunicazione anticipata con altri con i quali io devo infine arrivare a un certo accordo. Da questo accordo potenziale il giudizio deriva il proprio valore» (H. Arendt, *La crisi della cultura*, cit., p. 283). Pertanto, solo l'uomo, in quanto essere politico, può con-dividere il mondo, attraverso un pensiero rappresentativo che procede prendendo in considerazione il punto di vista degli altri e che a questi altri è diretto: sotto questo duplice aspetto, il giudizio, per essere valido, richiede la presenza degli altri, e radica l'uomo in quella pluralità che lo qualifica ontologicamente. La capacità di giudicare si esprime, allora, in quello spazio politico che conferma la presenza dell'uomo nel mondo tramite le parole e le azioni che ne scaturiscono, le quali illuminano di senso il mondo delle apparenze, quel mondo in cui l'uomo non solo vive, ma a cui appartiene: gli uomini, infatti, «non soltanto sono nel mondo, sono del mondo, e questo proprio perché sono nello stesso tempo soggetti e oggetti, percepiscono e sono percepiti» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 100). Nella fase successiva del suo pensiero, la Arendt attribuisce al giudizio un ruolo ancora più ambizioso: l'enfasi si sposta dal pensiero rappresentativo dell'agente politico, che si rapporta ai punti di vista di altri interlocutori reali, al pensiero retrospettivo dello spettatore, che si traduce nel giudizio dello storico, del poeta o del critico, il cui interlocutore è un Altro immaginario. Il giudizio si trasforma, in questa prospettiva, in una articolazione autonoma dell'intera vita della mente, attraverso la quale l'uomo, donando un senso a ciò che è stato, esprime la sua libertà ontologica: «Non è attraverso l'agire, ma attraverso il contemplare che si scopre il qualcosa d'altro, cioè il significato dell'insieme. È lo spettatore, non l'attore, che detiene la chiave del significato degli affari umani» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p.181). Si vedano anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali* [1971], in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, traduzione e presentazione a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985; Id., *Vita Activa* [1958], introduzione di A. Dal Lago e trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989; Id., *Sulla rivoluzione* [1963], trad. di M. Magrini, introduzione di R. Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

dipinge il quadro storico all'interno del quale soltanto acquista significato la sua presenza nel mondo.

La riabilitazione del pensiero attraverso il giudizio, in effetti, lo riappropria al mondo delle apparenze<sup>4</sup>, riconciliandolo con la realtà dalla quale tradizionalmente evade, e consente alla Arendt di lanciare il suo messaggio più eversivo nell'epoca del conformismo sociale: «Pensare a ciò che facciamo»<sup>5</sup>. È vero infatti che, se pensare *ciò che è* resta compito del filosofo nell'esercizio della facoltà contemplativa, il cui oggetto non può essere tradotto in discorso, ma rappresenta quell'esperienza dell'eterno che solo la distanza dagli affari degli uomini consente<sup>6</sup>, viceversa, ogni uomo in quanto tale, che non voglia restare espropriato della sua stessa umanità, è chiamato a *pensare ciò che fa*.

Si tratta di un passaggio chiave all'interno della sua riflessione, in quanto, con l'elaborazione della teoria del Giudizio, Hannah Arendt assegna a quella esclusiva lettura degli eventi praticata dagli uomini attraverso la storia un significato altamente ed essenzialmente conoscitivo, attribuendo a quest'ultima dignità teoretica.

L'analisi del giudizio come «disinteressato, contemplativo e libero da ogni interesse pratico»<sup>7</sup>, infatti, ne accorda l'autentica prerogativa allo spettatore, più che all'attore, fermo restando, tuttavia, che, mentre «il pensare riguarda gli invisibili, con rappresentazioni di cose che non ci sono, [...] il giudicare riguarda sempre cose particolari strettamente a portata di mano»<sup>8</sup>.

Dopo aver maturato un singolare allontanamento dalla facoltà del pensiero, tradizionalmente considerata qualificante per l'uomo, a causa della cocente delusione indotta dal silenzio assordante degli intellettuali nei momenti di emergenza politica e civile, come quelli dell'ascesa dei totalitarismi, e dopo essersi, forse, momentaneamente rifugiata nella concretezza dell'agire, della vocazione pratica dell'essere umano, come rivela l'apologia che ne fa nella *Vita Activa*, in qualche modo Hannah Arendt

---

<sup>4</sup> Se il pensiero si esercita in quello spazio solitario che è l'interiorità, il luogo d'elezione del giudizio è la pluralità, la molteplicità delle opinioni: «In breve, il pensiero può riconquistare il suo rapporto con il mondo quando si incarna nella facoltà del giudizio» (A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero ed azione in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 52).

<sup>5</sup> H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 5.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 14-17.

<sup>7</sup> R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p. 173.

<sup>8</sup> H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 152.

riconquista la dimensione del pensare all'apice, appunto, della sua esperienza intellettuale. Ma, a questo stadio, riconsegnarsi all'esperienza del pensiero speculativo non è più, evidentemente, un abbandono inconsapevole ed estetizzante, una scelta irriflessa. Si tratta invece di un'opzione maturata attraverso un accidentato itinerario, un percorso dialettico che passa attraverso un'immediata negazione per ascendere alla piena affermazione di un pensiero che si è fatto concreto nell'esperienza singolare dello storico. Il pensiero cui è indirizzata la sua elezione, infatti, non è quello dell'astratta e pura esperienza teoretica, superba e intangibile nella sua autosufficienza. Si tratta invece dell'esito di una dialettizzazione che si rivela non solo nel suo personale itinerario spirituale, ma anche nell'articolazione del rapporto fra le tre principali facoltà umane: pensiero, volontà e giudizio. E, invero, il Giudizio diventa per la Arendt la facoltà che sa interpretare la connessione dialettica fra l'istanza teoretica e quella pratica dell'uomo. Si tratta di una interdipendenza che, oltretutto, dà voce alla reale complessità dell'essere umano, quale emerge negli attuali orientamenti di pensiero che rinnegano la patologica e riduzionista tendenza a disarticolare e assolutizzare le singole istanze umane, tra cui quella puramente razionale, che ha imperversato in tutta la storia del pensiero occidentale<sup>9</sup>.

Nella prospettiva della Arendt la facoltà del pensare, piuttosto che risolversi in una perniciosa fuga dalla realtà alla ricerca di un'improbabile trasparenza che la condanni ad avvolgersi in se stessa, deve invece declinarsi con l'ontologica pluralità e contingenza dell'essere umano. Secondo le sue parole, «il compito dell'intelletto umano è comprendere

---

<sup>9</sup> Il riferimento è, specificamente, al nuovo orizzonte epistemologico dischiuso dal pensiero della Complessità, oggi autorevolmente rappresentato in particolare dalla figura di Edgar Morin. All'interno dell'ampia letteratura in merito, si veda, ad esempio, E. Morin, *La sfida della complessità* [2002], a cura di Annamaria Anselmo e Giuseppe Gembillo, traduzione di Annamaria Anselmo, Le Lettere, Firenze 2011; Id., *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità* [1990], trad. di M. Corbani, Sperling & Kupfer, Milano 1993; Id., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana* [1973], trad. di E. Bongioanni, Feltrinelli, Milano 2001; G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008; G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; G. Bocchi – M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007; F. Capra, *La rete della vita* [1996], trad. di C. Capararo, Rizzoli, Milano 2006; G. Gembillo, A. Anselmo, G. Giordano, *Complessità e formazione*, ENEA, Roma 2008.

l'accaduto; e comprendendolo, dice Hegel, l'uomo si riconcilia con la realtà: il vero fine del comprendere è mettersi in pace col mondo»<sup>10</sup>, accettando l'irrevocabilità di ciò che è stato. La "freccia del tempo"<sup>11</sup>, infatti, proietta una trama di eventi che diventano significanti solo nella particolare descrizione che ne fa la storia, quale attitudine teoretica dello sguardo umano.

Il giudizio abita, in realtà, proprio quella «lacuna tra passato e futuro»<sup>12</sup> dischiusa dalla riflessione, tramite la quale riafferma il passato e, nel conferirgli un significato, si riconcilia con esso<sup>13</sup>. L'esercizio del pensiero nella forma del giudizio, in tal modo, si iscrive in un panorama concettuale proteso a contrastare il rischio immanente di abolizione dell'uomo<sup>14</sup>, sottraendo l'individuo a ogni interpretazione della storia che lo renda

---

<sup>10</sup> H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., p. 30. Per un riscontro testuale sul tema si veda G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991.

<sup>11</sup> L'ormai celebre espressione *freccia del tempo* è stata introdotta da Eddington nel suo libro *La natura del mondo fisico* [1928], trad. di C. Cortese de Bosis e L. Gialanella, revisione della traduzione e nota storico-critica di M. Mamiani, prefazione di T. Regge, Laterza, Roma-Bari 1987. Sulla scoperta della *freccia del tempo* in Eddington, si veda il lavoro di G. Giordano, *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Armando Siciliano, Messina 2000.

<sup>12</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 296 e ss.; Id., *Tra passato e futuro*, in particolare *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., pp. 25 e ss. Una prospettiva interessante sul tema del giudizio tra passato e futuro è costituita dalla proposta di un giudizio prospettico formulata dal filosofo di matrice crociana Raffaello Franchini. Cfr. R. Franchini, *Teoria della previsione* [1964], a cura di G. Cotroneo e G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2001.

<sup>13</sup> Nella stessa prospettiva, Benedetto Croce scriveva nel 1938: «Noi siamo prodotto del passato, e viviamo immersi nel passato, che tutt'intorno ci preme. Come muovere a nuova vita, come creare la nostra nuova azione senza uscire dal passato, senza metterci di sopra di esso? E come metterci di sopra del passato, se vi siamo dentro, ed esso è noi? Non v'ha che una sola via d'uscita, quella del pensiero, che non rompe il rapporto col passato ma sovr'esso s'innalza idealmente e lo converte in conoscenza [...] Scrivere storie – notò una volta il Goethe – è un modo di togliersi di sulle spalle il passato. Il pensiero storico lo abbassa a sua materia, lo trasfigura in suo oggetto, e la storiografia ci libera dalla storia» (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* [1938], a cura di M. Conforti, on una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 38).

<sup>14</sup> Cfr. T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Facoltà di scienze politiche, Teramo 1984, p. 53.

superfluo: soltanto trascendendo il tempo attraverso l'atto del giudicare, è in effetti possibile «riscattare la nostra dignità umana, strappandola, per così dire, a quella pseudo divinità moderna chiamata storia, senza negare l'importanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo»<sup>15</sup>. In tale contesto si illumina di significato l'enigmatica epigrafe di Catone che la Arendt fece in tempo a scrivere all'inizio della sezione sul Giudicare: «La causa dei vincitori piacque agli dei, ma quella dei vinti a Catone»<sup>16</sup>. Alcuni episodi della storia, invero, per quanto destinati allo scacco, vengono tuttavia riabilitati dal giudizio come esemplari manifestazioni della libertà e della dignità dell'uomo.

In questa attribuzione di senso che si esplica attraverso l'esercizio del giudizio si specifica la peculiarità della condizione umana: «L'atto di giudicare coinvolge i suoi oggetti di giudizio nella ricerca della pienezza di senso dell'uomo»<sup>17</sup>. Se, viceversa, l'uomo cede alla tentazione di esorcizzare l'inquietudine proveniente dalla schiacciante responsabilità di essere “un inizio”, una fonte continua di senso, aderendo alle interpretazioni deterministiche e fatalistiche della storia, in cui il futuro è già scritto nel passato, egli paga un prezzo inestimabile: nel trasformarsi in relitto della storia<sup>18</sup>, l'uomo rinuncia alla sua dignità e alla sua autenticità.

Pertanto, il Giudicare, in definitiva, secondo Hannah Arendt, rappresenta per l'uomo l'unica possibilità di orientarsi in un mondo nell'ambito della cui contingenza egli può scrivere il suo cammino attraverso l'azione, consegnata alla storia nell'interpretazione significativa che ne dà il pensiero esplicandosi nel giudizio. Man mano che il pensiero si rivolge ai fatti singolarmente considerati, li qualifica come significanti all'interno di un orizzonte di senso disegnato dall'uomo stesso. L'atto del giudicare, dunque, non solo «rappresenta il fulcro dell'attività tripartita della mente perché, da un lato, mantiene il contatto con il mondo delle apparenze, con il quale ha a che fare la volontà, e, dall'altro, compie la ricerca di senso che anima il pensiero», ma interpreta anche il compimento ultimo della vita della mente, che non si realizza «nella visione omnicomprensiva del metafisico, come per gli antichi, ma nel piacere disinteressato che lo storico, il poeta, il narratore, provano

---

<sup>15</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 311.

<sup>16</sup> Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., in particolare pp. 176 -177. La stessa epigrafe è citata anche alla fine del *Postscriptum a Pensare*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 312.

<sup>17</sup> R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p. 150.

<sup>18</sup> Cfr. T. Serra, *Presentazione*, in H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 6.

nell'atto di giudicare»<sup>19</sup>. In tal senso l'intuizione della Arendt si specifica nella consapevolezza che «la realtà della coscienza va [...] cercata là dove nessuno ha mai pensato di cercarla, ossia nell'esercizio della facoltà del giudizio»<sup>20</sup>. Pertanto, evidentemente, secondo Hannah Arendt «la manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi»<sup>21</sup>.

Sullo sfondo di fenomeni perversi quali il totalitarismo si colloca, infatti, la crisi del giudicare, che, rinnegando il pensiero, rischia di rendere l'uomo imperturbabilmente refrattario alle proprie contraddizioni: pertanto, proprio la ricomposizione della tradizionale e ostile separazione tra contemplazione e azione, nella prospettiva della Arendt, si rivela il passaggio da affrontare per comprendere del tutto il significato della sua aperta condanna dell'atrofia del giudizio. Tuttavia, come qui si sta cercando di rappresentare, questa ricomposizione si profila attraverso la proposta di un'articolazione dialettica fra le due diverse istanze della teoria e della prassi, espressione di una tensione irrisolta che il pensiero della Arendt testimonia fino all'ultimo. Ella, cioè, non tenta un'improbabile conciliazione tra conoscenza e saggezza attraverso la mediazione di un giudizio politico, orientato a subordinare l'azione al pensiero incastrandola tra le maglie di un'idea da realizzare finalisticamente<sup>22</sup>. Nel riportare il pensiero alla singolarità dell'esperienza concreta, infatti, la Arendt volge lo sguardo all'autentica condizione esistenziale dell'uomo, considerato nel complesso delle sue istanze originarie. In tal senso, «la sola riconciliazione ammessa è quella che connette pensiero e realtà – una volta che il primo si sia spogliato dei panni cruciali della metafisica – nel giudizio riflessivo e retrospettivo di chi, disinteressato ad adeguare il senso dell'accadere ad una propria convinzione

---

<sup>19</sup> R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p. 192.

<sup>20</sup> J. Kohn, *Introduzione*, in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio* [2003], a cura di J. Kohn, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. XV.

<sup>21</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 289.

<sup>22</sup> Si tratta in tal senso di un giudizio che esprime una indispensabile tensione tra pensiero e azione, non una risolutiva mediazione, in quanto esso stesso pensiero, seppur rivolto alla realtà fenomenica, e che pertanto si colloca nella stessa prospettiva del giudizio storico crociano, il quale può solo offrire una conoscenza che orienti l'azione, ma non può in nessun caso determinarla meccanicamente. Si veda, ad esempio, B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 183-191.



filosofica o ad un proprio progetto teorico, cerca di cogliere il significato di ciò che accade, così come tenta di liberarsi dell'infondata autosufficienza oggettiva educando l'immaginazione a "visitare" il punto di vista degli altri. Un giudizio, che seppure non si presta a mediare tra pensiero e azione all'interno di una comunità politica, o a disegnare i presupposti di un'etica discorsiva, non rinuncia, con questo, ad essere al contempo etico e politico, oltre che storico»<sup>23</sup>.

L'entità della crisi dell'esercizio del giudizio assume invero dimensioni incontenibili che la connotano drammaticamente, proprio perché, come osserva la Arendt, *il pensiero non cognitivo*<sup>24</sup>, quale attitudine naturale dell'uomo, attualizzazione della semplice coscienza di sé, rappresenta una possibilità inerente alla vita di ciascun individuo. Di conseguenza, l'incapacità di pensare non si configura quale prerogativa di pochi malvagi, ma, tragicamente, si converte in rischio permanente per chiunque: «Pensare nel suo significato non cognitivo, non specialistico, come bisogno naturale della vita umana, l'attualizzazione delle differenze date nella consapevolezza, non è una prerogativa di pochi, ma una facoltà sempre presente in ognuno; per conseguenza, l'incapacità di pensare non è la prerogativa di quei molti che non hanno capacità di giudizio ma la possibilità sempre presente per ognuno – scienziati, studiosi, senza dimenticare altri specialisti di imprese intellettuali – di evitare quel dialogo con se stessi la cui possibilità e importanza Socrate scoprì per primo»<sup>25</sup>. Per questo motivo «occorre dissociare il pensiero dalla filosofia intesa nell'accezione tecnica del termine: il pensiero nell'accezione socratica di ricerca del senso di tutto ciò che accade è una possibilità offerta a tutti»<sup>26</sup>. L'incapacità di pensiero critico, quale principale portato dell'atrofia del giudizio, può dunque rivelarsi un fenomeno indefinitamente e pericolosamente esteso, proprio perché attinge la superficialità quale endemica conseguenza dell'annichilimento del pensiero.

---

<sup>23</sup> S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 360-361.

<sup>24</sup> Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 286 e ss., e anche Id., *Pensiero e riflessioni morali*, cit., pp. 150 e ss.

<sup>25</sup> H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 150. Su questo tema, mi permetto di rimandare a M.L. Giacobello, *Pensiero e giudizio in Max Weber e Hannah Arendt*, Armando Siciliano, Messina 2009.

<sup>26</sup> C. Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, traduzione e cura di Francesca Fistetti, Palomar, Bari 2006, p. 177.

È questo il passaggio determinante articolando il quale la Arendt perviene alla sorprendente quanto inquietante conclusione che il male, piuttosto che profondo e “radicale”, come lo aveva concepito nell’analisi effettuata all’interno de *Le origini del totalitarismo*<sup>27</sup>, è invece “banale”<sup>28</sup>. E tale banalità «è totalmente iscritta nella ‘normalità’ degli uomini comuni, soprattutto in un secolo in cui era nato un nuovo tipo umano, l’uomo massa», il quale, «preso nella normalità della vita quotidiana, è capace di tutto, anche dei crimini più efferati»<sup>29</sup>. La sconcertante esperienza offerta dalla insignificanza umana espressa dal feroce criminale di guerra Adolf Eichmann, al cui processo, nel 1961, la Arendt assiste come corrispondente del “The New Yorker”, la induce a commentare: «Il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce ne erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né malvagi, bensì erano, e sono, terribilmente normali»<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Si veda H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* [1951], trad. di A. Guadagnin, introduzione di A. Martinelli, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

<sup>28</sup> L’esperienza vissuta in occasione del processo ad Eichmann, svoltosi a Gerusalemme nel 1961, rappresenterà proprio il motivo per uno stravolgimento della sua riflessione in ordine alla natura e alla *qualità* del fenomeno totalitario. Dal resoconto di questo episodio emergerà la *scandalosa* tesi della “banalità del male”. Infatti, se ne *Le origini del totalitarismo* la Arendt aveva individuato nel concetto di “male radicale” la soluzione alla domanda sulla natura e sulla possibilità dell’evento del nazismo, altrimenti incomprensibile (cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 629), di fronte all’esperienza provocatoriamente evidente della “banalità del male”, si vede costretta a ripudiare la sua precedente interpretazione, in quanto: «Il peggior male non è, dunque, il male *radicale*, ma è un male *senza radici*. E proprio perché non ha radici, questo male non conosce limiti. Proprio per questo, il male può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero» (H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale* [1965-1966], in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 81).

<sup>29</sup> F. Fistetti, *L’epoca dei totalitarismi è davvero finita? Una rilettura di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *L’immagine dell’inferno. Scritti sul totalitarismo* [1994], a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 27-28. Si veda in proposito H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* [1963], trad. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964, in cui l’autrice espone la famosa e molto controversa tesi del male come banale assenza di pensiero. Su ciò cfr., per esempio, E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo* [1982], trad. di D. Mezzacapa, Bollati-Boringhieri, Torino 1990, pp. 387 e ss. Sull’uomo massa si vedano le emblematiche pagine di J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* [1930], traduzione di S. Battaglia e C. Greppi, SE, Milano 2001.

<sup>30</sup> H. Arendt, *La banalità del male Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 282.

La sorprendente conclusione, secondo Hannah Arendt, è che «la malvagità può essere causata da mancanza di pensiero»<sup>31</sup>. Pertanto il male, nelle sue manifestazioni più estreme, che sono paradossalmente le più superficiali, si configura come una sfida alla profondità stessa del pensiero. Ciò, in un certo senso, offre anche la straordinaria opportunità di sconfiggerlo con il semplice esercizio di una prassi riflessiva, idonea a colmare quella che può coerentemente definirsi una vacuità di spirito, piuttosto che una deficienza del pensiero razionale. L'eredità filosofica lasciata con *La vita della mente*, allora, «ritorna a sollevare l'inquietante domanda nata dal confronto avuto con Eichmann: il pensare può evitarci di fare del male?»<sup>32</sup>.

In relazione alla facoltà di pensare, di conseguenza, la Arendt specificamente dichiara: «Non possiede alcuna rilevanza politica, a meno che non insorgano particolari situazioni di emergenza [...] In simili situazioni di emergenza, la componente catartica del pensare (la maieutica di Socrate, che porta in luce le implicazioni delle opinioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge [...]) si rivela implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che, non senza ragione, si potrebbe definire la più politica tra le attitudini spirituali dell'uomo»<sup>33</sup>.

In questa prospettiva, che ne valorizza la vocazione politica, secondo la Arendt il giudizio rivela anche la funzione ontologica di radicare l'uomo nella concreta pluralità del mondo cui appartiene, richiamando il pensiero alla specifica singolarità degli eventi. Il giudizio è, pertanto, «la facoltà di esseri politici [...] e cioè di individui concreti che agiscono nella storia, e non di figure astratte o trascendentali che guardano il mondo dal punto di vista dell'eternità»<sup>34</sup>. Non soltanto si configura, di conseguenza, un imprescindibile legame tra pensiero e giudizio, ma il giudizio si rende anche esclusivo interprete della connessione e del rapporto ricorsivo tra vita contemplativa e vita attiva, il momento in cui il pensiero torna al mondo delle apparenze. Quando il pensiero si rivolge alle cose, infatti, esso diventa

---

<sup>31</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 95.

<sup>32</sup> U. Ludz e T. Wild, *Introduzione* in H. Arendt – J. Fest, *Eichmann o la banalità del male* [2011], a cura di U. Ludz e T. Wild, edizione italiana a cura di C. Badocco, Giuntina, Firenze 2013, p. 11.

<sup>33</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 287 e ss.; cfr. anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 151.

<sup>34</sup> M. Passerin D'Entreves, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 168.

giudizio e si riscatta dall'accusa di impoliticità. Tuttavia, se il pensare non è la stessa cosa del giudicare, in quanto «il pensiero ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti», mentre «il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano», nondimeno «l'uno è in relazione con l'altro, allo stesso modo dell'esser coscienti e della coscienza morale»<sup>35</sup>.

Nell'ambito di questa indagine intorno alle specifiche attitudini inerenti alla presenza umana nel mondo, proprio l'esercizio della facoltà del giudizio guadagna all'uomo quella dimensione di senso attraverso la quale egli imprime la sua traccia nella trama anonima tessuta dal tempo. Se è vero che per l'uomo il tempo non è un «*continuum*, un fluire in successione ininterrotta»<sup>36</sup>, in quanto egli vive «nell'intervallo tra passato e futuro»<sup>37</sup>, il giudizio è la facoltà che dà *consistenza* a questa dimensione, fondando nel presente uno spazio comune per l'azione e la riflessione<sup>38</sup>.

Esso è situato appunto in quella fessura tra passato e futuro che rappresenta lo spazio eminentemente umano del presente, partendo dal quale proietta il senso attraverso la lettura del passato e la progettazione del futuro: così facendo, sottrae le azioni alla contingenza che le rende preda della rapacità del tempo, e, conferendo loro un significato, le custodisce in quella permanenza di per sé estranea alle vicende degli uomini. Attraverso la capacità del giudizio di custodire gli eventi, l'uomo sceglie dunque di fondare una tradizione, sottraendoli alla consunzione del tempo. In tal modo il passato e il futuro emergono dalla dissoluzione nel tempo inteso come *continuum*, anonimo ciclo biologico delle creature viventi, e guadagnano una dimensione reale: essi non esistono se non nella prospettiva del senso che solo l'uomo è in grado di creare, esercitando il suo primato.

L'uomo riconquista la sua dignità recuperando il proprio spazio nel mondo proprio riconoscendo l'essenza innovativa di ogni singolo evento storico, attribuendogli un'identità per strapparli alle «maglie di ogni schema

---

<sup>35</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 288

<sup>36</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 33.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Cfr. A. Dal Lago, *Una filosofia della presenza*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit.

filosofico, positivo o negativo, ottimista o pessimista, progressivo o degradante»<sup>39</sup>.

Se l'uomo abita nell' *attimo*, la sfida diventa per lui quella di sostenere il suo spazio contro la transitorietà del tempo, e l'unica arma di cui dispone resta quella facoltà di giudizio liberata dall'esercizio della facoltà di pensare nel momento in cui incontra la realtà nella sua concreta articolazione fenomenica. Ancora una volta, «pensare, nella misura in cui ritorna al mondo delle apparenze per riflettere sui particolari inerenti ad esso, diventa giudicare»<sup>40</sup>. Infatti, per quanto il giudicare, come il pensare, presuppone un allontanamento dalle azioni umane tale da consentire una riflessione disinteressata sul loro significato, tuttavia, fra le due pratiche si configura una differenza non sottile: «Il ritrarsi del giudizio è palesemente assai diverso dal ritrarsi del filosofo. Il primo non abbandona il mondo delle apparenze, ma si limita a ritrarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l'insieme»<sup>41</sup>. Inoltre «il verdetto dello spettatore, anche se imparziale, affrancato dagli interessi del guadagno e della fama, non è indipendente dalle percezioni degli altri: al contrario, secondo Kant, deve proprio tener conto di tutti questi punti di vista. Seppure svincolati dalla particolarità caratteristica dell'attore, gli spettatori non sono solitari»<sup>42</sup>.

La capacità di giudizio si conferma dunque «un talento specificamente politico»<sup>43</sup>. Se il pensiero si esercita in quello spazio solitario che è l'interiorità, il luogo d'elezione del giudizio è viceversa la pluralità, la molteplicità delle opinioni: «Fuori dall'oggettività reificata della verità scientifica, ma fuori, al contempo, dalla soggettività infondata della scelta puramente individuale», il giudizio «può farsi imparziale, storicamente imparziale»<sup>44</sup>. Infatti, il giudizio non è né singolare, né universale, ma, essenzialmente, plurale, in quanto non è soggettivo, perché presuppone il confronto con gli altri, ma non è oggettivo, perché non esprime alcuna cogenza di tipo scientifico. Esso non può prescindere da un accordo

---

<sup>39</sup> R. Esposito, *Politica e tradizione. A Hannah Arendt*, "Il Centauro", 13-14, 1985, pp. 97-136, p. 112.

<sup>40</sup> R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p. 202.

<sup>41</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 179.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., p. 283.

<sup>44</sup> R. Esposito, *Hannah Arendt tra "volontà" e "rappresentazione": per una critica del decisionismo*, "Il Mulino" 303, a. XXXV, gennaio-febbraio 1986, p. 115.

potenziale con gli altri, e questa sua vocazione lo rende idoneo ad «ancorare l'uomo in un mondo che altrimenti non avrebbe significato e realtà esistenziale», e a «collegarlo agli altri io»<sup>45</sup>.

L'imprescindibilità del rapporto fra pensiero e realtà, che nel donare concretezza al pensiero ne attualizza la capacità di creare significato, è ineluttabilmente testimoniata anche dalla considerazione che «il pensiero stesso nasce dai fatti dell'esperienza viva e deve rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione»<sup>46</sup>. Pertanto è certamente vero che ogni pensare, cognitivo o meno, è un ri-pensare, poiché «ogni pensiero proviene dall'esperienza, ma nessuna esperienza produce da sola un significato o anche solo coerenza senza passare attraverso le operazioni dell'immaginare e del pensare»<sup>47</sup>; e, in effetti, «solo il puro ragionamento logico ha reciso in modo definitivo ogni legame con l'esperienza vivente, e ciò è possibile soltanto perché la premessa, un fatto o un'ipotesi, è supposta autoevidente e perciò non soggetta a disamina da parte del pensiero»<sup>48</sup>. Proprio in quanto si rivela una pratica indipendente dalla tirannia delle regole logiche, il giudizio riconcilia l'uomo con il mondo: esso è quella facoltà che «precede logicamente le distinzioni obiettivanti del sapere» e consente di «sospendere, nell'immaginazione filosofica, la fatalità del processo e della necessità»<sup>49</sup>. In tal senso, l'attualizzazione in termini politici della facoltà di pensare nella forma del giudizio si specifica, nel

---

<sup>45</sup> T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, cit., p. 90.

<sup>46</sup> H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., p. 38. In relazione a questo tema, si vedano le considerazioni di Benedetto Croce, secondo il quale il giudizio storico è propriamente l'unico possibile: esso origina da un'esigenza pratica con l'esclusiva ambizione della comprensione. Condizione della storia, in genere, è che «il fatto, dal quale si tesse la storia, vibri nell'animo dello storico», e «se la storia contemporanea balza direttamente dalla vita, anche direttamente dalla vita sorge quella che si suol chiamare non contemporanea, perché è evidente che solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare un fatto passato, il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente» (B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura e con una nota di G. Galasso, Adelphi, Milano 2002, p. 14).

<sup>47</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 171. Infatti, precisa ancora la Arendt: «Il pensiero implica sempre il ricordo: ogni pensare è propriamente un ripensare» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 161).

<sup>48</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 171.

<sup>49</sup> A. Dal Lago, «Politeia»: cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt, cit., p. 437.

pensiero della Arendt, in una riproposizione del «primato dell'uomo sulla fallace oggettività della necessità naturale o materiale»<sup>50</sup>. Si delinea chiaramente, allora, il ruolo essenzialmente emancipatorio e qualificante, per l'uomo, «della facoltà del “giudizio”, ripresa dall'opera di Kant, e in particolare del giudizio riflettente estetico, il solo veramente adeguato al compito di chi voglia stare al mondo con responsabilità, e pur sempre in bilico sul filo di quella linea immaginaria che attraversa il confine tra passato e futuro, ogni volta significando il particolare per sfuggire alle insidie della logica pura o delle definizioni astratte»<sup>51</sup>.

Il giudizio, in questa prospettiva, apre un varco per l'interpretazione di quelle istanze umane che esorbitano dagli angusti confini tracciati dalla ragione strumentale: la Arendt riconosce nella facoltà di giudicare la possibilità di interpretare il bisogno di libertà dell'uomo, come capacità di sottrarsi al potere coercitivo della razionalità logica e del conformismo etico. Ed è vero che, in effetti, «il bisogno di pensiero può essere soddisfatto solo pensando»<sup>52</sup>, proprio in quanto «il pensiero non crea valori, non scopre una volta per tutte cosa sia il bene, non avvalora, ma, semmai, dissolve le regole accettate di condotta»<sup>53</sup>. In tal senso, «l'obiettivo del pensiero [...] non è la verità, ma la formazione del giudizio, vale a dire la capacità personale di distinguere il bene dal male»<sup>54</sup>. Pertanto, in definitiva, «la conquista del pensiero è l'incapacità del conformismo e la capacità del giudizio personale»<sup>55</sup>.

La verità, infatti, quale sicuro esito della necessità espressa dalla coerenza dello svolgimento di un processo logico<sup>56</sup>, risulta del tutto incompatibile con

---

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> R.Viti Cavaliere, *Critica della vita intima in Hannah Arendt*, in M. Durst e A. Maccarello (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, La Giuntina, Firenze 2006, p. 149. Per un'analisi più approfondita cfr., in proposito, R.Viti Cavaliere, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005.

<sup>52</sup> H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p.122.

<sup>53</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 287.

<sup>54</sup> C. Vallèe, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, cit., p. 51.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Scrive la Arendt: «Truth carries within itself an element of coercion» (H. Arendt, *Truth and politics*, "The New Yorker", 25 febbraio 1967, p. 52). Cfr. anche p. 46 di H. Arendt, *Verità e politica*, che contiene i due saggi *Truth and politics*, del 1967, e *The Conquest of space and the stature of man*, del 1963, inseriti nella versione del

la molteplicità delle opinioni che si gioca all'interno della pluralità inerente allo spazio politico, nel quale sono rilevanti solo le «verità di fatto»<sup>57</sup>. La logica, viceversa, a partire da un assioma solidamente accettato – che può essere anche falso o privo di senso – si sviluppa con la forza coercitiva introdotta dal rigoroso rispetto del principio di causalità, dando luogo all'ideologia, e, così facendo, essa riesce ad emanciparsi completamente dal mondo comune e a prescindere dall'esperienza reale: «L'assioma da cui parte non deve di necessità [...] essere una verità di per sé evidente; non deve tener conto dei fatti dati dal mondo oggettivo nel momento in cui l'azione ha inizio; se sarà logico, il processo dell'azione creerà un mondo nel quale il postulato di partenza diventa assiomatico e per sé evidente»<sup>58</sup>. Nel momento in cui si scambia la coerenza per verità, si svuota quest'ultima di qualunque contenuto, poiché la coerenza è soltanto un metodo per concatenare efficacemente delle affermazioni logiche e non ha, pertanto, alcun «potere rivelatorio»<sup>59</sup>.

L'esperienza di una verità coercitiva annichisce il senso comune<sup>60</sup>, dissolvendo i fatti nell'ideologia. Come ci racconta la storia, ciò che

---

1968 di *Between Past and Future*, ma non nella traduzione italiana, la quale è basata sulla versione del 1961. Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit.

<sup>57</sup> Su questo tema, in particolare, si veda H. Arendt, *Verità e politica*, cit., pp. 27 e ss. A p. 44 la Arendt scrive: «La verità di fatto [...] è sempre connessa agli altri, concerne eventi e circostanze in cui sono coinvolti in molti, è stabilita da testimoni e conta sulla testimonianza; esiste soltanto nella misura in cui se ne parla, anche se ciò accade in privato. Essa è politica per natura».

<sup>58</sup> H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., p.126.

<sup>59</sup> Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica* [1954], in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, introduzione e cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2006, p. 118.

<sup>60</sup> Scrive la Arendt: «La principale differenza politica tra senso comune e logica è che il senso comune presuppone un mondo comune in cui tutti noi ci inseriamo, in cui possiamo convivere perché possediamo un senso che controlla e accorda i dati sensoriali specifici di ciascuno con quelli di tutti gli altri. [...] In altre parole, ogni qual volta il senso comune, il senso politico per eccellenza, non ci sostiene nel nostro bisogno di comprensione, è molto probabile che accetteremo la logica come surrogato, poiché la capacità di fare dei ragionamenti logici è anch'essa comune a tutti. Ma questa capacità umana comune, che funziona anche in condizione di assoluto distacco dal mondo e dall'esperienza e che è propriamente “dentro” di noi, priva di ogni legame con qualcosa di “dato”, è incapace di comprendere alcunché, e, lasciata a se stessa, è qualcosa di sterile. Solo quando lo spazio comune tra gli



caratterizza i regimi totalitari è propriamente «la perdita della ricerca di significato e del bisogno di comprendere»<sup>61</sup>, resi superflui dall'ideologia: essa inibisce nell'uomo la facoltà di comprendere, intesa come «il modo specificamente umano di vivere, in quanto ogni individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo in cui è arrivato, con la nascita, come straniero e in cui, in virtù della sua irriducibile unicità, rimarrà sempre uno straniero»<sup>62</sup>.

Solo la comprensione<sup>63</sup>, secondo Hannah Arendt, riappropria l'uomo al mondo tramite la mediazione del significato che essa continuamente crea:

---

uomini è andato distrutto e gli unici riferimenti affidabili che rimangono sono le tautologie senza significato dell'autoevidenza, questa capacità può diventare "produttiva", sviluppare le proprie linee di pensiero, la cui caratteristica politica principale è che posseggono sempre un potere di persuasione inesorabile» (H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, p. 119. Cfr. anche H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p.104). Già Aristotele, peraltro, nell' *Etica Nicomachea*, parla di una sorta di intendimento, la *synesis*, che va ad integrare l'intelligenza pratica attraverso l'attivazione di un buon senso comune che orienta la rettitudine del giudizio, del tutto indispensabile al momento del confronto con la realtà fattuale. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Biblioteca Universale Rizzoli, introduzione traduzione e commento di Marcello Zanatta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1986, VI, 11, 1143a.

<sup>61</sup> H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, cit., p. 118.

<sup>62</sup> Ivi, p. 108.

<sup>63</sup> Sul tema della comprensione si veda l'interessante analisi di Edgar Morin, per il quale la comprensione umana è in realtà un fenomeno complesso, in quanto attraversa la comprensione oggettiva offerta dalla spiegazione, ma la supera per integrarla nella comprensione soggettiva che attraverso l'empatia attinge a fondo la nostra umanità. In tal senso, evidentemente, secondo Morin, è necessario rivolgersi alla comprensione quale fenomeno complesso: «La comprensione dell'altro integra la comprensione oggettiva ma comporta una componente soggettiva indispensabile. La spiegazione disumanizza oggettivando: ha bisogno del suo complementare, la comprensione soggettiva. Questa chiede di mantenere una dialogica oggettivo-soggettivo, poiché la comprensione non deve essere né cieca né disumanizzata. La simpatia e l'amore facilitano la comprensione intellettuale, ma hanno bisogno della comprensione intellettuale» (E. Morin, *Il metodo 6. Etica* [2004], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 107). La comprensione, pertanto, rivela in Morin due livelli: la comprensione intellettuale o oggettiva, che, attraverso la spiegazione, considera oggetto ciò che vuole conoscere e vi applica gli strumenti di intelligibilità di cui dispone; e la comprensione umana intersoggettiva, che va oltre la spiegazione, e comporta un processo di identificazione e di empatia verso l'altro soggetto. La comprensione complessa è dunque il solo utensile intellettuale idoneo

«La comprensione precede e segue la conoscenza. La comprensione preliminare, che è alla base di ogni conoscenza, e la comprensione autentica, che la trascende, hanno questo in comune: rendono la conoscenza significativa»<sup>64</sup> Ma comprendere è, appunto, «un'impresa tutt'altro che agevole e non può mai coincidere con la riduzione arbitraria e violenta della complessità del mondo tipica dei *cliché*, dei luoghi comuni, delle semplificazioni propagandistiche»<sup>65</sup>. L'atteggiamento gnoseologico innescato dall'incontro tra pensiero e realtà empirica interpreta un'originaria vocazione alla comprensione, che non si appaga e non può risolversi esaustivamente in una verità che sia pura concatenazione logica di eventi assolutamente sciolti dall'esperienza reale. In ogni caso, la conoscenza scientifica nella formula espressa da un simile contesto può essere praticata solo nel campo naturalistico<sup>66</sup>; la sua impropria estensione alla sfera delle esperienze

---

per accedere alla conoscenza dell'essere umano: ancora una volta, essa presuppone e al contempo riconosce un'antropologia complessa. Su ciò, si veda anche, in particolare, E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2001, pp. 98-99.

<sup>64</sup> H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, cit., pp. 11-112.

<sup>65</sup> P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, introduzione in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, cit., p. XI.

<sup>66</sup> Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, cit., pp. 120 e ss. Peraltro scrive la Arendt stessa: «Il contrasto tra scienze storiche e scienze naturali, sostenuto dal XX secolo insieme alla presunzione di oggettività ed esattezza assolute degli scienziati naturalisti, è oggi una cosa del passato. Oggi le scienze naturali ammettono che l'esperimento, saggiando i processi naturali in determinate condizioni, e lo sperimentatore stesso (che osservandone i risultati, costituisce una delle condizioni), introducono un fattore "soggettivo" nei processi "oggettivi" della natura [...] In altre parole, in quanto l'esperimento "è un porre una domanda alla natura" (Galileo), le risposte della scienza rimarranno sempre risposte a domande dell'uomo; la confusione del problema dell' "oggettività" consisteva nel supporre possibile l'esistenza di risposte indipendenti dalle domande, e di risultati indipendenti dall'esistenza di un essere interrogante. Come oggi ben sappiamo, la fisica è una "indagine su ciò che è" non meno antropocentrica dell'indagine storica, per cui l'antica disputa tra la "soggettività" della storiografia e l' "oggettività" della fisica è molto scaduta» ( H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., pp. 78-79). Per l'interessante dibattito su questo tema all'interno dello Storicismo tedesco contemporaneo si veda P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Mondadori, Milano 1991.

umane comporta l'indebita applicazione della categoria della causalità alle scienze storiche<sup>67</sup>, e ciò attiva inevitabilmente un atteggiamento riduzionistico nell'interpretazione della complessità dell'evento storico quale imprevedibile emergenza<sup>68</sup>. Si tratta di un approccio gnoseologico rassicurante, che esorcizza l'incertezza e la contingenza neutralizzandole all'interno di schemi universali e onnicomprensivi<sup>69</sup>, ma che condanna

---

Cfr. anche, in particolare, M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali* [1922], introduzione e traduzione di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958.

<sup>67</sup> Anche nel campo delle scienze naturali questo tipo di conoscenza può oggi essere applicata nei limiti imposti dalle nuove rivoluzionarie scoperte che hanno comportato uno scardinamento dei fondamenti del sapere scientifico tradizionale, di tipo galileiano-newtoniano. Su ciò, si veda E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], prefazione di E. Paci e trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008. Per un'accurata analisi del percorso che ha portato al mutamento di paradigma nella scienza, attraverso l'introduzione del Secondo principio della termodinamica, la rivoluzione *einsteiniana* e la fisica dei quanti, si veda I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], a cura di Pier Daniele Napolitani, Einaudi, Torino 1999; G. Gembillo, *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Le Lettere, Firenze 2009; Id., *Le polilogiche della complessità*, cit.; Id., *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999; G. Giordano, *Da Einstein a Morin*, cit.; Id. *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, cit.

<sup>68</sup> Si vedano, in merito, le interessanti considerazioni di Edgar Morin su quella che egli definisce l'*ecologia dell'azione*: con questa espressione si fa riferimento a quel principio di incertezza etica e politica per il quale ogni azione, appena intrapresa, sfugge all'intenzione dell'individuo che la ha concepita, per andare a dissolversi nella deriva dell'indeterminatezza e dell'imprevedibilità innescate dall'interazione con la complessa rete di azioni in cui resta intrappolata. Su questo concetto, cfr., per esempio, E. Morin, *Il metodo 6. Etica*, cit., p. 29, dove l'autore specifica che «gli effetti dell'azione dipendono non solo dalle intenzioni dell'attore, ma anche dalle condizioni proprie dell'ambiente nel quale essa si compie»; e, ancora, Id., *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità*, cit., p. 81, dove egli precisa: «L'azione entra in un universo di interazioni e alla fine è l'ambiente circostante a impadronirsene in un senso che può diventare contrario all'intenzione iniziale. Spesso l'azione tornerà come un boomerang sulla nostra testa».

<sup>69</sup> Sul tema assai attuale della proposta di un nuovo paradigma conoscitivo, che si confronti con l'irruzione dell'incertezza nella conoscenza, e per un'accurata ricostruzione storico – teoretica dell'evoluzione della scienza classica e della conseguente affermazione dell'esigenza del passaggio da una ragione astratta a una ragione storica cfr., in particolare, G. Gembillo, A. Anselmo, G. Giordano, *Complessità e formazione*, cit.

l'uomo a quella «progressiva alienazione dal mondo»<sup>70</sup> che «ha provocato una situazione per cui, dovunque vada, l'uomo incontra solo se stesso. Tutti i processi della terra e dell'universo si sono rivelati opera dell'uomo, attualmente e potenzialmente. Dopo aver fagocitato la concreta oggettività del "dato", questi processi hanno finito con lo svuotare di senso quel processo unico e globale, che era stato concepito in origine per conferire un senso proprio ad essi, e costituire il loro eterno spazio-tempo in cui scorrere, liberi così dai conflitti ed esclusivismi reciproci. Ciò si è verificato per il nostro concetto di storia come per il nostro concetto di natura. Nella situazione di radicale alienazione dal mondo né storia, né natura sono più concepibili»<sup>71</sup>.

Considerare la storia come una concatenazione di eventi sottoposti alla regolarità garantita da leggi universali significa in realtà rinnegarne proprio la specificità, in quanto contingenza, imprevedibilità. Essa si dipana nello spazio propriamente umano dell'imprevedibilità, in cui l'unica categoria immanente è piuttosto quella della possibilità: «La contingenza degli eventi è il prezzo che si deve pagare se si vuole tener ferma la libertà»<sup>72</sup>. Pertanto, eludere il finito significa anche tradire lo *status* ontologico dell'uomo. Scrive infatti Hannah Arendt, «la causalità, in realtà, è categoria estranea e ingannevole nelle scienze storiche. Non solo il significato di ogni evento trascende sempre ogni numero di cause passate che gli si possono assegnare [...], ma lo stesso passato viene ad esistere solo insieme all'evento. Solo quando è accaduto qualcosa di irrevocabile possiamo tentare di tracciarne la storia: l'evento illumina il suo passato ma non può mai essere dedotto da esso»<sup>73</sup>.

Evidentemente, «quel meccanismo straordinariamente potente di semplificazione della realtà storica che sono le spiegazioni causali non trova

---

<sup>70</sup> In *Vita Activa* la Arendt scrive: «Mentre l'alienazione del mondo determinò il corso e lo sviluppo della società moderna, l'alienazione della terra divenne ed è rimasto il segno distintivo della scienza moderna. Sotto il segno dell'alienazione della terra, ogni scienza, non solo la scienza fisica e naturale, cambiò così radicalmente il suo contenuto da far dubitare che prima dell'età moderna sia mai esistita una scienza. [...] La matematica moderna liberò l'uomo dalle angustie di un'esperienza legata alla terra, e la sua facoltà di conoscere dai limiti della finitudine» (H. Arendt, *Vita Activa*, cit., pp. 195-196).

<sup>71</sup> H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., p. 128.

<sup>72</sup> P. Flores D'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Politica e menzogna* [1969], trad. di S. D'amico, SugarCo, Milano 1985, p. 71.

<sup>73</sup> H. Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 105.

posto nella concezione arendtiana della comprensione»<sup>74</sup>, e, in realtà, occorre, infine, dissolvere l'equivoco che induce all'impropria estensione del paradigma scientifico della causalità necessaria a ogni istanza conoscitiva dell'uomo, in quanto «verità e significato non sono la stessa cosa. L'errore di fondo [...] consiste nell'interpretare il significato secondo il modello della verità»<sup>75</sup>.

In tale contesto, *l'io*, quale originale e primitiva espressione della complessa articolazione di tutte le istanze umane, si rivela *una sorta di misura di emergenza* nel momento in cui può diventare necessario, a un certo punto, mettere da parte «tutte le norme oggettive di riferimento – verità, castighi e ricompense nell'al di là, ecc. -» per «dare la precedenza a un criterio assolutamente *soggettivo*, in base al quale scelgo chi voglio essere e con chi voglio passare il resto dei miei giorni»<sup>76</sup>.

In definitiva, per la Arendt, «l'etica non è una questione di "ragione", ma di giudizio»<sup>77</sup>. Nel campo politico e morale, è precluso all'uomo qualsiasi atteggiamento rigorosamente cognitivo, in quanto la razionalità logica rivela tutta la sua inadeguatezza. Viceversa, egli è tenuto a esplicitare le sue attitudini spirituali attraverso «la facoltà che giudica i particolari senza sussumerli sotto quelle regole generali che si possono imparare e apprendere finché non si convertono in abitudini, sostituibili da altre abitudini e da altre regole»<sup>78</sup>: il giudizio, appunto.

Se il giudizio è la facoltà di pensare il particolare in relazione a un universale, la Arendt allude qui specificamente alla riabilitazione di quel giudizio che, nel pensiero kantiano, si qualifica come "riflettente": la riflessione relativa a oggetti per i quali non esiste una regola universale data a priori, ma è necessario procedere dal particolare all'universale mediante l'osservazione empirica. In tale prospettiva, si va incontro a un'inevitabile

---

<sup>74</sup> P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, cit., pp. XII-XIII.

<sup>75</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 96.

<sup>76</sup> H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 95.

<sup>77</sup> C. Vallè, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, cit., p. 136.

<sup>78</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 288; Cfr. anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 151.

*atrofia del giudizio* se gli universali cui ricorriamo si trasformano in «codici standardizzati di espressione e di condotta»<sup>79</sup>.

Sotto questo profilo, pertanto, la crisi della comprensione coincide con la crisi del giudizio<sup>80</sup>, che apre il varco all'atteggiamento acritico di chi, presumendo l'immanenza di verità oggettive in morale e in politica, le eleva a universali aprioristicamente dati, sotto cui ricondurre ogni evento particolare della storia, perdendo di vista la loro reale natura. Si tratta infatti di valori positivi, convenzionalmente dati e rapidamente sostituibili da altri, opposti quanto altrettanto efficaci<sup>81</sup>: punti di riferimento normativo non dotati di un'assoluta trascendenza ontologica. Viceversa, «per Hannah Arendt giudicare significa anzitutto muoversi con libertà nel mondo delle apparenze, osservare la realtà con un'imparzialità non disincarnata, in una parola essere spiritualmente liberi, pensare in totale autonomia (*Selbstdenken*)»<sup>82</sup>.

L'esercizio acritico della razionalità nelle vesti della ragione calcolante comporta il rischio di cedere alla tentazione di imboccare sentieri precostituiti, accomodandosi su posizioni assunte per conformismo: ciò significa eludere l'esigenza vitale di *pensare bene*, cioè *pensare la situazione*.

---

<sup>79</sup> H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 116.

<sup>80</sup> Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p. 146.

<sup>81</sup> Sul tema della validità e della natura dei valori vale la pena ricordare la puntuale analisi di Max Weber. L'originalità del suo pensiero si manifesta proprio nella peculiare capacità di coniugare la storicità con i valori, salvaguardando, al contempo, la possibilità della loro sussistenza e della loro validità. Anzi, in Weber, lo sforzo di individuare il posto dell'uomo nel mondo è interamente attraversato dall'indagine sulla relazione problematica tra scelta umana e valori: quest'ultima, addirittura, finisce per investire l'esistenza umana nel suo complesso, connotandola in quale tale. Weber abbandona definitivamente il postulato della validità meta-storica dei valori e quello della loro conseguente validità incondizionata. La trascendenza ontologica dei valori si dissolve piuttosto in direzione del solo riconoscimento di una trascendenza normativa. Cfr., in particolare, M. Weber, *L' "oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* [1904], in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.; Id., *Il significato della 'avalutatività' delle scienze sociologiche e economiche* [1917], in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.; Id., *La scienza come professione* [1919], in Id., *La scienza come professione — La politica come professione*, introduzione di M. Cacciari, trad. di T. Baglioni, F. Casabianca, P. Rossi, Mondadori, Milano 2006.

<sup>82</sup> P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, cit., pp. VIII-IX.

In breve, *pensare in maniera pertinente*<sup>83</sup>. Peraltro, «assumere il nostro pensiero (dire quello che si ha da dire e non quello che si deve dire)»<sup>84</sup>, significa anche respingere il rischio di annullare la pluralità concreta degli uomini, cancellando il diritto all'opinione. Non è un caso pertanto, che il male radicale sia comparso «in un contesto in cui tutti gli uomini sono diventati ugualmente superflui»<sup>85</sup>, in quanto «la degradazione della modernità espressa in ultimo dal totalitarismo e dall'esistenza superficiale degli Eichmann [...] non è effetto della profondità del male, ma della sua estensione, della superficialità del male nel mondo dominato dalla necessità»<sup>86</sup>.

Bisogna infine prendere atto che «le domande che concernono il significato, di natura non empirica, non possono essere risolte con la conoscenza, bensì col giudizio, non trovano una risposta definitiva e conclusiva, ma al massimo persuasiva, lasciando, quindi, l'agente libero di dare o togliere il suo assenso»<sup>87</sup>. Infatti, mentre l'enunciazione di una verità cerca di costringere a un accordo attraverso un processo di dimostrazione cogente, il giudizio aspira viceversa a un accordo mediante la persuasione. Si tratta della valorizzazione di un'attitudine che, nel conferire dignità all'autonomia individuale, si appella anche alla responsabilità personale, in un'epoca in cui la persona si dissolve all'interno di parcellari meccanismi burocratici, e così facendo riabilita la reale condizione umana della pluralità.

In realtà, con l'enfaticizzazione dell'autonomia del giudizio quale effetto collaterale del pensiero, Hannah Arendt cerca di soddisfare la richiesta di un'etica possibile «in un'epoca che ha conosciuto il lager e il gulag, e in cui la "normalità" della vita quotidiana, compresa quella delle democrazie liberali, contiene dentro di sé tutti i germi del pericolo totalitario e la possibilità che

---

<sup>83</sup> Su questi temi si veda in particolare E. Morin, *Il metodo 6. Etica* [2004], cit.; Id., *La testa ben fatta – riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000; Id., *Il gioco della verità e dell'errore. Rigenerare la parola politica* [2004], introduzione e cura di S. Manghi, Erikson, Trento 2009; Id., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit. Cfr. anche M.L. Giacobello, *Edgar Morin. La riforma del pensiero per una conoscenza pertinente*, in "Complessità" 2-2012, pp.76 ss.

<sup>84</sup> E. Morin, *Il metodo 6. Etica*, cit., p. 87.

<sup>85</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 629.

<sup>86</sup> A. Dal Lago, "Politeia": cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt, "Il Mulino" 293, a. XXXIII, n° 3, maggio- giugno 1984, p. 437.

<sup>87</sup> T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, cit., p.

l'uomo-massa si trasformi in esecutore di crimini inauditi»<sup>88</sup>. L'esercizio della facoltà di giudicare, in conclusione, è suprema espressione della libertà dell'uomo come inalienabile portato della sua attitudine al pensiero e, al contempo, irrinunciabile manifestazione dell'onerosa responsabilità di conferire un senso allo spazio condiviso delle apparenze.

Pertanto, “giudicare serve ad aiutarci a dare una ragione, a rendere umanamente intelligibili eventi che altrimenti si sottrarrebbero a tale riduzione. La facoltà del giudizio è al servizio dell'intelligibilità umana – proprio la stessa caratteristica che la Arendt attribuisce alla narrazione di grandi azioni in un racconto – e compito della politica è conferire intelligibilità”<sup>89</sup>.

Allora è probabilmente vero che «l'ultima parola della Arendt fa così ritorno al concetto di storia»<sup>90</sup>, come lei stessa scrive in conclusione delle sue riflessioni sulla facoltà di *Pensare*: «A questo punto dovremmo occuparci, del resto non per la prima volta, del concetto di storia; possiamo essere in grado però di riflettere sul significato più antico di questa parola che, come molti altri termini del nostro linguaggio politico e filosofico, è di origine greca e deriva da *historein*, indagare per dire “come fu” – in Erodoto, *legein ta eonta*. Ma l'origine di questo verbo è ancora una volta in Omero (Iliade, XVIII), ove si incontra il sostantivo *histor* (se si vuole, lo ‘storico’): ora, questo storico omerico è il *giudice*. Se il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato, lo storico è l'indagatore curioso che, raccontandolo, siede in giudizio sopra di esso»<sup>91</sup>.

In un certo senso Hannah Arendt perviene alla conclusione che nella categoria della storia si giochi il significato dell'esistenza umana, in quanto luogo in cui pensiero e vita si ricompattano attraverso la pratica del giudizio. In questa prospettiva vivere e conoscere finiscono per coincidere, in quanto l'uomo diventa consapevole della sua esperienza esclusivamente nel momento in cui conferisce un senso agli eventi, e, in tal modo, crea un mondo dove abitare nel momento stesso in cui lo conosce. Ma l'uomo può conoscere solo ciò che per lui ha un senso, pertanto la conoscenza diventa

---

<sup>88</sup> F. Fistetti, *L'epoca dei totalitarismi è davvero finita? Una rilettura di Hannah Arendt*, cit., pp. 30-31.

<sup>89</sup> R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p.151.

<sup>90</sup> S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 358.

<sup>91</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 311.



una pratica autopoietica<sup>92</sup>, e si traduce al contempo in una proiezione etica, poiché gli stessi eventi che il pensiero afferra per integrarli nel proprio orizzonte significante non hanno consistenza reale al di fuori del mondo abitato dall'uomo. La vita dell'uomo si rivela, allora, un'esperienza complessa emergente esclusivamente dall'interazione circolare e dialettica dell'insieme delle istanze umane, etiche e teoretiche insieme<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> A tal proposito, si fa naturalmente riferimento al pensiero di Maturana e Varela. Si veda ad esempio H. Maturana – F. Varela, *L'albero della conoscenza* [1984], presentazione di M. Ceruti, trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1999 e H. Maturana, *Autocoscienza e realtà* [1990], trad. di L. Formenti, Raffaello Cortina, Milano 1993, dove si sostiene che ogni sforzo cognitivo si configura come un atto di auto-formazione e contemporaneamente di ristrutturazione del mondo circostante. I neurofisiologi cileni Maturana e Varela comprendono infatti che niente esiste indipendentemente dal processo della cognizione, in quanto le interazioni di ogni sistema vivente con il suo ambiente sono interazioni cognitive – tanto che vivere equivale a conoscere –, pertanto l'uomo non può che sentirsi sollecitato ad assumersi le sue responsabilità: per loro «ogni atto umano ha senso etico» (H. Maturana – F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 204. Si vedano anche le pp. 45 e 154).

<sup>93</sup> Ancora Maturana e Varela, a tal proposito, hanno teorizzato l'inestricabile connessione fra conoscenza e azione sulla base dell'idea che la conoscenza è un fenomeno biologico radicato nell'essere vivente preso nella sua totalità, per cui vivere è agire efficacemente nel proprio dominio di esistenza, che è quello offerto alla propria esperienza gnoseologica e da essa stessa proiettato, e il processo cognitivo è connesso con la struttura di colui che conosce, in un rapporto di circolarità inestricabile tra conoscere e fare. Cfr. H. Maturana – F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., in particolare p. 45, p. 154, p. 204. Cfr. anche G. Giordano, *Humberto Maturana: biologia, linguaggio, etica*, in G. Gembillo – L. Nucara (a cura di), *Conoscere è fare*, Armando Siciliano, Messina 2009.

---

## Bibliografia citata

- Arendt H., *Le origini del totalitarismo* [1951], trad. di A. Guadagnin, introduzione di A. Martinelli, Edizioni di Comunità, Milano 1989
- Arendt H., *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Id., *Tra passato e futuro* [1954], trad. di T. Gargiulo, introduzione di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991
- Arendt H., *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit.
- Arendt H., *Comprensione e politica* [1954], in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, introduzione e cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2006
- Arendt H., *Vita Activa* [1958], introduzione di A. Dal Lago e trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989
- Arendt H., *Sulla rivoluzione* [1963], trad. di M. Magrini, introduzione di R. Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1989
- Arendt H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* [1963], trad. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964
- Arendt H., *Alcune questioni di filosofia morale* [1965-1966], in Id., *Responsabilità e giudizio* [2003], a cura di J. Kohn, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004
- Arendt H., *Politica e menzogna* [1969], trad. di S. D'amico, SugarCo, Milano 1985
- Arendt H., *Pensiero e riflessioni morali* [1971], in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, traduzione e presentazione a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985
- Arendt H., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], con un saggio interpretativo di R. Beiner, trad. di P.P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990)

- Arendt H., *La vita della mente* [1978], introduzione e cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987
- Arendt H., *Postscriptum a Pensare*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit.,
- Arendt H., *Responsabilità e giudizio* [2003], a cura di J. Kohn, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004
- Arendt H. – Fest J., *Eichmann o la banalità del male* [2011], a cura di U. Ludz e T. Wild, edizione italiana a cura di C. Badocco, Giuntina, Firenze 2013
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, Biblioteca Universale Rizzoli, introduzione traduzione e commento di Marcello Zanatta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1986
- Beiner R., *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, trad. di C. Cicogna e M. Vento, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], trad. di P.P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990
- Bocchi G. – Ceruti M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007
- Capra F., *La rete della vita* [1996], trad. di C. Capararo, Rizzoli, Milano 2006
- Costa P., *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, introduzione in Arendt H., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, introduzione e cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2006
- Croce B., *La storia come pensiero e come azione* [1938], a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002
- Croce B., *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura e con una nota di G. Galasso, Adelphi, Milano 2002
- Dal Lago A., “Politeia”: *cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, “Il Mulino” 293, a. XXXIII, n° 3, maggio- giugno 1984
- Dal Lago A., *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero ed azione in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *La vita della mente* [1978], introduzione e cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987

- Dal Lago A., *Una filosofia della presenza*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, Quattroventi, Urbino, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1987
- Eddington A.S., *La natura del mondo fisico* [1928], trad. di C. Cortese de Bosis e L. Gialanella, revisione della traduzione e nota storico-critica di M. Mamiani, prefazione di T. Regge, Laterza, Roma-Bari 1987
- Esposito R. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, Quattroventi, Urbino, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1987
- Esposito R., *Hannah Arendt tra “volontà” e “rappresentazione”: per una critica del decisionismo*, “Il Mulino” 303, a. XXXV, gennaio-febbraio 1986
- Esposito R., *Politica e tradizione. A Hannah Arendt*, “Il Centauro”, 13-14, 1985
- Fistetti F., *Che cos'è la morale? La lezione filosofica di Gerusalemme*, in G. Furnari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica - Atti del convegno* (Messina 25-26 novembre 2004), Rubbettino, Soveria Mannelli 2006
- Fistetti F., *L'epoca dei totalitarismi è davvero finita? Una rilettura di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo* [1994], a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001
- Flores D'Arcais P., *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Politica e menzogna* [1969], trad. di S. D'amico, SugarCo, Milano 1985
- Forti S., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006 [prima edizione italiana *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996]
- Franchini R., *Teoria della previsione* [1964], a cura di G. Cotroneo e G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2001
- Gembillo G., *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999
- Gembillo G., *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008
- Gembillo G., *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Le Lettere, Firenze 2009

- Gembillo G., Anselmo A., Giordano G., *Complessità e formazione*, ENEA, Roma 2008
- Giacobello M.L., *Pensiero e giudizio in Max Weber e Hannah Arendt*, Armando Siciliano, Messina 2009
- Giacobello M.L., *Edgar Morin. La riforma del pensiero per una conoscenza pertinente*, in “Complessità” 2-2012
- Giordano G., *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Armando Siciliano, Messina 2000
- Giordano G., *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006
- Hegel G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], prefazione di E. Paci e trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008
- Kohn J., *Introduzione*, in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio* [2003], a cura di J. Kohn, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004
- Ludz U. e Wild T., *Introduzione* in H. Arendt – J. Fest, *Eichmann o la banalità del male* [2011], a cura di U. Ludz e T. Wild, edizione italiana a cura di C. Badocco, Giuntina, Firenze 2013
- Maturana H. – Varela F., *L'albero della conoscenza* [1984], presentazione di M. Ceruti, trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1999
- Maturana H., *Autocoscienza e realtà* [1990], trad. di L. Formenti, Raffaello Cortina, Milano 1993
- Morin E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana* [1973], trad. di E. Bongioanni, Feltrinelli, Milano 2001
- Morin E., *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità* [1990], trad. di M. Corbani, Sperling & Kupfer, Milano 1993
- Morin E., *La testa ben fatta – riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000
- Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2001

- Morin E., *Il metodo 6. Etica* [2004], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2005
- Morin E., *Il gioco della verità e dell'errore. Rigenerare la parola politica* [2004], introduzione e cura di S. Manghi, Erikson, Trento 2009
- Morin E., *La sfida della complessità* [2002], a cura di Annamaria Anselmo e Giuseppe Gembillo, traduzione di Annamaria Anselmo, Le Lettere, Firenze 2011
- Ortega y Gasset J., *La ribellione delle masse* [1930], traduzione di S. Battaglia e C. Greppi, SE, Milano 2001
- Passerin D'Entreves M., *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La Pluralità irrapresentabile*, Quattroventi, Urbino, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1987
- Prigogine I. - Stengers I., *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], a cura di Pier Daniele Napolitani, Einaudi, Torino 1999
- Rossi P., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Mondadori, Milano 1991
- Serra T., *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Facoltà di scienze politiche, Teramo 1984
- Serra T., *Presentazione*, in H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, traduzione e presentazione a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985
- Vallè C., *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, traduzione e cura di Francesca Fistetti, Palomar, Bari 2006
- Viti Cavaliere R., *Critica della vita intima in Hannah Arendt*, in M. Durst e A. Maccarello (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, La Giuntina, Firenze 2006
- Viti Cavaliere R., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005
- Weber M., *L' "oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* [1904], in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali* [1922], introduzione e traduzione di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958

- Weber M., *Il significato della 'avalutatività' delle scienze sociologiche e economiche* [1917], in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.
- Weber M., *La scienza come professione* [1919], in Id., *La scienza come professione — La politica come professione*, introduzione di M. Cacciari, trad. di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Mondadori, Milano 2006
- Young-Bruehl E., *Hannah Arendt. Per amore del mondo* [1982], trad. di D. Mezzacapa, Bollati-Boringhieri, Torino 1990