

Questo lavoro di ricerca approfondisce il senso del sintagma *Amor mundi* nel pensiero di Hannah Arendt, e lo fa mediante una ricostruzione storica dello sviluppo dell'uso arendtiano del termine. Il lavoro muove infatti dall'analisi della dissertazione dell'autrice, *Il concetto d'amore in Agostino* (1929)¹, per passare attraverso le principali opere politiche redatte da Arendt a partire dagli anni '50², in cui Arendt risignifica in senso politico il termine mondo, sovrapponendo al senso fenomenologico della parola una serie di significati che provengono dalle vicende politiche di volta in volta affrontate dall'autrice; si analizzano infine l'insieme di articoli e testi delle lezioni che ella redige a proposito delle facoltà mentali³, per rinvenirvi le tracce della postura, dell'atteggiamento che l'autrice considera come il più adeguato a situarsi nel mondo, come il suo "progetto" politico e filosofico.

Per la biografia di Arendt⁴, *amor mundi* è la formula che meglio riassume "chi" Arendt sia stata: per Young-Bruehl, l'espressione indica l'esplicito intento dell'autrice di situare le sue riflessioni nel mondo, contro il *conptemptus mundi* tipico della tradizione filosofica e del suo rifugiarsi nel regno del pensiero. La riflessione sulla sfera politica è, agli occhi di Arendt, il fulcro di tale atteggiamento, poiché la teoria politica – secondo lei – deve tener conto di due aspetti del rapporto fra politica e mondanità: in primo luogo, la politica attualizza il legame inscindibile del mondo con la pluralità umana, nella misura in cui la pluralità diviene reale solo tramite le azioni e i discorsi che

¹ H. ARENDT, *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano 2004.

² H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009; EAD., *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2009; EAD., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991; EAD., *Sulla Rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009.

³ Tra questi lavori vi sono ad esempio le lezioni del 1954 di Arendt su Socrate (H. ARENDT, *Socrate*, Raffaello Cortina 2015), le lezioni del 1965 e 1966 (EAD., *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015), oltre alle Gifford Lectures, pubblicate postume grazie al lavoro editoriale di Mary McCarthy (EAD., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009).

⁴ E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 18.

“appaiono” nel mondo comune. Inoltre, il mondo riceve il suo statuto di realtà dal discorso che gli uomini intrattengono intorno ad esso, applicandosi e nello stesso tempo confermando l’ineludibile realtà che nessuna opinione può mettere tra parentesi.

Con la sua attenzione all’attività politica, Arendt mira poi a riscattare due caratteri dell’ambito politico che la tradizione filosofica ha teso a disprezzare: il primo consiste nel fatto che la politica si fonda sullo stabile perdurare di un mondo comune. Se gli antichi greci erano ben consapevoli di tale durevolezza mondana, essa è andata perduta a partire dal costituirsi delle tradizioni platonica e cristiana, che – agli occhi di Arendt – si volgono all’eternità ultraterrena disprezzando l’immortalità mondana. L’apice di questa penalizzazione della durevolezza delle cose mondane è rappresentato dal cristianesimo, che attribuisce l’immortalità all’anima umana e la più completa caducità al mondo: la dissertazione arendtiana del 1929 su Agostino mette in atto tale ipotesi di lettura. Per Arendt, invece, il mondo comune permane oltre la vita degli individui, sorregge la politica stessa ed è capace di garantire alle gesta umane un’immortalità terrena.

Il secondo aspetto della sfera politica che Arendt pone in luce è l’autonomia dell’attività che in essa si svolge: l’autrice richiama la distinzione gerarchica aristotelica tra le attività che hanno il proprio scopo in un risultato e le attività fini a se stesse⁵, per sottolineare la radicale indipendenza della politica da fini altri – in particolare, dalla cura e dall’espansione della vita, finalità che anzi, per Arendt, occorre cessare di perseguire laddove comincia la politica.

Arendt intende difendere la varietà delle attività umane e, soprattutto, l’autonomia dell’agire politico. Esso, infatti, non ha altro scopo che il proprio mondano apparire che produce senso, e la sua autonoma dignità mondana si colloca accanto all’ancor più radicale autonomia del pensiero, il cui regno è però sottratto all’apparenza in questo mondo.

Proprio il saldo legame che si dà nella riflessione arendtiana tra mondo, pluralità mondana e politica induce l’autrice a ipotizzare, in una lettera a Jaspers del 1955, che il titolo per il suo libro sulle teorie politiche debba essere *amor mundi*⁶: l’amore è, in termini agostiniani,

⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari 2012, 1094 a1-1094 a23.

⁶ E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt, 1906-1975*, cit., p. 370; la biografia di Arendt ipotizza che l’autrice alluda a *The Human Condition*. Ursula Ludz invece sottolinea come nel 1955 Arendt non abbia ancora in mente una netta distinzione tra le varie opere politiche redatte a partire dal 1958; pertanto, è probabile che Arendt si riferisca a un complesso di studi da cui sarebbero emerse opere come *The Hu-*

il “peso dell’anima” che orienta gli uomini verso il mondo o li allontana da esso. La ricostruzione svolta in questo lavoro del percorso dell’amore del mondo tiene conto degli sviluppi della riflessione arendtiana partendo dai primi passi mossi sul terreno della filosofia a Marburgo e Heidelberg, nel confronto con la fenomenologia di Heidegger e con la filosofia esistenziale di Jaspers, passando attraverso le vicende della Seconda guerra mondiale e arrivando sino al periodo statunitense.

Sono le vicende politiche che si abbattono sulla vita dell’autrice a costringerla a volgersi alla politica maturando una vocazione che ella non ha in giovinezza. Il totalitarismo in particolare rappresenta il coacervo di esperienze, vicende e fenomeni che Arendt si sforza di comprendere: l’orrore generato da quanto è emerso dalla politica, la consapevolezza che il totalitarismo ha generato quanto non sarebbe dovuto accadere costringono Arendt a uno sforzo di comprensione del mostruoso, contro il rischio di rimanere schiavi di vicende lasciate afasiche. In questo sforzo l’autrice non mette certo in atto una riconciliazione affrettata col mondo attraverso la teoria politica; ella piuttosto tende a prendere sul serio l’accaduto, senza cedere alla tentazione di raccontarne la genesi storica nei termini di una decadenza inarrestabile o di ridurne la complessità a una giustapposizione di idee.

In tale sforzo di comprensione, i concetti elaborati da Arendt nel suo confronto con Heidegger e Jaspers – ovvero l’insieme di figure fenomenologico-esistenziali che possono essere rinvenute nella dissertazione del 1929 – non scompaiono, ma subiscono piuttosto una pluralizzazione; in questo senso, la teoria politica arendtiana si configura come una politicizzazione della fenomenologia: il mondo è tra i concetti che subiscono tale trasformazione. La politica inoltre appare come la reale attualizzazione della pluralità umana in quanto molteplicità di esseri unici⁷, attualizzazione che può realizzarsi solo nel mondo comune, e che allo stesso tempo istituisce tale mondo.

man Condition (1958), *Tra passato e futuro* (1961), *Sulla Rivoluzione* (1963), oltre a un’incompiuta introduzione alla politica, oggi edita con la cura di Ludz (U. LUDZ, *Commento del curatore*, in H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, pp. 107-148, p. 118). Una conferma della tesi di Ludz deriva dal corso di Arendt del 1955 sulla teoria politica moderna, dove Arendt sostiene che «tutte queste teorie politiche sono nate dalla preoccupazione politica per il mondo, *mundus hominus*, costituito dai *dilectores mundi*» (EAD., *Per un’etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, Mimesis, Milano 2017, p. 22).

⁷ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 128.

È proprio l'appello arendtiano all'unicità degli uomini che ha determinato il volgersi della ricerca sul significato del concetto di "amore" verso la riflessione dell'autrice sulla dinamica delle facoltà mentali. La vita della mente attualizza l'unicità degli uomini e rende possibile la loro pluralità evitando che questa si traduca in forme di collettivismo: la dinamica interna alle facoltà mentali e lo spazio aperto in esse dalla riflessività creano il luogo atopico in cui gli uomini possono sfuggire alla passiva cattura nel mondo. Su queste basi si crea la possibilità che l'attività politica, nel suo legame con le facoltà mentali, attualizzi la mondanità, la pluralità e l'unicità umana: il mondo viene umanizzato dall'attività politica che in esso si installa e che lo riempie di significati, gli uomini ricevono la loro consistenza e identità dalla mondanità e dalla pluralità in cui si inseriscono.

D'altro canto, come nota Roberto Esposito⁸, per Arendt la pluralità come tale è irrepresentabile, non solo nel senso più immediato del rifiuto da parte dell'autrice del principio di rappresentanza in politica, ma anche nel senso che essa non è traducibile nel pensiero: compito della riflessione teorica è semmai ricostruire l'intreccio dei percorsi attraverso i quali la pluralità degli uomini si è realizzata, ed elaborare così il racconto delle gesta umane. Tale rinuncia a "prescrivere" i fini e i modi della politica fa parte della più ampia concezione arendtiana di una libertà sempre limitata, collocata in un mondo dato e consegnata a una pluralità di inizi imprevedibili, che risulta essere – in termini esistenzialistici – una condanna ineluttabile per gli uomini.

È opportuno ora tratteggiare il contenuto dei tre capitoli del lavoro.

Il primo di essi è dedicato alla dissertazione di Arendt sul concetto d'amore in Agostino; il secondo affronta gli sviluppi filosofici e politici del tema del mondo; il terzo infine mette a fuoco lo sforzo arendtiano di riflettere sulle attività mentali dal punto di vista del mondo.

Nella sua dissertazione su Agostino Arendt individua due possibili atteggiamenti nei confronti del mondo costruito dagli uomini: da un lato il lasciarsi catturare da esso, proprio dei *dilectores mundi*; dall'al-

⁸ R. ESPOSITO, *Hannah Arendt tra "volontà" e "rappresentazione": per una critica del decisionismo*, in *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, R. Esposito (cur.), Quattroventi, Urbino 1987, pp. 47-69, p. 59.

tro l'abbandono del mondo o, meglio, il rimanere in questo mondo dopo aver colto la propria origine al di fuori di esso. La posizione del cristiano agostiniano, che ha scelto Dio, è quella di una paradossale appartenenza e ritrazione: il cristiano si trova nella necessità di vivere nella *civitas mundi*, pur essendo ormai stabilmente un membro della *civitas dei*. In corrispondenza delle due città, Arendt evidenzia i due significati diversi del termine mondo che si sovrappongono nel pensiero agostiniano: da un lato il mondo inteso come prodotto di coloro che lo amano, e che lo costruiscono mediante il loro amore; dall'altro il mondo creato da Dio, la *fabrica dei* che eccede ogni attività umana.

Il duplice senso del mondo viene approfondito nel secondo capitolo. La mondanità come dimensione costitutiva dell'esistenza umana, che Arendt riprende da Heidegger, nel percorso dell'autrice subisce una politicizzazione, ossia una saldatura con la pluralità umana e un radicamento nella varietà delle attività mondane. Più precisamente, il mondo in quanto rimando di significati e gerarchia di mezzi e fini viene inteso dall'autrice come il prodotto di una delle attività mondane dell'uomo: esso è il risultato dell'operare, che crea oggetti durevoli, i quali si contrappongono sia alla volatilità dei beni generati dal lavoro e destinati al consumo, sia alla "fragilità" delle azioni e dei discorsi politici. L'idea del mondo come prodotto durevole degli uomini viene impiegata a più riprese da Arendt per analizzare e comprendere i concreti fenomeni politici cui l'autrice si trova ad assistere: la distruzione totalitaria delle istituzioni politiche e giuridiche, il conseguente dominio degli individui mediante il terrore e l'ideologia, l'organizzazione delle società attorno alla produzione capitalistica, la distruzione della tradizione.

La stabilità del mondo artificiale appare agli occhi di Arendt come l'unico adeguato supporto per l'agire politico. Questo radicamento dell'azione nel mondo si rivela nel modo in cui Arendt inquadra il tema della fondazione: distinguendo la concezione greca della fondazione da quella romana, l'autrice sostiene che solo quest'ultima sia capace di conciliare il potere trasformativo della politica con la stabilità di un mondo dato. Tale conciliazione si dà mediante l'autorità: secondo i romani infatti ogni gesto politico è una riattivazione e un accrescimento dell'eminenza del primo inizio. Per Arendt tale richiamo al passato non è affatto segno di una tendenza a neutralizzare la novità inerente al singolo gesto politico. Al contrario, la riconnessione dell'agire con il passato corrisponde al carattere sempre limitato

dell'attività politica: l'inizio romano si situa sempre in una rete di relazioni date e in essa si perde, a differenza del principio greco che si antepone a quanto esso produce e se ne distacca.

Il senso del mondo come spettacolo – quello che nella dissertazione Arendt chiama *fabrica dei* –, viene qui inteso come un'estensione del significato del mondo prodotto dall'opera umana, estensione che giunge fino a comprendere ciò che in *Vita activa* l'autrice definisce terra. Tale estensione è frutto dell'inaccessibilità della natura a un uomo privo di mondo: è solo l'opporli del mondo agli uomini a sottrarre la loro esistenza al processo biologico; è il mondo inoltre che rivela la tipica temporalità della natura, la sua ciclicità sempre ricorrente. Eppure, nel senso di *fabrica dei* il mondo è la cifra di una libertà limitata e, anzi, in quanto tale esso è «la quintessenza della condizione umana»⁹. È in tal senso che la terra, il mondo comune e la pluralità definiscono la condizione umana.

Il mondo e la pluralità sono quindi i principali strumenti tramite cui Arendt decostruisce i concetti centrali della tradizione filosofico-politica occidentale: la sovranità, la libertà concepita come assoluta e il darsi nel rapporto politico i due poli del comando e dell'obbedienza. Per Arendt il mondo e la pluralità al contempo limitano e rendono possibile una libertà sempre condizionata.

Il medesimo appello al limite caratterizza l'analisi arendtiana delle facoltà mentali, fra le quali in questo lavoro vengono analizzate in particolare quelle del pensiero e della volontà; non viene svolta invece un'analisi approfondita del giudizio – sia perché Arendt ha potuto trattare solo parzialmente questo tema, sia perché la questione va molto al di là dei fini principali della tesi.

La facoltà del pensiero viene analizzata in merito al rapporto conflittuale che essa stabilisce col mondo: mentre in una prima fase Arendt concepisce il rapporto tra mondo e pensiero nei termini di una connessione immediata – come risulta ad esempio da *Le origini del totalitarismo*¹⁰ –, successivamente, anche a seguito del processo Eichmann, ella tende a porre il pensiero al di fuori del mondo. In tal senso, negli anni '70, l'autrice parla di una vera e propria “guerra intestina” tra pensiero e senso comune¹¹.

⁹ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 2.

¹⁰ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 652-653.

¹¹ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., pp. 163-176.

Nondimeno, al rapporto di estraneità del pensiero al mondo si sovrappone una dipendenza fondamentale: nella misura in cui per Arendt il pensiero è anche o soprattutto un dialogo interiore tra due istanze, un Io penso e un Io riflettente, quest'ultimo si radica profondamente nel mondo e nel tempo. Agli occhi dell'autrice il pensiero è effettivamente possibile solo laddove uno spazio sussista tra queste due istanze. Non solo, ma l'attitudine a passare del tempo con se stessi e la forza distruttrice, che il pensiero può esercitare su tutte le certezze prestabilite, sono per l'autrice il perno dell'esperienza morale fondamentale. La morale cui Arendt pensa è del tutto svincolata dai costumi, dalle convenzioni che possono cambiare e cambiano da un momento all'altro. Per l'autrice il baluardo interiore contro il male è proprio l'abitudine degli individui a ritornare su se stessi, ad attualizzare la dualità mentale e ad esporsi alla propria "vista" interiore. Così, quel pensiero che si sottrae radicalmente al mondo per rifugiarsi nel suo regno atopico per Arendt può, in circostanze eccezionali, assumere una rilevanza mondana e politica: nei casi limite in cui gli uomini sono impotenti da un punto di vista politico, il pensiero può costringere gli individui ad astenersi dal male, per preservare la propria armonia interiore.

Per quanto riguarda poi la volontà, per l'autrice tale facoltà è segnata dalla stessa riflessività del pensiero. Se quest'ultimo è un dialogo tra sé e sé, nell'ambito della volontà la riflessività diviene un conflitto: la volontà sussiste solo negli atti e nei discorsi tramite un' interna resistenza. Per Arendt infatti, la volontà è inefficace a livello politico: bloccata nel conflitto tra *velle* e *nolle*, essa può applicarsi al mondo solo se si trasforma in una forza oppressiva, tendenzialmente sovrana – così, la volontà, applicata alla teoria politica ad esempio da Rousseau, può avere efficacia solo trasformandosi in un'istanza imperiosa, che mette a tacere il conflitto dell'"anima lacerata". Analogamente, la volontà è del tutto inadeguata a costituire il fondamento "psicologico" della libertà: la volontà è sempre incapace di decidersi tra le due istanze che la abitano; al contrario la libertà è una realtà radicalmente mondana, esperibile solo negli atti e nei discorsi politici sulla scena pubblica.

Il "recupero" della volontà diviene possibile, per Arendt, nella misura in cui essa si dà come facoltà mondana e limitata, il cui nocciolo duro si rivela nella facoltà di affermare e negare che accompagna ogni incontro con il particolare. È proprio questo nucleo che Arendt inten-

de preservare: la volontà come facoltà di affermare e negare non presume di “creare” dal nulla ciò che è intenzionato interiormente – come Dio crea l’essere dal nulla; piuttosto, essa prende posizione rispetto ad un mondo dato, si situa in esso dopo averlo riconosciuto. Questo nocciolo duro, che nella sua elaborazione della teoria del giudizio politico Arendt chiamerà gusto, è ciò che dialoga con il senso comune nella costruzione del giudizio. Se il giudizio, dunque, non è che un volgersi del pensiero al mondo, esso è possibile solo con il contributo di quel negare e affermare che al pensiero è negato, poiché esso ha un carattere sempre aporetico. Il negare e affermare accompagna invece ogni rapporto col particolare. È proprio questo contenuto essenziale della volontà che Arendt pone a più riprese in relazione con l’amore del mondo¹²; un’attitudine che in definitiva consiste nel situarsi nel mondo in cui la vita umana è data, mondo sul cui sfondo si staglia la natura e in cui può attualizzarsi la pluralità.

Una libertà limitata dal mondo e dalla pluralità, un mondo strutturato dalla pluralità, una pluralità che a sua volta si nutre delle molteplici prospettive mondane individuali e uniche: questo insieme di elementi interagenti è il fulcro della riflessione di Arendt. Nella prospettiva proposta in questo lavoro, *amor mundi* è il nome che l’autrice dà al loro intreccio, in cui si attualizza la condizione umana: si tratta di volta in volta della libertà limitata o mondana, di un agire politico che assume e riattiva il passato, di una vita della mente che non si estranea dal mondo né ad esso si asservisce, di una volontà che rinuncia alle sue pretese sovrane e si riduce al potere di dire sì o no a un mondo che essa non ha scelto. In tutti questi modi si delineano declinazioni di una libertà limitata, frutto dell’impiego di concetti fenomenologico-esistenziali per l’elaborazione della teoria politica.

¹² Ad esempio, in H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., pp. 101-102, nota 37 ed EAD., *L’umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 51.