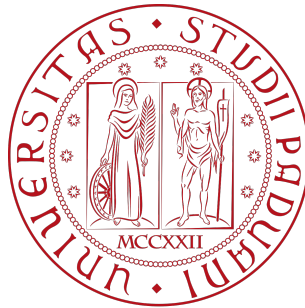


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE E
STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in

SCIENZE POLITICHE



HANNAH ARENDT E LA LIBERTÀ.

UN PERCORSO ATTRAVERSO LE RIVOLUZIONI MODERNE.

Relatore: Prof. LUCA BASSO

Laureando: FRANCESCO LAZZARINI

matricola N. 1143231

A.A. 2021/2022

INDICE

INTRODUZIONE

CAPITOLO I

Libertà sociale

1. Cosa si intende per libertà sociale.....7
2. Libertà sociale e rivoluzione francese.....16
3. Libertà individuale e libertà sociale.27

CAPITOLO II

Libertà politica

1. Cosa si intende per libertà politica.....35
2. Libertà politica e rivoluzione americana.....47
3. Come si articola e si preserva la libertà politica.56

CONCLUSIONE

Libertà individuale o individui liberi?

BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE

Con il termine libertà siamo soliti indicare una condizione dell'essere umano che risulta difficile da identificare in modo univoco. Che cosa significa essere liberi? La libertà è un fatto personale, intimo, o è un fenomeno collettivo, che si riferisce all'individuo inserito in un contesto di pluralità? E ancora, esiste una e una sola definizione di libertà, o è possibile individuarne di differenti, che descrivano diverse inclinazioni di questo stesso concetto? Tutte queste domande stanno alla base del percorso di ricerca che ho affrontato in questo lavoro di tesi, nel tentativo di percorrere un cammino, che ci porti a svelare almeno una piccola parte dell'affascinante mistero che avvolge questo concetto, che si lega così profondamente all'esistenza umana.

Il motivo per il quale mi sono proposto di ragionare su questi argomenti deriva dalle mie personali inclinazioni, che mi hanno sempre spinto a ragionare su come e perché gli uomini di tutti i tempi abbiano avvertito la necessità o maturato la volontà di aggregarsi in comunità organizzate, al fine di migliorare la propria condizione di singoli, mediante l'appartenenza ad una collettività. Attraverso questa mia lente di osservazione, ho cercato di scorgere alcuni elementi che caratterizzano l'umanità per sua stessa natura, e per tale motivo ne orientano l'agire e di conseguenza l'entrare in relazione. Dal mio punto di vista infatti vivere, per l'essere umano, coincide con l'entrare in relazione con l'altro, in quanto è solo interfacciandosi, con qualcuno che sta al di fuori di sé stesso, che l'individuo avrà la possibilità di comprendere la propria individualità e scoprirsi quindi vivo. Alla base di ogni relazione umana, sia essa conflittuale o di dialogo, distruttiva o costruttiva, esiste per l'individuo una caratteristica essenziale, senza la quale la relazione stessa difficilmente sarebbe comprensibile: tale caratteristica è, per me, la libertà, che rappresenta la possibilità per l'uomo di manifestare sé stesso, di presentarsi con le proprie peculiarità al prossimo. Se l'uomo non fosse libero di esprimersi in questi termini, verrebbe meno la sua capacità di relazionarsi con gli altri e, seguendo il ragionamento che abbiamo abbozzato, di comprendersi come essere vivente, che abita nel nostro mondo.

È a partire da queste riflessioni appena proposte, che è maturato in me il desiderio di ragionare, in questo elaborato, sul tema della libertà, al fine di poter approfondire alcune delle innumerevoli sfaccettature che la libertà può assumere. Per fare quanto ho appena accennato, avremo la possibilità, io e chi legge questo elaborato, di avviare la nostra argomentazione e di confrontarla costantemente con il pensiero di Hannah Arendt, filosofa tedesca che attorno al tema della libertà ha orientato gran parte della sua attività intellettuale, indicandola come fine della materia che è stata per lei di maggior interesse, vale a dire la politica.

Partendo da quanto proposto dalla pensatrice tedesca, avremo la possibilità di interrogarci sull'esistenza o meno di un genere di libertà svincolata dalla politica, e avremo il compito di individuare la possibilità e le modalità di sussistenza di una tale condizione. Inoltre, per approfondire queste nostre elaborazioni, avremo la possibilità di confrontare le acquisizioni, alle quali approderemo, con alcuni dei fatti storici che più hanno influenzato la nostra storia: le rivoluzioni francese e americana, che si collocano al termine dell'età moderna e sulle quali Hannah Arendt ha ragionato, offrendoci una lettura approfondita e interessante dell'argomento. In particolare, in questa prima fase confronteremo la libertà che avremo individuato, che chiameremo sociale, con la rivoluzione francese, e ne individueremo i punti di contatto. Infine, se saremo giunti ad individuare una libertà che risponda alle nostre domande, ci interrogheremo su come questa si articolerà e, ancor prima, come questa abbia avuto la possibilità di sorgere.

In una seconda fase, avremo la possibilità di affrontare il tema della libertà in modo più stringente, rispetto alla descrizione che ne dà Hannah Arendt. Vale a dire che cercheremo di individuare quella particolare libertà che si identifica come fine della politica, e che avrà quindi nella politica un suo elemento caratterizzante. Sarà inoltre necessario comprendere se e come gli individui, gli stessi che prima abbiamo analizzato ricercando la libertà sociale, avranno la possibilità di approdare ad una libertà che identificheremo come politica. Anche in questo caso, per corroborare la nostra speculazione, ci affideremo al confronto con gli eventi storici dell'età moderna, individuando nella rivoluzione americana quelli per noi più cor-

rispondenti alla ricerca che stiamo approfondendo, grazie alla descrizione che ne dà la pensatrice tedesca. In questo modo, una volta individuati gli eventuali punti di contatto tra questa libertà, che come abbiamo detto sarà politica, e gli eventi della rivoluzione americana, giungeremo a cercare di individuare come tale libertà avrà la possibilità di articolarsi e di sussistere.

Se riusciremo a portare a termine questo nostro percorso, se avremo la capacità di approfondire almeno in parte l'argomento della libertà, avremo anche la possibilità di comprendere qualche cosa in più su una delle caratteristiche fondanti l'esistenza umana, e al contempo di avere strumenti nuovi per analizzare le relazioni che intercorrono tra gli individui; potremo quindi aggiungere qualche diottria alle nostre capacità di osservare il mondo che ci circonda. Tuttavia non si tratta di un percorso semplice e certamente le insidie lungo questo cammino, dal punto di vista dell'analisi intellettuale, saranno molte.

CAPITOLO I

Libertà sociale

1. Cosa si intende per libertà sociale.

Quando pensiamo al concetto di libertà, questo ci appare piuttosto vaporoso, quasi intangibile, capace di prestarsi alle più varie e vaghe interpretazioni e allo stesso tempo di ritrovarsi fondamentale e presente nella società contemporanea. Proprio in virtù di questa sua polivalenza, il tema della libertà non può essere affrontato in modo univoco ed esauriente focalizzandosi sull'uno o sull'altro suo aspetto. È necessario quindi analizzare tale argomento osservandolo dal particolare punto di vista che caratterizza la nostra trattazione, al fine di circoscrivere il più possibile l'area di ricerca ed essere quindi, all'interno del perimetro identificato, il più esaurienti possibile. Analizzando il concetto di libertà in un'ottica filosofico-politica, facciamo ricorso a quegli strumenti che i pensatori hanno utilizzato per articolare il loro pensiero, in particolar modo ci confronteremo spesso con le idee che hanno caratterizzato il pensiero di Hannah Arendt. Filosofa di origine ebrea, nasce ad Hannover il 14 ottobre 1906 e studia filosofia all'Università di Marburgo, dove assiste alle lezioni di Martin Heidegger restandone affascinata e influenzata nell'articolazione del suo pensiero. L'inizio degli anni trenta in Germania, con la contestuale ascesa del nazismo, segnano per lei un punto di svolta: interrompe i rapporti con Heidegger a causa delle divergenze tra i due sul regime che si stava instaurando in Germania, si laurea con una tesi sul concetto di amore in Sant'Agostino all'Università di Heidelberg sotto la guida del filosofo Karl Jaspers e abbandona il suo paese natale per trasferirsi in Francia, dato che le circostanze politiche in cui la Germania sta precipitando costituiscono un pericolo per la sua incolumità personale e libertà professionale ed intellettuale. Dalla Francia Hannah Arendt contrasta attivamente il nazismo, dando aiuto e supporto agli ebrei che fuggono perchè perseguitati dal regime; tuttavia dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale e l'invasione della Francia da parte di Hitler, nel 1941 emigra negli Stati Uniti dove rimarrà per il resto della sua vita e da dove proseguirà la sua attività

intellettuale, insegnando in diverse Università americane e producendo le sue opere più celebri, prima di morire a New York il 4 dicembre 1975.

Nonostante i suoi studi filosofici e un'idea di filosofia come profonda passione per il pensiero, maturata dagli anni di contatto con Heidegger, la Arendt stessa non vuole definirsi filosofa, quanto piuttosto una pensatrice politica; ed è infatti trattando di politica che riesce a dare il meglio di sé, componendo le opere che più di tutte la rendono celebre e meglio caratterizzano il suo pensiero. Tra gli innumerevoli testi prodotti troviamo *Le origini del totalitarismo* del 1951, *Vita activa* pubblicato nel 1958, *Sulla rivoluzione* e *La banalità del male* entrambi editi nel 1963. Da questi testi emerge un pensiero politico chiaro e determinato, dove politica e libertà sono fortemente legate da un rapporto teleologico, nel quale la libertà risulta essere il fine ultimo della politica¹. Più in particolare, in *Vita activa* Hannah Arendt ci spiega come dal suo punto di vista la politica sia sempre plurale, cioè il luogo in cui gli uomini si ritrovano non come singoli, bensì come gruppo di eguali. L'individuo trova la sua emancipazione attraverso l'agire politico, che richiede responsabilità di fronte alle proprie scelte; soltanto così potrà essere posta in essere la cittadinanza attiva, che è l'unico strumento in grado di preservare la dimensione politica che ha come scopo la libertà.

Di fronte ad una visione filosofico-politica come quella arendtiana, possiamo articolare alcune riflessioni sul tema della libertà. In primo luogo, seguendo i passi della pensatrice tedesca, se è vero che la politica ha come fine ultimo la libertà ed ha in essa gli strumenti per preservarla, è vero anche che il concetto di libertà accompagna le vicende umane fin dagli albori della civiltà ed è un tema sul quale gli uomini si interrogano fin da quando hanno iniziato a ragionare sul mondo e su sé stessi. Questo tipo di ragionamento ci porta ad ipotizzare che l'essere umano riesca a concepire e ad intravedere l'idea di libertà anche prima di organizzarsi politicamente, e lo fa quindi come singolo individuo. Una tale affermazione può essere intesa come una confutazione del pensiero di Hannah Arendt, tuttavia non è

¹ H. Arendt, 1958, *The human condition*, trad. di S. Finzi, *Vita activa*, Bompiani, Firenze, 2017, pp. 58 - 66.

così; come abbiamo detto, infatti, la filosofa individua nella libertà il fine della politica, vale a dire che implicitamente indica la libertà come meta da conquistare per l'essere umano, che cerca di adoperarsi in tutti i modi possibili per raggiungere il proprio obiettivo. Questo implica perciò che l'uomo percepisca l'impulso verso la libertà prima ancora di concepire una visione politica, anzi è proprio tale impulso ad orientarlo verso un agire politico. Il pensiero arendtiano esprime quindi una visione orientata alla ricerca della libertà, come emerge da tutti i suoi scritti, e vede nella politica lo strumento ideale per l'essere umano al fine di percorrere il cammino che lo condurrà verso la propria meta, che è la libertà stessa.

L'uomo è il soggetto quindi, che ha come scopo la libertà e necessita di un mezzo per raggiungerla. E quale mezzo è più nobile della politica per raggiungere il più alto degli obiettivi?

In questo senso sono le stesse parole di Hannah Arendt a meglio definire il rapporto che esiste tra libertà e politica, parlando delle rivoluzioni moderne: «gli americani si sarebbero certamente trovati d'accordo con Robespierre sullo scopo ultimo della rivoluzione, l'instaurazione della libertà, e sul compito pratico del governo rivoluzionario, la fondazione di una repubblica.»². Da queste parole emerge come, secondo l'autrice, l'azione politica e le sue implicazioni diventano strumento, mezzo, per perseguire la libertà.

Una volta compreso che l'uomo concepisce la libertà prima della politica, è legittimo interrogarsi se una qualche forma di libertà possa esistere anche prima della politica stessa. Occorre quindi comprendere come l'uomo concepisca la libertà: se come fatto individuale o come esperienza collettiva. Proprio in questa distinzione si può trovare la chiave di volta per l'individuazione di una libertà che non sia politica, ma che chiameremo individuale poiché ogni individuo la vive nella propria

² H. Arendt, 1963, *On revolution*, trad. di Maria Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino, 2009, p. 155.

intimità e concerne le sue pulsioni personali³. È possibile considerare la libertà così caratterizzata quasi come un aspetto istintivo dell'uomo stesso, vale a dire una sorta di propensione innata nella ricerca di qualche cosa di altro e migliore, che gli permetta di sentirsi meno vincolato dalla realtà fattuale che lo circonda. Va comunque tenuto a mente che in questo primo passaggio l'essere umano agisce in modo egoistico, in quanto farà fede solamente ai propri e personali appetiti senza curarsi di come questi possano ricadere sugli altri e di quali conseguenze questi portino con sé. In definitiva potremmo affermare che ciò che caratterizza la libertà individuale è la mancanza di disponibilità nei confronti degli altri, un senso di egoismo che precede i limiti imposti dalla morale e fa propendere il soggetto soltanto verso ciò che lo compiace in modo assolutamente individualistico.

Compresa l'esistenza di un concetto di libertà che travalica i confini della politica, per cercare di definire quali caratteristiche essa dovrebbe aver ci siamo concentrati nell'osservazione dell'uomo inteso come individuo, non come specie. Allargando però i nostri orizzonti e cercando di osservare "più da lontano" una realtà nella quale convivono individui caratterizzati da una libertà individuale, riusciamo ad intuire come esista uno stato della libertà dell'uomo, questa volta inteso come insieme dei singoli individui, in cui convivono le molteplici libertà individuali nonostante non si sia ancora affermata una realtà politica. Se vogliamo definire una tale condizione, possiamo indicarla come quella particolare realtà all'interno della quale sussistono le differenti libertà individuali, che tuttavia sono lasciate libere di modificarsi, di espandersi, a seconda dell'intraprendenza dei singoli individui ai quali appartengono, senza essere regolate da alcunché. Possiamo quindi indivi-

³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 58 - 66. Dalle parole di Hannah Arendt è possibile comprendere come, nonostante concepisca la libertà in senso stretto come legata alla politica, secondo la pensatrice esiste la possibilità per gli individui di interpretare in modo differente la libertà di ciascuno di loro, in modo del tutto personale e soggettivo.

duare in questi termini quella che si può definire libertà sociale⁴, le cui caratteristiche sono appena state descritte.

Una tale condizione risulta avere una connotazione pre-politica per definizione, in quanto si afferma letteralmente prima che la politica intervenga a regolare e a guidare l'operato degli individui, la cui libertà risulta infatti slegata da qualsiasi tipo di vincolo. È infatti la sola intraprendenza dei singoli a permettere a questi di arricchire, per così dire, la propria libertà di nuove connotazioni, rendendo la libertà stessa dipendente da quanto ciascuno sarà incline a soddisfare i propri appetiti. Più un individuo si lascerà andare alle proprie passioni e ai propri impulsi, alla propria personale ambizione, più sarà in grado di conquistare maggiore libertà a discapito di tutti gli altri individui che lo circondano; d'altro canto, quanto più un individuo sarà morigerato, mansueto, per così dire, civile, tanto più sarà incline ad essere sopraffatto dagli alti soggetti che avanzano nei suoi confronti pretese di maggiore libertà, finendo per sacrificare la propria stessa.

In una libertà sociale così definita possiamo ritrovare alcuni tratti dello stato di natura hobbesiano⁵. In primo luogo riemerge l'immagine di un uomo che, pensando egoisticamente, diventa predatore nei confronti dei suoi simili: la massima "homo homini lupus"⁶ ritrova vigore, connotando un individuo che persegue i propri obiettivi senza scrupoli, con l'unico intento di soddisfare il suo crescente desiderio di libertà a discapito di tutto e di tutti. Seguendo il ragionamento hobbesiano, così come nello stato di natura gli individui si trovano costantemente in lotta tra loro, allo stesso modo lo stato di libertà sociale sarà caratterizzato da un co-

⁴ Ivi, pp. 66 - 78. Hannah Arendt non parla espressamente di libertà sociale, tuttavia tratta il tema della socialità a più riprese, evidenziando come si tratti di una dimensione associativa per l'uomo, che si distingue dalla politica e che presenta un forte legame con l'interiorità di ciascuno.

⁵ L. M. Bassani, A. Mingardi, 2017, *Dalla Polis allo Stato*, Giappichelli, Torino, pp. 86 - 88.

⁶ Espressione latina risalente al commediografo Plauto, ripresa dal filosofo Thomas Hobbes nella sua opera "De Cive" con la quale identifica l'uomo come un essere profondamente egoista e guidato dall'istinto di sopravvivenza.

stante conflitto, che colpirà a fasi alterne l'uno o l'altro individuo che concorre a un certo grado di libertà.

Dopo queste prime osservazioni sorte attorno al concetto di libertà sociale viene spontaneo porsi un interrogativo: in una realtà che presenta le caratteristiche sopra descritte, può esistere la libertà? In altri termini si tratta di chiedersi se la libertà sociale descrive realmente un aspetto della libertà o se, al contrario, ne rappresenta la negazione.

A colpo d'occhio, questa ultima ipotesi appena avanzata sembra avere la meglio: in una situazione che si caratterizza per la continua e dilagante conflittualità non sembra esserci spazio per una libertà autentica, che permetta agli individui di percepire come proprie alcune e tali prerogative che essi identificano come caratterizzanti la loro stessa libertà. In un contesto di conflitto come quello appena descritto gli individui tenderanno a categorizzarsi tra vincitori e vinti, tra chi si erge sopra gli altri come conquistatore di un certo grado di libertà e chi soccombe, avendo perso lo scontro, cedendo le sue pretese su quella stessa libertà che contendeva. Tuttavia non si tratta di una dinamica, per così dire, univoca, bensì la situazione che si affermerà al termine di ogni singolo scontro rappresenterà il presupposto per un nuovo conflitto, andato in questo modo a condizionare costantemente sia vincitori che vinti, gli uni per la paura di non riuscire a replicare la propria precedente vittoria, gli altri per il sempre maggior sentimento di rivalsa che monterà nel loro animo. A sostegno di questa analisi potremmo ricorrere al pensiero hegeliano, che all'interno della sua *Fenomenologia dello spirito* tratta dell'argomento definito "dialettica servo padrone", definendo come i rapporti di forza tra i due soggetti possano essere rovesciati; «Ma come la signoria mostrava che la propria essenza è l'inverso di ciò che la signoria stessa vuol essere, così la servitù nel proprio compimento diventerà piuttosto il contrario di ciò ch'essa è immediatamente; essa andrà in se stessa come coscienza riconcentrata in sé e si volgerà nell'indipendenza vera.»⁷

⁷ G.W.F. Hegel, 1807, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, p.161.

Se è vero che il padrone rischiando la propria vita ha raggiunto l'indipendenza, elevandosi sopra colui che diventa suo servo, si giunge alla paradossale situazione in cui la figura del servo diventa determinante, in quanto è proprio lui attraverso la propria attività a determinare il sostentamento del padrone, rovesciando i valori in gioco e la conseguente subordinazione. Inoltre la vittoria del padrone assume significato soltanto in relazione all'accettazione di questo status da parte del servo, che sarà chiamato a celebrare il padrone, diventandogli testimone. In questo modo la logica dell'asservimento condanna tutti alla servitù: sia il servo, per la sua condizione di sudditanza, sia il padrone, per il suo incessante bisogno di qualcuno che gli sia servo.⁸ Declinando un tale ragionamento al concetto di libertà sociale, si potrebbe notare come l'individuo che per mezzo della propria intraprendenza si impossessa di un grado di libertà superiore agli altri, sia assimilabile al padrone descritto da Hegel, mentre colui che viene sopraffatto, trova una naturale analogia con il servo hegeliano. Se da un lato quindi chi ha conquistato una qualche libertà subordina implicitamente tutti gli altri individui, allo stesso modo egli non appare mai realmente libero dal vincolo posto dalla subordinazione dei suoi concorrenti: in altre parole un individuo non avrà mai la possibilità di cessare il conflitto o di "abbassare la guardia" nei confronti dei suoi simili, indipendentemente da quanto libero egli si ritenga, finendo per diventare subordinato a chi di tale libertà è stato privato.

Ritornando quindi alla domanda da cui abbiamo intrapreso questa argomentazione, potremmo ora riformularla chiedendoci chi risulta essere realmente libero: chi ha conquistato la libertà, o chi ne condiziona, per così dire, l'esercizio. E la risposta a tale interrogativo sembrerebbe essere nessuno, né il "servo" né il "padrone", né chi è più né chi è meno libero. Tuttavia che senso avrebbe parlare di libertà sociale se in essa di libertà non ci fosse traccia? Ritornando alla definizione che abbiamo dato di libertà sociale, essa si caratterizza come lo spazio di manifestazione delle differenti libertà individuali. Occorre quindi fare un passo indietro e porre

⁸ AA.VV., 2013, *Custodire il Fuoco*, a cura di F. Zanuso, Franco Angeli, Milano, p. 21.

l'accento sull'elemento caratterizzante la libertà sociale, vale a dire la libertà individuale.

Se noi osserviamo questo quadro nel suo insieme siamo portati a ricercare armonia tra le varie parti in modo da poter scorgere la libertà tra gli individui che qui vengono rappresentati; in altre parole, stiamo cercando la libertà all'esterno degli individui, tra di essi e nelle loro relazioni. Se d'altra parte ci concentriamo sui singoli individui e andiamo a ricercare la libertà che è propria di ciascuno di loro, allora avremo la possibilità di scorgere differenti forme e interpretazioni della libertà individuale, a seconda di come ciascun individuo la percepisce e la comprende. Ed è proprio qui che si inserisce l'elemento dell'interiorizzazione della propria condizione, che fa sì di permettere agli individui di godere nel loro intimo della propria libertà, più o meno limitata che sia. La libertà individuale si manifesta infatti solo internamente agli esseri umani, e solamente nel momento in cui questi ultimi si concepiscono come individui, quindi come soggetti in senso assoluto, senza confrontarsi con gli altri. È nel momento in cui un individuo si relativizza agli altri che ha attorno a sé che sarà portato ad una sorta di "quotazione" della propria libertà, finendo per cercare di ampliarla⁹.

In definitiva, la libertà sociale descrive la situazione nella quale le differenti libertà individuali sono capaci di esprimersi, ed è proprio l'espressione di queste stesse libertà a far sì che una tale condizione esista. Questo approccio può apparire tautologico, tuttavia ben rappresenta la forte interdipendenza che esiste tra libertà individuale e libertà sociale: parlare di libertà sociale significa ricercare lo spazio all'interno del quale può esistere la libertà individuale, qualsiasi siano le caratteristiche che essa assume, e muovendosi su questo piano dell'osservazione ricercare la libertà nella libertà sociale equivale a ricercare la libertà individuale, ovvero osservare la libertà negli individui, nel loro interno.

⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 93 - 94. La descrizione del comportamento degli individui per quanto riguarda le libertà individuali ricalca quello della ricchezza, nel momento in cui la società fa il suo ingresso nella sfera pubblica.

Se ci concentriamo a cercare la libertà tra gli individui, all'esterno di essi, non stiamo ricercando libertà sociale ma qualcos'altro. Tuttavia potremmo affermare che risulta istintivo ricercare la libertà all'esterno degli individui, e mi sento di affermare che sia del tutto normale così. Anzi, se così non fosse perderebbe significato la nostra trattazione e, in estrema sintesi, anche l'opera arendtiana che vede determinante il rapporto tra libertà e politica, come abbiamo detto. Se concepiamo dunque la libertà come fine della politica, non possiamo accontentarci di una realtà nella quale la politica non è presente, ma saremo portati naturalmente a cercare un qualcosa che superi tale concezione. Proprio in questo costante impulso alla ricerca di qualcosa di altro, consiste l'ultimo elemento caratterizzante la libertà sociale. Se non possiamo accontentarci della situazione alla quale siamo approdati cercheremo costantemente di superarla, di modificarla per trasformarla in qualche cosa di differente, che meglio si identifichi con la nostra concezione di libertà, ed è per questo che la libertà sociale non può che essere un passaggio transitorio. Ciò non significa che la sua rilevanza venga meno, anzi passare attraverso la comprensione della libertà sociale è imprescindibile per articolare il nostro cammino verso una meta che porti a compimento la libertà per come la intendiamo.

Tuttavia, per sua stessa natura la libertà sociale non acquisirà mai i connotati di un qualcosa di statico, poiché è definita dalla conflittualità delle proprie componenti, cioè dal costante confronto-scontro che esiste tra le diverse libertà individuali, che la porta ad essere una realtà in continua trasformazione. Sarà proprio durante queste trasformazioni che la libertà sociale avrà la possibilità di domare le libertà individuali che la compongono, finendo per organizzarle: e sarà questo decisivo passaggio a definirne la fine, per lasciare spazio a qualcosa di diverso, capace di valorizzare questo quadro nel suo insieme cercando l'armonia tra i dettagli.

2. Libertà sociale e rivoluzione francese.

La nostra speculazione sul tema della libertà non può tuttavia rimanere essenzialmente sul piano astratto, ma incontra la necessità di trovare modelli di riferimento nel nostro mondo tangibile e nella nostra storia passata, che ci offre un bagaglio esperienziale ricchissimo da cui attingere al fine di contestualizzare ciò su cui stiamo ragionando. Ecco che, nell'immaginario collettivo, il concetto di libertà si associa in molti casi all'età moderna e alle grandi innovazioni che essa ha prodotto soprattutto dal punto di vista culturale, sociale e politico. La stessa idea di età moderna porta con sé il germe della libertà: con questa espressione siamo infatti soliti definire quel tratto della nostra storia che succede ai secoli bui del medioevo, portando con sé grandi novità e forgiando il mondo così come lo conosciamo, per consegnarlo all'età contemporanea, passando per le grandi rivoluzioni moderne. Premettendo che non possiamo ridurre ad una così semplicistica lettura la descrizione degli epocali eventi che caratterizzano la storia dell'umanità, ne tanto meno che possiamo apostrofare come assolutamente negativo o positivo questo o quel periodo storico, dato che proprio nel loro succedersi e nelle caratteristiche proprie di ciascuno di questi periodi ritroviamo il significato e la valenza della nostra storia passata, è indubbio che all'età moderna sia riservato uno spazio particolare nel momento in cui andiamo a trattare degli argomenti di cui ci stiamo occupando.¹⁰ È chiaro poi che, per necessità di sintesi, abbiamo l'occorrenza di focalizzare la nostra attenzione soltanto su alcuni eventi, tali da essere in grado di esemplificare quei sentimenti, nel nostro caso quello della libertà, che ci aiutano a comprendere e a meglio identificare ciò su cui stiamo speculando. E se vogliamo trattare il tema della libertà attraverso l'osservazione dell'età moderna, quali eventi si prestano meglio di quelli rivoluzionari, che si presentano come l'apogeo di questo stesso periodo; e ancora, se vogliamo tentare di descrivere questo argo-

¹⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 265 - 341. Hannah Arendt articola un intero capitolo di questa sua opera per analizzare la relazione che esiste tra le vicende storico-filosofiche dell'età moderna e la condizione umana, descrivendo l'evoluzione e l'involuzione di questa stessa attraverso quelle che lei ritiene tappe fondamentali della modernità.

mento partendo dal principio, anche sulla base delle trattazioni di Hannah Arendt¹¹, quale evento si presta meglio della rivoluzione francese, che può essere considerata la madre delle rivoluzioni? La pensatrice tedesca, nel suo testo *Sulla rivoluzione*, assieme alla rivoluzione americana ci parla della rivoluzione francese e del suo rapporto con il concetto di libertà, evidenziando il ruolo che quest'ultima ricopre nelle rivoluzioni moderne, consegnandoci tuttavia una lettura critica degli eventi rivoluzionari parigini.

Trattare gli eventi rivoluzionari parigini rappresenta un lavoro alquanto arduo, per la complessità degli stessi e per la rilevanza che questi hanno sull'intera storia dell'umanità per come la intendiamo. Cercheremo quindi di limitarci ad una lettura che si interessi al nostro argomento di riferimento, vale a dire quello della libertà, e lo faremo per quanto possibile affidandoci ai testi di Hannah Arendt, che come abbiamo visto, ci offre interessanti spunti di riflessione sull'argomento, nonché alle letture e alle interpretazioni che altri pensatori hanno prodotto, al fine di non smarrirci tra le pieghe di una delle più affascinanti pagine della nostra storia.

Convenzionalmente siamo abituati a pensare alla rivoluzione francese come a quell'evento dirompente che esplode tra le vie della città di Parigi il 14 luglio 1789, con l'evento eclatante che tutti ricordiamo, cioè con la presa della Bastiglia. In realtà, almeno volendo osservare tale fenomeno storico con la lente di ingrandimento che ci interessa, potremmo parlare di rivoluzione francese come di quell'arco temporale racchiuso tra i "due cinque maggio": da un lato il 5 maggio 1789, con l'apertura degli stati generali a Versailles e l'inizio effettivo delle discussioni sulle modalità di voto di questa assemblea, fatto che porterà alla frattura tra i rappresentati stessi e alla costituzione dell'Assemblea Nazionale Costituente barricata nella sala della pallacorda; dall'altro lato il 5 maggio 1821, con la morte di Napoleone Bonaparte, che segna il trapasso dell'ultimo grande attore della rivoluzione. Compresi tra queste due date, si susseguono innumerevoli eventi di impor-

¹¹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit. Hannah Arendt articola tutto questo testo come una comparativa delle rivoluzioni francese e americana, alla luce del rapporto tra i concetti di rivoluzione e di libertà come da lei descritti.

tanza cruciale. Solo per citarne alcuni in estrema sintesi, alla già nominata presa della Bastiglia segue la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, che rappresenta una pietra miliare tra i documenti prodotti in periodo illuminista e sarà la base su cui si reggeranno le successive costituzioni rivoluzionarie francesi e non solo. Si apre quindi un periodo di altalenante convivenza tra le istruzioni rivoluzionarie e quelle monarchiche che porta alla prima costituzione rivoluzionaria, nel 1791, che trasforma la Francia in una monarchia costituzionale. Il precipitare degli eventi portò alla fine della monarchia e all'instaurarsi della Prima Repubblica, attraverso l'arresto e poi la condanna a morte del re Luigi XVI nel 1793. Di lì a poco si sarebbe instaurato il periodo del Terrore, caratterizzato dalla persecuzione degli oppositori alla rivoluzione e dalla loro decapitazione; così volta per volta la rivoluzione si è inasprita e alcuni tra i suoi volti più celebri vennero stroncati attraverso quei meccanismi di garanzia che essi stessi avevano contribuito ad edificare. Si tratta di una delle fasi più complesse e più critiche della rivoluzione, che non abbiamo la possibilità di approfondire in questa trattazione; tuttavia in essa si pongono le basi per la fine stessa dell'esperienza rivoluzionaria e l'ascesa al potere di Napoleone. Con il colpo di stato del 9 Termidoro e la caduta di Robespierre termina infatti il periodo del Terrore e inizia quello del Direttorio, caratterizzato dalla Costituzione dell'anno III (1795), che cerca di dare stabilità alle istituzioni francesi; tuttavia sarà Napoleone a prendersi la scena e a concludere l'esperienza rivoluzionaria francese, mettendo fine alla repubblica e divenendo imperatore nel 1804, conservando tuttavia quei valori rivoluzionari che hanno caratterizzato questo periodo e contribuendo ad esportarli in tutta Europa.¹²

Già da questo sommario riassunto di alcuni degli eventi salienti degli anni rivoluzionari, appare evidente come si tratti di un periodo incredibilmente denso di variabili che per essere trattato nella sua interezza meriterebbe vasti approfondimenti

¹² R. Ago, V. Vidotto, 2004, *Storia moderna*, Laterza, Bari, pp. 279 - 309; A. Musi, 2000, *Le vie della modernità*, Sansoni, Milano, pp. 401 - 426; A. Cavanna, 2005, *Storia del diritto moderno in Europa*, Giuffrè, Milano, pp. 395 - 414. Sintesi delle vicende più significative della rivoluzione francese basata sui testi sopra citati.

che in questo elaborato non sono possibili. Quello che ci è possibile fare, però, è restringere il nostro terreno di analisi e cercare di concentrarci su una delle fasi della rivoluzione francese; focalizzando l'attenzione al periodo iniziale della rivoluzione possiamo accorgerci di come esso sia in grado di integrarsi con i temi che abbiamo sollevato in merito alla libertà sociale e come questo possa fornirci un importante punto di riferimento per una analisi più approfondita su quanto stiamo speculando.

Parlando di libertà sociale e tenendo come punto di partenza le teorie ipotizzate da Hannah Arendt a questo proposito, abbiamo osservato come questa rappresenti, per così dire, il primo passo dell'uomo nel cammino della libertà e di come questa preceda per sua stessa natura altri tipi e forme di libertà; allo stesso modo l'inizio della rivoluzione francese costituisce per i suoi protagonisti una sorta di primo passo nel percorso che li condurrà a sconvolgere le concezioni di società e di diritti civili del tempo, precedendo una serie di modifiche istituzionali politiche ma soprattutto sociali, che avranno lo scopo di costruire un qualcosa di diverso dalla Francia che erano abituati a conoscere.¹³ Ed è proprio in questa prima fase che la rivoluzione vive il suo periodo migliore, ricco di partecipazione e pregno di quegli ideali illuministi che hanno attecchito profondamente nell'animo dei parigini fino a divenire ideali della rivoluzione stessa. Proprio le fasi iniziali della rivoluzione francese vengono prese ad esempio dalla pensatrice tedesca per spiegarci come il termine rivoluzione sia associato, anche politicamente, al concetto di irresistibile: la forza dirompente dello scoppio degli atti rivoluzionari parigini ben esemplifica come simili eventi rappresentino concretamente gli ideali che stanno alla base di questi stessi avvenimenti.¹⁴

Proprio parlando di ideali rivoluzionari, riecheggia nella nostra mente il motto della rivoluzione che poi verrà fatto proprio dalla Repubblica Francese: "liberté,

¹³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 24 - 32. Hannah Arendt ci spiega come il concetto di rivoluzione si leghi a quello di libertà generando negli individui il desiderio di novità, di movimento, che rappresenta un muoversi da una condizione acquisita verso qualche cosa di nuovo.

¹⁴ Ivi, pp. 46 - 47.

égalité, fraternité”. Gli ideali di libertà uguaglianza e fraternità, mutuati dalle ferventi speculazioni illuministe del ‘700, ben rappresentano l’orizzonte verso cui i rivoluzionari francesi avevano intenzione di muoversi, e tra di essi emerge, sia per collocazione sia per significato, la libertà. La libertà viene messa al primo posto nella lista dei diritti e dei valori da perseguire, rappresenta l’obiettivo al quale i rivoluzionari ambiscono e allo stesso tempo esprime la condizione di sudditanza dalla quale essi partono¹⁵; è la libertà a dare seguito a tutti gli altri ideali, ai diritti e ai valori che compongono l’orizzonte culturale che la rivoluzione francese ci ha tramandato. Dalla libertà scaturiscono l’uguaglianza e la fraternità, senza la libertà esse non possono sussistere: se viene meno la libertà crolla l’intero impianto di valori sui cui si modella il mondo prima immaginato dai pensatori illuministi, che racchiude secoli di speculazione politica e filosofica a riguardo, e poi resosi tangibile a noi oggi, che della rivoluzione francese siamo indirettamente eredi.

La rivoluzione francese ha avuto il merito di instillare nell’animo dei sudditi del re di Francia il germe della libertà, che maturando ha permesso loro di diventare cittadini francesi. È proprio agli albori della rivoluzione che i rivoluzionari comprendono la loro condizione e non si percepiscono come liberi, ed è dalla negazione di questa libertà che scaturisce in loro il desiderio di perseguirla, conquistarla e difenderla. Che il popolo francese, che si identificava nel terzo stato¹⁶, si fosse ridestato e si stesse preparando a ricercare la propria libertà, appare chiaro nelle pagine dell’opuscolo di Sieyès *Che cosa è il terzo stato?*, che esordisce con il celebre incipit: «Il piano di questo scritto è molto semplice. Dobbiamo porci tre domande: 1. Che cosa è il terzo stato? Tutto. 2. Che cosa è stato finora nell’ordinamento politico? Nulla. 3. Che cosa chiede? Divenirvi qualche cosa.»¹⁷. Sieyès

¹⁵ Ivi, pp. 155 - 157. Hannah Arendt ci spiega a più riprese come il fine della rivoluzione sia l’instaurazione della libertà.

¹⁶ Identifica il ceto più basso della società francese prima della rivoluzione, che includeva tutti coloro che non appartenevano alla nobiltà o al clero, dai borghesi ai contadini. Nel 1789 il terzo stato rappresenta il 98% della popolazione francese.

¹⁷ E. J. Sieyès, 1789, *Che cosa è il terzo stato*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 2020, p. 26.

rappresenta uno degli intellettuali e allo stesso tempo dei rivoluzionari più attivi nel panorama francese contemporaneo alla rivoluzione; con il suo elaborato egli riesce a descrivere con dovizia le condizioni dei sudditi francesi allo scoppio della rivoluzione, e ci permette di comprendere meglio come e quanto questi individui fossero attratti dall'idea di libertà. Egli infatti, parlando di che cosa il terzo stato fosse stato fino ad allora, afferma che: «è del tutto impossibile che la nazione come corpo o anche un ordine particolare divenga libero, se il terzo stato non lo è.»¹⁸ evidenziando come i membri del terzo stato, che si identificavano come nazione per la base di rappresentanza che copriva la stragrande maggioranza della popolazione francese del tempo, rispetto all'esiguità di quella degli altri due ordini, non si percepissero come liberi e avvertissero al contrario la necessità di fare qualcosa per rivendicare e difendere i propri diritti.

Questo qualcosa, che Sieyès identifica come un'azione politica¹⁹ compiuta dai rappresentati del terzo stato, e quindi della nazione, si incarna negli eventi rivoluzionari che coinvolgono tuttavia anche il popolo stesso: quei sudditi, dai quali emergeva il sentimento di sopraffazione di cui si fanno portavoce i rappresentati del terzo stato, che si organizzeranno poi in Assemblea Nazionale, decidono di entrare in modo dirompente nella scena rivoluzionaria, diventando artefici in prima persona delle sorti della loro nazione e della conquista di quella tanto agognata libertà.²⁰ Sta proprio in questo elemento di unicità della rivoluzione francese, uno dei punti di discontinuità nel percorso che aveva intravisto Sieyès: mentre da un lato si stava costituendo un'assemblea rappresentativa che si organizzava al fine di

¹⁸ Ivi, p. 33

¹⁹ Sieyès nella sua trattazione descrive i passaggi che dal suo punto di vista avrebbero permesso al terzo stato di “divenire qualcosa”. Si tratta principalmente di passaggi istituzionali attraverso i quali il popolo avrebbe affermato la sua centralità nella nazione francese. In questo senso egli identifica nella politica lo strumento ideale per attuare la rivoluzione e perseguire la libertà.

²⁰ Durante le numerose giornate rivoluzionarie, il popolo si impegna in prima persona nell'attività della rivoluzione, scendendo in piazza e nelle strade di Parigi, per affermare la sua presenza, la sua importanza e la sua forza, alla quale diviene inevitabile dare ascolto.

percorrere le vie della politica per ottenere la libertà, parallelamente il popolo rompe gli indugi diventando protagonista delle vicende rivoluzionarie più cruento. È forse questo intervento popolare, se così possiamo definirlo, ad indicare il limite che incontra la rivoluzione francese, se la analizziamo come osservatori dediti alla ricerca della libertà per come l'abbiamo intesa in questo elaborato. La furia dei cittadini di Parigi prende la scena del palco rivoluzionario, mettendo in seconda luce da qui in avanti gli eventi più strettamente politici posti in essere dai rappresentanti del popolo nell'Assemblea Nazionale. Ribadendo ancora una volta che la nostra osservazione si articola esclusivamente attorno al concetto di libertà per come è stato definito, potremmo dire che da questo punto di vista è possibile parlare di una rivoluzione a due velocità: da un lato i cittadini di Parigi, il popolo, che agiscono istintivamente nel tentativo di conquistare quanta più libertà possibile senza remore di sorta e senza troppi scrupoli; dall'altra i rappresentanti radunati nell'Assemblea Nazionale, che cercano di organizzarsi politicamente per trovare una soluzione che, attraverso le istituzioni, giunga a definire una condizione di libertà per il popolo che essi rappresentano. Anche dalla descrizione di tali eventi da parte di Hannah Arendt emerge come si possa parlare di una divisione sostanziale tra la visione dei componenti dell'Assemblea Nazionale e le masse che si riversano per le strade di Parigi, in particolare osservando come la capacità di determinare il futuro della Francia durante il periodo rivoluzionario passi dall'Assemblea al popolo e ai suoi capi.²¹

Tale distinzione può essere denotata anche da come il concetto stesso di libertà viene inteso diversamente da questi due soggetti della rivoluzione. Comprendere come l'Assemblea Nazionale intendesse la libertà risulta piuttosto agevole, in quanto una sua definizione ci viene fornita direttamente nel documento che diverrà manifesto dell'azione di questo stesso organo, vale a dire la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. In questo atto normativo, dal valore incommensurabile, il corpo dei rappresentanti racchiude i principi cardine della rivoluzione, come abbiamo già accennato, e in particolare ci offre all'articolo 4 la definizione

²¹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 117.

di libertà: «La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri: così, l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo ha come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti. Tali limiti possono essere determinati solo dalla Legge.»²². Da queste parole emerge una visione della libertà esterna, per richiamare le espressioni utilizzate in precedenza, vale a dire che esiste tra gli individui e non semplicemente all'interno di essi. Una libertà così definita infatti non si lascia sopraffare dagli impulsi e dagli istinti dei singoli, bensì cerca di essere domata, regolata, dalle leggi e dalle istituzioni. Tale libertà non è espressione di egoismo del singolo, bensì si preoccupa della condizione altrui, al punto da individuare nel godimento del mio stesso grado di libertà da parte degli altri, un limite implicito all'espansione della mia libertà.²³ È evidente come in questo caso, se pur in modo molto embrionale, il tentativo posto in atto dall'Assemblea Nazionale sia quello di muovere da una condizione di libertà sociale, per dirigersi verso una libertà con caratteristiche differenti, con scopi e garanzie diverse rispetto a quelle che riguardano la sola libertà individuale.

Le azioni di cui si rendono protagonisti i parigini, nelle innumerevoli giornate rivoluzionarie che li vedono coinvolti come principali attori, ci parlano di un concetto di libertà differente rispetto a quello appena citato. Il popolo di Parigi che si organizza militarmente tra le vie della città, prendendo d'assalto i monumenti simbolo del potere monarchico, emblema delle istituzioni del tempo e del potere che per esse veniva amministrato dai soli primi due stati, ci indica come la loro azione non prendesse spunto da questo o quell'ideale politico, ma piuttosto da un sentimento avverso alla politica. Specificando che sicuramente tra le fila degli innumerevoli parigini che parteciparono agli atti rivoluzionari senza dubbio alcuni di essi avevano intenti spiccatamente politici, basti pensare a chi queste azioni le organizzava, che di lì a poco avrebbe avuto la possibilità di portare avanti anche

²² P. Biscaretti di Ruffia, 1994, *Le costituzioni di dieci stati di «democrazia stabilizzata»*, Giuffrè, Milano, pp. 167 - 169.

²³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 164.

dal di dentro delle neonate istituzioni repubblicane le sue istanze²⁴, la nostra osservazione è rivolta all'insieme dei singoli individui che si riversarono tra le vie della città spinti dall'impeto rivoluzionario. Ciascuno di loro, chi per un motivo chi per un altro, era indubbiamente spinto a ricercare una condizione di libertà che sentiva mancargli; tuttavia non si trattava di un movimento omogeneo, e la stessa libertà che ognuno di essi ricercava assumeva connotazioni differenti. Inoltre gli atti per certi versi cruenti che vengono compiuti, ci mostrano come non ci si sia posti un confine nella ricerca di libertà, tantomeno si sia avvertito il limite del rispetto della libertà altrui. Tale analisi non vuole di certo additare come negative o incomprensibili queste azioni, né tanto meno ripudiare l'eredità, dal punto di vista civile e culturale, che questi eventi ci hanno tramandato, ma si limita soltanto ad affermare come, dal punto di vista della libertà, la visione del popolo di Parigi fosse probabilmente lontana da quella dell'Assemblea Nazionale, identificandosi meglio, forse, come azione prepolitica.

Partendo dalle speculazioni fatte in precedenza, possiamo quindi affermare che quella che caratterizza le azioni dei parigini durante la rivoluzione francese sia una libertà sociale: essa si caratterizza come prepolitica, perché scende in piazza contro le istituzioni che della politica sono l'incarnazione, semplicemente con l'obiettivo di rovesciarle per ottenere maggiore libertà per i singoli. Tale libertà, quella che si vuole ottenere da queste azioni, non è condivisa, bensì è espressione dell'intraprendenza e dell'egoismo individuale, cioè si tratta di libertà individuali, differenti per ciascun essere umano che partecipa all'azione rivoluzionaria. La libertà che essi perseguono e che in fine conquistano non è infatti da ricercare tra di loro, ma all'interno di ciascun individuo, nel proprio intimo; come detto in precedenza il germe della libertà viene piantato nell'animo dei sudditi del re di Francia, e li matura individualmente, lontano da ricomprensioni collettive e da visioni politiche.

²⁴ Alcuni tra gli organizzatori delle giornate rivoluzionarie furono eletti nell'Assemblea Nazionale nel corso delle elezioni tenutesi durante la rivoluzione, diventando spesso protagonisti anche in questa sede e guidando il proseguo della rivoluzione.

Partendo dall'approccio di Hannah Arendt alla rivoluzione francese, che ci viene offerto nel suo testo *Sulla rivoluzione*, potremmo cercare di individuare quale o quali elementi fossero presenti nella popolazione francese del XVIII secolo, tali da determinare questa visione della libertà. La pensatrice tedesca matura un approccio scettico nei confronti della rivoluzione francese, individuandone differenti criticità. Per quanto riguarda la nostra analisi, legata al concetto di libertà, le parole di Hannah Arendt ci permettono di introdurre l'elemento della questione sociale: la pensatrice politica individua nella presenza di una ingente massa di poveri all'interno della popolazione francese un elemento dirompente per quanto riguarda gli eventi rivoluzionari. La presenza dei poveri, veri protagonisti della questione sociale, come da lei descritta, a causa delle condizioni di indigenza e di sodditanza nelle quali versavano, ha permesso, a suo modo di vedere, di introdurre la "necessità" tra i principi cardine della rivoluzione, che per la Arendt rappresenta l'insieme dei bisogni primari ricercati da ogni singolo individuo.

Sotto la stretta appunto di tale necessità la moltitudine si scagliò in appoggio alla rivoluzione francese, la ispirò, la spinse avanti e infine la trascinò alla rovina e ciò proprio perché era la moltitudine dei poveri. Quando comparvero sulla scena politica, con loro comparve la necessità e il risultato fu che il potere dell'antico regime si trovò impotente e la nuova repubblica nacque morta: la libertà dovette arrendersi alla necessità, all'urgenza del processo vitale in se stesso.²⁵

Tali parole di Hannah Arendt, particolarmente critiche nei confronti della rivoluzione, possono offrirci ulteriori spunti di riflessione per la nostra speculazione. Da questo breve estratto è possibile comprendere come, anche per l'autrice tedesca, sia esistita una frattura tra i soggetti della rivoluzione francese, che ha condotto, con la presa del sopravvento da parte della componente popolare, a quello che lei definisce il "fallimento della rivoluzione francese"²⁶. Dal mio punto di vista, non è possibile definire come fallimentare un'esperienza rivoluzionaria che ha radicalmente mutato il volto dell'Europa e ha posto le basi alla nostra realtà contemporanea per come la conosciamo; è tuttavia verosimile affermare che, alla luce di quanto abbiamo argomentato in precedenza, la rivoluzione francese si sia "arena-

²⁵ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 61

²⁶ Ivi, p. 56.

ta” negli elementi di incertezza e mutevolezza che sono propri della libertà sociale, senza avere la capacità di fare un passo ulteriore verso qualcosa di altro, al quale essa stessa in origine ambiva.

Ritornando alle parole della Arendt, la necessità di cui lei parla è sovrapponibile, dal punto di vista della libertà, alla libertà individuale per i rivoluzionari parigini, sapendo quali caratteristiche presenta il termine necessità nel suo pensiero. È quindi la libertà individuale a prendere il sopravvento con gli eventi rivoluzionari, e sarà la libertà sociale, come spazio all’interno del quale la libertà individuale si manifesta, a guidare da lì in avanti la rivoluzione nelle successive fasi che la porteranno fino alla conclusione di questa esperienza.

3. Libertà individuale e libertà sociale.

Arrivati a questo punto della trattazione e compreso che cosa intendiamo per libertà sociale può essere interessante, sempre sulla traccia degli scritti prodotti da Hannah Arendt, cercare di analizzare come la libertà individuale, che caratterizza la prima libertà sopra citata, si origina e si comporta. Procedere con una tale speculazione ci può servire innanzitutto ad avere un'idea ancora più approfondita di quali caratteristiche assume la libertà individuale all'interno dello spazio della libertà sociale, nonché ad argomentare meglio le ragioni per le quali si è sviluppata l'analisi a riguardo la rivoluzione francese, che abbiamo affrontato nel precedente paragrafo.

Ripartendo da quanto abbiamo affermato in precedenza, parlare del rapporto tra libertà individuale e libertà sociale, significa comprendere quali sono i comportamenti, le articolazioni e non da ultimo la genesi della libertà individuale stessa; la libertà sociale, come detto, rappresenta lo spazio all'interno del quale avvengono tali comportamenti, tali articolazioni, tale genesi. Inoltre analizzare tali aspetti vuol dire focalizzare l'attenzione all'interno degli individui, quindi intendere quei sentimenti e quelle riflessioni che caratterizzano l'animo umano dal di dentro, e intendere la condizione di libertà che si genera all'esterno di essi, quella sociale, come una conseguenza degli aspetti sopra citati. È infatti la libertà individuale a caratterizzare la libertà sociale, la quale ha come unica condizione di esistenza la capacità di permettere alle libertà intime dei singoli di svilupparsi senza costrizioni esterne.

In prima istanza, affinché un essere umano sia in grado di intraprendere un qualsiasi percorso di libertà, è necessario che questi sopraggiunga alla comprensione della sua stessa condizione di libertà di partenza.²⁷ Trattare quindi della genesi della libertà individuale significa ragionare su come un singolo abbia la capacità di comprendere il suo stato di libertà, e solo conseguentemente a ciò come egli si adopera per mantenerlo, difenderlo o accrescerlo. Quando speculiamo sulla libertà individuale, stiamo parlando di una condizione interna all'essere umano, che nulla

²⁷ Ivi, pp. 29 - 30.

ha a che vedere con le condizioni che il modo esterno pone all'individuo nell'esercizio di tale libertà. Non si tratta dunque di una qualche cosa che l'individuo è chiamato a creare, a forgiare, per così dire in modo materiale, ma altresì si tratta di una caratteristica intrinseca all'uomo, qualche cosa di connaturato con esso e che giace nel suo profondo, in attesa di essere rivelato. Riprendendo le teorie giusnaturaliste del XVII e XVIII secolo, ciascun uomo è possessore di alcuni diritti che possono essere definiti naturali, vale a dire intrinseci della propria natura²⁸; tra di essi si può annoverare la libertà, e per le caratteristiche che le abbiamo attribuito durante questa trattazione, potremmo indicarla come libertà individuale. La libertà che ciascun individuo porta con sé è infatti caratterizzata dalle pulsioni e dalle prerogative personali di ciascun singolo, e tali caratteristiche non sono dipendenti dai fattori del modo esterno, ma esistono "naturalmente" nell'animo di ciascuno. Ogni individuo nel corso della storia ha avuto la possibilità, magari soltanto per un breve istante, di assaporare la libertà di osservare criticamente un avvenimento, di esprimere una propria posizione di fronte a qualcuno, di uscire semplicemente di casa la mattina con un intento particolare, finanche ad avere la volontà di esercitare alcuni dei propri bisogni primari e trovare in questi soddisfazione. Ognuna di queste azioni, per quanto piccole e semplici esse siano, se compiute con la giusta consapevolezza, possono essere indicate come azioni di libertà. L'uomo cela in sé stesso una propria libertà individuale per il solo fatto di essere vivo, di avere la possibilità di essere nel mondo.

Se lasciate a sé stesse, le faccende umane possono solo seguire la legge della mortalità, che è la più certa e implacabile legge di una vita spesa tra la nascita e la morte. È la facoltà dell'azione che interferisce con questa legge, perché interrompe l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana, che a sua volta abbiamo visto interferire col ciclo del processo vitale biologico, e interromperlo. Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina, e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare.²⁹

²⁸ L. M. Bassani, A. Mingardi, *Dalla Polis allo Stato*, cit., pp. 81 - 85.

²⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 263-264.

Il fatto che la libertà individuale non necessiti di alcuna creazione, non implica che ciascun individuo nasca necessariamente libero. Abbiamo affermato infatti in precedenza che esiste una genesi della libertà individuale, e se tale genesi non è da attribuire ad un evento creativo, significa che assume le caratteristiche piuttosto di un fatto maieutico. Ciascun individuo ha la possibilità di scoprirsi libero, per quanto concerne la propria libertà individuale, vale a dire comprendere che nel proprio intimo sussistono quelle prerogative di cui parlavamo sopra, che se praticate con consapevolezza gli permettono di avere un assaggio di libertà. La genesi della libertà individuale si configura quindi come un fenomeno di comprensione della propria situazione, del proprio status di uomo vivente in questa terra che, in quanto tale, ha la possibilità di essere libero. Significa che un individuo che parte da una condizione di quiescenza, nella quale è presente nel mondo ma in una condizione di passività, dove non agisce attivamente e non interviene volontariamente nei fatti che caratterizzano la propria vita³⁰, si desta. Tale risveglio segna una sorta di nascita alla libertà: determina un confine entro il quale il singolo è presente al mondo ma essendo quasi travolto dagli eventi che gli accadono intorno, e al di là del quale vive nel mondo, diviene attivo e partecipa con consapevolezza alle proprie azioni, riscoprendosi libero anche nelle più piccole e umili. In questo senso le parole della Arendt ci permettono di comprendere meglio come siano tali azioni a definire le prerogative dell'individuo, rendendolo in quanto tale unico e costantemente nuovo: «Il fatto che l'uomo sia capace d'azione, significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità.»³¹

Per parlare della genesi della libertà abbiamo appena utilizzato l'immagine del parto: e difatti nascere alla libertà individuale può configurarsi come un evento traumatico allo stesso modo di come un bimbo viene al mondo dal grembo materno. La condizione di quiescenza nella quale si trova l'individuo può infatti conno-

³⁰ Ivi, p. 195.

³¹ Ivi, p. 196.

tarsi come comoda, tranquilla, che non richiede alcuno sforzo per essere vissuta, né fisico né tantomeno intellettuale. Muovere da una tale condizione significa in ogni caso andare a stravolgere un paradigma di riferimento al quale si è abituati e intraprendere un cammino, per certi versi tortuoso: quello della libertà. Ed è proprio nel ricercare la motivazione, la spinta per lanciarsi in questa avventura, che abbiamo la possibilità di imbatterci in quell'evento traumatico dal quale scaturirà la nostra venuta al mondo nella libertà. L'entità di tale evento traumatico non è definibile, in quanto come la libertà individuale si presenta assolutamente soggettiva, differente per ciascun individuo, allo stesso modo l'evento dal quale interviene la sua comprensione differisce per ogni singolo essere umano. Per avere un'esemplificazione di quanto stiamo affermando, possiamo tuttavia prendere in considerazione la condizione dei parigini allo scoppio della rivoluzione francese, come abbiamo fatto in precedenza; gli eventi rivoluzionari, l'impulso emotivo che essi hanno generato nella popolazione e le azioni di cui questa stessa popolazione si è resa artefice, rappresentano senza dubbio eventi traumatici per la sensibilità di ciascuno. Sono gli eventi rivoluzionari a contribuire alla genesi della libertà individuale nei cittadini francesi del 1789, risvegliando in loro la consapevolezza di essere capaci di atti di libertà, qualsiasi sia la natura di questi stessi atti.

Un orizzonte all'interno del quale ogni singolo individuo sia costretto a riscoprire il proprio stato di individuale libertà attraverso eventi traumatici, anche se non ai livelli degli eventi rivoluzionari parigini, ci appare tuttavia avvilente ed inoltre di difficile declinazione nella nostra realtà tangibile. L'interrogativo che si profila a questo punto è se esista la possibilità di arrivare a comprendere la propria condizione di libertà individuale anche senza passare da eventi traumatici. La risposta a questo interrogativo risulta affermativa e l'alternativa che meglio adempie ai compiti che le abbiamo attribuito è costituita dall'educazione. L'educazione ha la possibilità di svolgere un ruolo fondamentale nella genesi della libertà individuale, rendendosi generatrice di quella forza in grado di spingere il singolo ad intraprendere il cammino della libertà. All'interno del percorso educativo un ruolo di primo piano viene ricoperto dall'istruzione, che ci permette di assimilare intellet-

tualmente eventi realmente avvenuti, archetipi teorici di ragionamento, metodi di analisi e di espressione; tutti elementi che contribuiscono a fornire gli strumenti adeguati alla comprensione della libertà individuale e alla sua gestione e conservazione.

Proprio in quest'ultimo passaggio ci imbattiamo tuttavia in un punto di discontinuità all'interno di questo ragionamento: se da un lato abbiamo detto che il percorso educativo ci fornisce una valida alternativa alla genesi traumatica della libertà individuale, dall'altro gli strumenti che essa ci fornisce attraverso l'educazione ci iniziano già alla via della gestione e della conservazione della libertà. Emerge quindi come attraverso l'educazione si dia sì origine alla libertà individuale sul piano interno, ma che tale libertà porti già con sé quelle caratteristiche che le permetteranno, sviluppandosi, di costruire all'esterno degli individui qualche cosa di altro dalla libertà sociale, sulla quale stiamo speculando. La libertà individuale che agisce all'interno della libertà sociale, come abbiamo detto, dipende esclusivamente dall'intraprendenza del singolo al quale appartiene e rifugge ogni genere di limite che vi sia imposto. Pensare quindi ad una libertà sociale all'interno della quale convivono libertà individuali che si autolimitano, per effetto dell'educazione e dell'istruzione di cui sono stati nutriti gli individui, risulta un ossimoro: una tale situazione andrà già ad identificare qualche cosa che supera la condizione di libertà sociale e che approfondiremo in seguito.

Anche la genesi traumatica della libertà appare dunque come un elemento che caratterizza la sussistenza di una condizione di libertà sociale. Individui che arriveranno a comprendere la propria libertà individuale per mezzo di un evento traumatico, difficilmente accetteranno limitazioni di sorta a questa loro libertà; al contrario cercheranno con tutti i loro mezzi di preservarla e, se possibile, di accrescerla. La comprensione traumatica della libertà implica infatti che l'individuo viva in modo estremamente doloroso la propria condizione di partenza, dato che dal confronto che egli farà osservando le condizioni degli individui che lo circondano, per questo o per quel differente motivo, maturerà quasi certamente una condizione di insoddisfazione. E sarà proprio la ricerca di soddisfazione a questi suoi bisogni,

questa sua necessità, per usare un termine caro ad Hannah Arendt, a spingerlo nella lotta con gli altri individui verso una libertà individuale che egli percepirà di volta in volta come accresciuta. Tornando sui nostri passi, tale atteggiamento è dovuto alla prospettiva con la quale gli individui si rivolgono nei confronti dei simili, che può trovare le sue cause proprio nella genesi della libertà individuale.

Un soggetto che intraprende il proprio cammino dopo aver compreso la sua personale libertà individuale attraverso un trauma di qualche tipo, guarderà agli altri cercando quali sono le differenze tra se stesso e loro; il suo stimolo sarà quello di ricercare negli altri ciò che ad egli manca, maturando quel sentimento di insoddisfazione che sarà causa della propria intraprendenza nella lotta per la libertà. D'altro canto, gli strumenti che l'educazione e l'istruzione mettono a disposizione degli individui nella comprensione della libertà individuale, permetteranno loro di approcciare a questa ultima in modo più riflessivo, introspettivo; saranno incentivati ad osservare se stessi e a comprendere quale sia la loro reale condizione di libertà, di che cosa siano effettivamente liberi, maturando un sentimento maggiormente equilibrato, che li libera da quella spinta dirompente verso lo scontro con gli altri. In definitiva guarderanno a ciò che hanno come una risorsa da avvalorare, da governare e da custodire, non come un mero bottino da consumare nella lotta per il suo accrescimento, come accade invece per coloro che abbiamo descritto poc'anzi. Seguendo questa prospettiva, il confronto tra le differenti libertà individuali non si connota più come scontro, ma diviene movimento armonico ed equilibrato: «la libertà di movimento è dunque condizione indispensabile dell'azione ed è nell'azione che gli uomini fanno esperienza primaria della libertà nel mondo.»³². Hannah Arendt ci parla della libertà come della capacità umana di dare inizio a qualcosa di nuovo attraverso l'azione dell'individuo. Tale azione contestualizzata in una realtà nella quale le libertà si muovono reciprocamente senza scontrarsi è l'azione propria della politica, che diviene il mezzo attraverso il quale perseguire la libertà.

³² H. Arendt, 1968, *Men in Dark Times*, a cura di L. Boella, *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006, p. 34.

Alla luce dei ragionamenti attraverso i quali abbiamo percorso questa prima parte di cammino, la libertà sociale ci appare meglio delineata. Come spazio all'interno del quale si esprimono le singole libertà individuali, per le caratteristiche che fino ad ora abbiamo discusso, si comprende come la libertà sociale sia una condizione di instabilità, a causa dei contrasti che inevitabilmente incorrono tra le libertà individuali. Gli individui che vi agiscono, spinti da un irrefrenabile desiderio di accrescimento della propria libertà, difficilmente abbandonano le proprie posizioni di reciproca belligeranza, proprio in virtù del vissuto che ha permesso loro di giungere a questo punto. Come i parigini all'esplosione della rivoluzione francese prendono d'assalto le istituzioni del loro tempo, senza porsi scrupoli né limiti al loro agire, in nome della conquista dirompente di una nuova libertà, così gli individui che popolano gli spazi della libertà sociale non accettano limiti di sorta al loro agire, nella lotta per la libertà individuale, e non hanno remore nei confronti di chi li circonda, più o meno da vicino.

Come abbiamo affermato al termine del primo paragrafo di questo capitolo, è proprio tale condizione di instabilità a porre le basi affinché gli individui scelgano di abbandonare la libertà sociale, per orientarsi verso qualcosa d'altro. Ed è in questo momento che interviene in modo preponderante la politica, che diventa lo strumento, il mezzo, attraverso il quale ricercare la libertà tra di loro e non semplicemente nel proprio profondo. Una libertà che sarà più piena, più ampia, certamente condivisa. Una libertà che viene attraversata dalla politica, acquisendone le caratteristiche e le modalità di manifestazione. Riprendendo le parole di Hannah Arendt, una libertà come fine della politica, o semplicemente una libertà politica.

CAPITOLO II

Libertà politica

1. Cosa si intende per libertà politica.

Nell'esaminare la libertà sociale abbiamo avvertito una certa difficoltà iniziale nel focalizzare l'attenzione sulla dimensione interna dell'individuo. Seguendo le argomentazioni di Hannah Arendt, siamo portati a percepire la libertà come un concetto che si realizza all'esterno degli individui e che prende corpo tra di loro, nello spazio che essi abitano. Ripartendo dunque dalle speculazioni arendtiane, abbiamo visto come, per la pensatrice tedesca, la libertà si caratterizzi come fine della politica, intendendo quest'ultima come azione propria dell'uomo. Provenendo tuttavia dalla descrizione che abbiamo dato di libertà sociale, non è scontato indicare nella politica la naturale conseguenza ad una dimensione di conflitto tra le differenti libertà individuali. Anzi, la Arendt definisce le situazioni di conflitto, di guerra, come espressioni avverse alla politica, assimilandole alla morte: «Una teoria della guerra quindi, o una teoria della rivoluzione, può solo avanzare una giustificazione della violenza perché questa giustificazione costituisce il suo limite politico; se invece arriva alla glorificazione o alla giustificazione della violenza come tale, non è più politica ma antipolitica.»³³

Se vogliamo procedere nel percorso che abbiamo intrapreso nel primo capitolo, seguendo le vie della libertà, abbiamo ora il compito di comprendere come gli esseri umani possano avere la volontà e la possibilità di muovere dalla libertà sociale, nella quale si trovano, verso qualcosa di altro. Il nostro compito, quindi, sarà quello di comprendere se gli individui di cui abbiamo parlato fino ad ora giungeranno a maturare la volontà di abbandonare la condizione di libertà sociale, e, nel caso in cui fosse verificata questa ipotesi, come potranno fare per intraprendere questo nuovo e tortuoso percorso. Una volta entrati nelle dinamiche proprie della libertà sociale, ciascun individuo avrà la possibilità di fare esperienza di circostanze complesse: si tratta della condizione di conflitto alla quale accennavamo poco fa, che non dà tregua agli uomini e che, al contrario, li spinge nel continuo

³³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 12.

impiego di tutti i loro mezzi per la ricerca di una sempre crescente libertà individuale, fino a portarli al logoramento. Una tale dinamica, per certi versi autodistruttiva, dell'agire umano non è concepibile da Hannah Arendt, che individua nell'aspirazione all'immortalità uno degli elementi caratterizzanti l'umanità.³⁴ Questa sua riflessione, che inserisce nella parte iniziale di *Vita activa*, ci aiuta a comprendere come l'uomo, per l'autrice, sia costitutivamente chiamato a rifuggire da quanto metta in pericolo la propria sussistenza, nel tentativo di avere più possibilità di lasciare un segno indelebile del suo passaggio in questa terra, che gli valga uno scorcio di immortalità. Al contrario, per gli individui che popolano la libertà sociale, dopo ogni conquista si profila subito un'altra lotta per la difesa o l'ancora maggiore accrescimento della propria libertà individuale, che porta con se nuove insidie per l'esistenza dei singoli; e così via, di volta in volta, senza concedere tregua, senza permettere di vivere la libertà conquistata se non nel proprio intimo, in quella dimensione interna che, tuttavia, al venir meno delle forze e dell'impeto che la scoperta di tale libertà provoca, perde progressivamente il suo fascino. Al sapore della libertà individuale, subentra la stanchezza per gli sforzi fatti per conquistarla e difenderla, al punto di instillare nell'animo degli individui il desiderio di cambiamento. È la stessa natura mutevole della libertà sociale, di cui parlavamo nel primo capitolo, tra le continue trasformazioni di cui è protagonista, a rendere possibili quelle condizioni che suscitano tra gli uomini lo stimolo verso una realtà che superi le criticità dalle quali sono afflitti.

Potremmo cercare ora, per meglio immaginare lo scenario appena descritto, di osservare una situazione fittizia che rappresenti gli individui che popolano la libertà sociale, giunti al punto di essere propensi ad abbandonarla. Per fare ciò siamo portati ad idealizzare individui che coesistono, nello stesso tempo e nello stesso spazio, e che sono portatori di un vissuto non comune bensì simile; ciascuno di loro, infatti, avrà avuto la medesima possibilità degli altri di fare esperienza delle criticità proprie della libertà sociale. Giungerà un momento durante il quale questi individui, ormai stremati e logorati dalle incessanti lotte che hanno caratterizzato le

³⁴ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 49 - 53.

loro vite, solleveranno il capo pronti ad osservare i loro simili, in attesa che qualcuno si scagli su di loro per soverchiarli. Proprio in quel momento, tuttavia, si renderanno conto di come ciascuno di loro sia portatore delle stesse sofferenze, e che, in virtù di queste, non sarà presente nessuno ad avere ancora le forze per ergersi sugli altri, per raccogliere quanta più libertà possibile. Sarà da questa consapevolezza che gli individui matureranno la volontà di organizzarsi tra di loro, per costruire uno spazio all'interno del quale ciascuno possa godere della libertà che gli è propria, questa volta non soltanto intimamente ma collettivamente.

Abbiamo premesso tuttavia che si tratta di un esperimento ideale, e in quanto tale è intrinsecamente impossibile da replicare nella realtà. Le caratteristiche proprie degli individui che abbiamo teorizzato non sono quelle degli esseri umani che popolano la scena della libertà sociale. Questi ultimi non vivono tutti lo stesso tempo, e maturano così esperienze differenti che li rendono unici, come affermato da Hannah Arendt³⁵, le quali caratterizzano la loro libertà individuale e i loro sentimenti.

Abbandonata la situazione ideale che abbiamo descritto, gli individui avranno certamente la capacità di maturare quel sentimento di disaffezione nei confronti della libertà sociale, ma lo faranno con tempistiche e modi differenti e dipendenti dal loro stesso vissuto. Accadrà quindi che ci sarà qualcuno che maturerà prima di altri tale convinzione, qualcun altro che la percepirà in un secondo momento, qualcuno ancora che magari, per qualche particolare motivo, non arriverà mai a svilupparla, continuando a trovarsi a proprio agio nella libertà sociale. Ciò che tuttavia sarà replicabile dal piano ideale a quello reale di cui stiamo parlando, sono le conseguenze che questo sentimento degli individui produrrà tra di loro. Se è vero, infatti, che nella libertà sociale ci sarà sempre qualcuno pronto ad approfittare della situazione di difficoltà alla quale approda un individuo logorato da un lungo periodo di lotte e contrasti, è vero anche che quest'ultimo, ritrovatosi in questa situazione, di fronte al volto di chi starà per sopraffarlo concepirà il deside-

³⁵ Ivi, pp. 193 - 199.

ro di organizzarsi in uno spazio di libertà “condivisa”, da cui sarebbe possibile il superamento dello stato di libertà sociale.

Dal punto di vista di Hannah Arendt, espresso ancora una volta nella sua opera *Vita activa*, la dimensione sociale presenta alcune criticità intrinseche che la allontanano dalla sfera politica e, in virtù di ciò, che ne tracciano un profilo di difficile conciliazione con il tema della libertà, da intendersi come esterna agli individui. In particolare, la pensatrice tedesca sottolinea due aspetti di fondamentale importanza. Da un lato evidenzia come la dimensione sociale rappresenti il “regno della necessità”, all’interno della quale quindi trovano posto le necessità, intese come naturali limitazioni imposte dalla vita biologica; in secondo luogo, la società, per come viene intesa dall’epoca moderna in poi, secondo l’autrice rappresenta la condensazione della sfera privata e di quella pubblica generando in questo modo una contraddizione.³⁶ Dalla trattazione arendtiana emerge una visione critica della dimensione sociale, che per questo chiede di essere superata, generando in noi che stiamo speculando a partire dal suo pensiero, lo sprone a ricercare una libertà che sia aderente a queste sue concezioni, superando la libertà sociale, per come l’abbiamo descritta finora.

La libertà sociale, quindi, sembra diventare una condizione impossibile da abbandonare, tuttavia non è così, come è stato affermato in precedenza, dato che nella sua natura mutevole risiede il suo stesso destino ad essere superata. D’altronde sta nella sua stessa natura mutevole la sua grande resistenza nei confronti del suo superamento: il fatto di essere così propensa ad assimilare i costanti cambiamenti che derivano dai conflitti che la caratterizzano, rende la libertà sociale una condizione particolarmente difficile da superare, ma non per questo tale superamento si rende meno necessario per l’uomo. Come sarà possibile dunque replicare nella concretezza la concordia tra gli individui che caratterizza il superamento della libertà sociale, nell’esperimento ideale che abbiamo condotto? Un primo elemento,

³⁶ Ivi, pp. 54 - 78.

mutuato direttamente da tale esperimento è costituito dall'organizzazione.³⁷ Sarà nel momento in cui gli individui riusciranno ad organizzarsi che verrà meno quella condizione di costante conflitto tra le libertà individuali che connota la libertà sociale. Rimane tuttavia il problema di come fare ad organizzare degli individui che sono costantemente inclini allo scontro e che non sono disposti a scendere a compromessi per alcun motivo sul piano della libertà individuale. La via d'uscita è impervia, ma ha la possibilità di essere percorsa: è necessario, in primo luogo, rompere il muro dell'ostilità ed aprirsi al dialogo. La capacità di dialogare infatti definisce l'essere umano, lo distingue dalle bestie, gli consente di esternare ciò che ha nel profondo. In *Vita activa*, Hannah Arendt ci parla del dialogo come di quell'azione propria dell'uomo che gli permette di rivelarsi e manifestarsi agli altri; e se stiamo cercando di trasferire la libertà da un qualche cosa di interno a una condizione esterna, tra gli individui, il dialogo si presenta come lo strumento più incline a ricoprire questo compito. Attraverso il dialogo gli individui hanno la possibilità di esporre all'esterno di essi ciò che custodiscono nel profondo. La pensatrice tedesca identifica nel dialogo uno strumento, una condizione necessaria, per la creazione della politica: «Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano [...] Questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri.»³⁸

Il prossimo passo che siamo portati a fare è quello di comprendere in che cosa consista il dialogo che si deve instaurare tra gli individui per dar modo ad essi di organizzarsi. Il termine dialogo richiama la sua espressione greca di “logos”, discorso, e su di esso sono state spese innumerevoli pagine e numerosissime speculazioni filosofiche. Si tratta di un tema incredibilmente affascinante e allo stesso

³⁷ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 25 - 26. Hannah Arendt associa l'insorgere della libertà come fenomeno politico alla nascita delle comunità organizzate, in particolare delle polis greche.

³⁸ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 197-198.

tempo assolutamente complesso, che ha toccato la maggior parte dei pensatori della storia dell'umanità fin da quando la filosofia ha mosso i suoi primi passi alla ricerca dell'“archè”, il principio. È evidente come un'analisi approfondita di tale argomento sia difficilmente esprimibile in poche righe di questa trattazione; al fine però di darne una esauriente definizione ci affideremo ad una descrizione che ci viene offerta da Francesco Cavalla nel suo testo *L'origine e il diritto*: «In ogni punto del Logos è all'opera il Principio nella sua totalità: come silenzio, come parola, come unità di silenzio e parola; come silenzio che si compie nella parola e tuttavia rimane, trascendendo ogni determinazione.»³⁹. Se abbracciamo tale descrizione, abbiamo la possibilità di comprendere alcuni elementi del dialogo che ci serviranno a procedere nel nostro percorso verso una libertà tra gli individui.

In primo luogo, il dialogo è silenzio.⁴⁰ Affermare ciò implica riconoscere al silenzio un ruolo fondamentale, costitutivo, nel dialogo: il silenzio dà significato alle parole che esprimiamo, ci permette di comprenderle e di renderle comprensibili. Un dialogo che non implica il silenzio non è dialogo, ma scade in un'accozzaglia di suoni che non producono semantica. Inoltre affermare l'importanza del silenzio nel dialogo significa scoprire l'elemento della responsabilità.⁴¹ Come il silenzio dà la possibilità di comprendere quanto viene espresso da chi sta dialogando con noi, allo stesso modo la responsabilità, come sottolineato da Hannah Arendt, ci permette di interagire con il prossimo e di confidare sulle sue stesse parole: è per mezzo della responsabilità che l'individuo si apre all'ascolto del prossimo, permettendogli attraverso il suo silenzio di esternare ciò che custodisce nell'intimo. Silenzio e responsabilità si legano in quanto rappresentano due aspetti della stessa dimensione umana: simboleggiano la capacità dell'individuo di contrarre la propria presenza al fine di lasciare spazio all'altro, rendendo così possibile il dialogo. Ma come sarà possibile per un individuo che abita la libertà sociale compiere un atto di responsabilità? Come abbiamo detto la responsabilità si lega al dialogo at-

³⁹ F. Cavalla, 2017, *L'origine e il diritto*, Franco Angeli, Milano, p. 176.

⁴⁰ Ivi, pp.175 - 177.

⁴¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 261 - 264.

traverso la componente del silenzio, rendendo possibile e comprensibile il dialogo stesso. Per un essere umano nulla offre più soddisfazione che giungere a comprendere, scoprire qualche cosa di nuovo, e tale atto è proprio del dialogo. Inoltre scoprire, comprendere, sono azioni proprie della libertà individuale, che si sentirà mediante queste stesse accresciuta, generando nell'individuo soddisfazione.⁴² Compiere tale atto di responsabilità sarà, in definitiva, un atto dovuto alla sete di soddisfazione che abita l'uomo caratterizzato dalla libertà individuale. Dall'altra parte, se un individuo è giunto a comprendere la propria libertà individuale avrà raggiunto inevitabilmente un certo grado di consapevolezza, come affermato nel primo capitolo; compiere un atto di responsabilità è quindi una scelta per l'individuo, un'azione consapevole che in quanto tale è propria della libertà individuale. Ritornando alla definizione di dialogo, il secondo elemento che lo caratterizza è la parola. Che la parola sia essenziale al dialogo appare scontato: la parola è il mezzo attraverso il quale l'individuo nel dialogo esprime ciò che ha nell'animo.⁴³ Quale che sia il contenuto di tali parole dipende essenzialmente dall'individuo che le pronuncia: la parola infatti è un atto del tutto personale, proprio perchè mediante essa il soggetto esprime quanto custodisce nel profondo. Ciò significa che la parola dell'individuo sarà incentrata sulle sue personali esperienze, sul suo vissuto e sui sentimenti e le convinzioni che tale vissuto in lui ha prodotto.⁴⁴ Prendendo in considerazione l'essere umano che si trova nella condizione di voler instaurare un dialogo, egli avrà maturato, come abbiamo visto, un bagaglio esperienziale tale da farlo approdare alla convinzione della necessità di organizzarsi tra individui, al fine di superare quella condizione di conflitto che lo ha logorato. In sintesi, possiamo affermare che il contenuto caratterizzante la parola è l'organizzazione, intesa come meta alla quale approdare; le parole del singolo saranno rivolte a generare in chi lo ascolta il desiderio di pluralità, dato che il dialogo stesso è il primo atto

⁴² Ivi, pp. 324 - 326.

⁴³ F. Cavalla, *L'origine e il diritto*, cit., pp. 175 - 177.

⁴⁴ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 196 - 197.

plurale di cui si rende protagonista l'individuo.⁴⁵ L'organizzazione rappresenta il desiderio dell'uomo di costruire una realtà che legghi se stesso agli altri, di approdare alla libertà esterna, tra gli individui, che non c'è e non può esistere nella libertà sociale, ma che è propria del suo superamento. Il come sia possibile per un soggetto che popola la libertà sociale esprimersi mediante la parola con un simile intento, è intuitivo: la parola, l'espressione, per quanto risulti un passo per certi versi complicato da affrontare, rappresenta pur sempre un atto di intraprendenza del singolo. E chi è maggiormente predisposto a compiere atti di intraprendenza, se non l'essere umano che attraverso la propria intraprendenza ha cercato di accrescere la propria libertà individuale lungo la sua intera esistenza? L'individuo che giunge alla condizione della necessità di un'organizzazione tra gli uomini, se pur stremato dai conflitti che ha affrontato, ritrova nella parola lo stimolo suscitato dagli dall'intraprendenza che lo ha sempre contraddistinto.

Compresa l'importanza di silenzio e parola, il dialogo, il logos, presenta un'ulteriore componente, vale a dire l'unità di silenzio e parola. Affermare che il dialogo è caratterizzato dalla sintesi dei suoi due primi elementi equivale a comprendere la sua stessa essenza: è solo nella sintesi di silenzio e parola che può esistere il vero dialogo, che arriva a generarsi e a strutturarsi attraverso il percorso dialettico che gli è proprio.⁴⁶ È la dialettica a caratterizzare questo terzo elemento costitutivo del dialogo, ed è attraverso la dialettica che silenzio e parola entrano in contatto: nel momento dialettico la parola incontra il silenzio e dalla loro sintesi nasce il dialogo. Il silenzio trova quindi compimento nella parola, e viceversa la parola acquisisce significato mediante il silenzio; e tuttavia entrambe mantengono la loro dignità, la loro identità che le caratterizza e che le fa essere allo stesso tempo tesi e antitesi l'una dell'altra. E gli uomini proprio in questo processo ritrovano un qualche cosa di nuovo e di familiare allo stesso tempo, che determina in loro la convinzione e la volontà di abbandonare la libertà sociale. Ciò che per l'individuo appare familiare è la dialettica, che rappresenta l'incarnazione del confronto, del conflitto

⁴⁵ Ivi, p. 196.

⁴⁶ AA.VV., *Custodire il Fuoco*, cit., pp. 109 - 111.

al quale l'individuo è da sempre stato abituato, questa volta all'interno del dialogo. Ciò che è nuovo per il soggetto è il dialogo stesso, vale a dire la possibilità per l'individuo di confrontarsi con i suoi simili attraverso la dialettica, fuggendo dalle dinamiche della libertà sociale che fino ad ora lo hanno caratterizzato. Il dialogo è dunque possibile tra esseri umani caratterizzati dalla libertà individuale perchè rappresenta il confronto, che è stato proprio del loro agire fino a questo punto, e che da qui continua a rappresentarli percorrendo tuttavia le nuove vie del dialogo stesso.

Così come nella sintesi si materializza l'unità di antitesi e tesi, allo stesso modo nel dialogo prende forma l'unità di silenzio e parola. Ugualmente accade per i contenuti degli elementi che abbiamo descritto poc'anzi: se la parola è caratterizzata dalla spinta verso l'organizzazione degli individui e il silenzio rappresenta un atto di responsabilità, nel processo dialettico, che è il dialogo, esisterà un qualche cosa che sia sintesi di questi due aspetti e che andrà quindi a caratterizzare il dialogo stesso. L'unità di responsabilità e organizzazione rappresenta qualcosa di innovativo, che diventerà elemento fondante la nuova realtà degli individui e che determinerà la loro nuova condizione. La volontà di organizzarsi e la capacità di essere responsabili creano negli uomini i presupposti per costruire una comunità plurale, per dare origine alle condizioni che permettono alla libertà di abitare tra di loro come insieme, non più solamente in loro come singoli. È la sintesi di responsabilità e organizzazione a creare la politica, che diventa l'incarnazione del dialogo tra gli individui. Il dialogo è quindi in ultima istanza sintesi tra silenzio e parola, tra responsabilità e organizzazione; è politica,⁴⁷ ed è la possibilità per gli uomini di emanciparsi da uno stato di costante conflitto, per approdare ad una nuova forma di libertà che, riprendendo il pensiero di Hannah Arendt, ha proprio nella politica il suo mezzo e che per questo chiameremo libertà politica.

Compreso come esista la possibilità per gli esseri umani di abbandonare lo stato di libertà sociale per intraprendere un nuovo percorso all'interno dello spazio costituito dalla libertà politica, possiamo ora procedere cercando di definire quest'ul-

⁴⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 56 - 57.

timo stato di libertà e provare a descrivere le sue connotazioni. Innanzitutto, parlare di libertà politica significa muoversi all'interno del quadro teorico di riferimento postulato da Hannah Arendt ed espresso all'inizio della trattazione, che prevede in essenza la libertà come fine della politica.⁴⁸ Provando quindi a definire la libertà politica, potremmo parlare di quella condizione nella quale le differenti libertà individuali dei singoli convivono e si confrontano, senza tuttavia collidere. Si stabilisce una sorta di contatto tra le differenti libertà individuali, una specie di comunicazione che permette loro di rimanere unite nel confronto, ma allo stesso tempo di non prevaricare mai i confini delle libertà proprie del prossimo. Per quanto riguarda gli elementi che ne sono essenziali, abbiamo già avuto modo di elencarne alcuni che si caratterizzano come determinanti, dai quali ne scaturiscono altri che ci aiutano a meglio definire tale condizione. Come abbiamo visto la politica, e quindi la libertà che ne consegue, è caratterizzata dall'organizzazione e dalla responsabilità, nonché dalla sintesi di tali elementi che è la politica stessa; questo implica che da una politica così articolata scaturiscano una serie di differenti caratteristiche che ne sono proprie e che rappresentano elementi essenziali della libertà politica. In primo luogo, ricopre un ruolo principale l'equilibrio: la libertà politica è infatti una condizione di equilibrio tra le differenti libertà individuali, in quanto contraria al conflitto costante che le caratterizzava nella libertà sociale. L'equilibrio tra le differenti libertà individuali prevede che tra di esse sussista una condizione di sostanziale armonia, nella quale ciascuna rispetta la condizione delle altre e si fa propria delle preoccupazioni che affliggono le sue concorrenti. Emerge quindi l'aspetto dell'autolimitazione,⁴⁹ intesa come la capacità delle differenti libertà individuali di fare un passo indietro, di non approfittare delle debolezze delle altre singole libertà, al fine di non scadere nuovamente nella condizione di conflitto che caratterizza la libertà sociale. Tale comportamento, per certi versi innaturale, delle libertà individuali si rende necessario nonché realizzabile proprio in virtù della volontà delle stesse di organizzarsi e della responsabilità che

⁴⁸ Ivi, pp. 60 - 61.

⁴⁹ Ivi, pp. 206 - 210.

le caratterizza: attraverso queste due caratteristiche, che sono proprie della politica, l'individuo sarà capace di comprendere la pluralità e di muoversi all'interno di essa, creando qualche cosa di sempre nuovo ed originale ed in grado di dare soddisfazione alla propria libertà individuale, nel rispetto delle altre.

La libertà politica non si presenta inoltre come qualche cosa di immutabile, anzi: in quanto caratterizzata dal dialogo conserva il carattere evolutivo che già apparteneva alla libertà sociale; tuttavia se prima poteva essere intesa come un costante processo di trasformazione per certi versi tumultuoso, in questo caso diventa movimento sinuoso ed uniforme.⁵⁰ Il dialogo, come categoria della libertà politica, implica che essa sia in costante movimento, sempre aperta alla novità e al cambiamento, mantenendo però fede alla promessa iniziale fatta agli individui, vale a dire quella di dare soddisfazione alle loro libertà individuali nel rispetto gli uni degli altri.

Proprio in questa sua intrinseca caratteristica risiede però la sua debolezza: il movimento, affinché sia armonico nel suo costante divenire e non scada nello scontro, necessita della collaborazione da parte di tutti. La libertà politica, infatti, non si presenta come una condizione definitiva, ma non può nemmeno essere caratterizzata dalla transitorietà che era propria della libertà sociale. Se da un lato il percorso di quest'ultima può essere rappresentato dall'altalenanza propria di un sali-scendi, un sentiero di montagna, al contrario la libertà politica, che non è meta definitiva in quanto caratterizzata dal movimento armonico delle libertà individuali all'interno di essa, può essere raffigurata da un cammino sulla spiaggia, agevole ma non privo di imprevisti e talvolta tortuosità. Mentre la libertà sociale trovava garanzia di perseveranza proprio nella sua capacità di essere in continua trasformazione, la libertà politica necessita che le evoluzioni che vengono in essere in sé stessa preservino l'armonia tra le sue parti, dato che, se così non fosse, verrebbero meno quelle condizioni di cui abbiamo parlato e si incorrerebbe nel rischio di un'involuzione nuovamente verso la libertà sociale.

⁵⁰ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 34.

In definitiva, la libertà politica appare come una condizione che ben incarna l'ideale arendtiano di libertà come fine della politica, diviene quello spazio all'interno del quale gli individui possono praticare la libertà tra di loro, esaltando al tempo stesso le loro caratteristiche di singoli, popolati da libertà individuale, e quelle dei loro prossimi, attraverso il dialogo e le vie della politica che diviene il mezzo per il pieno compimento di questa libertà. In virtù di ciò, tuttavia, questa condizione risulta fragile, delicata, che necessita di cure, attenzioni e dedizione da parte di tutte le sue componenti: affinché la libertà politica persista è infatti fondamentale che vi collaborino attivamente tutti i suoi soggetti, attraverso l'azione mediata dal dialogo, che diventa azione politica e che nella politica ritrova il senso del suo essere.

2. Libertà politica e rivoluzione americana.

Alla fine del primo paragrafo siamo giunti a dare una definizione di libertà politica e a descriverne gli elementi principali. Come avvenuto nel primo capitolo, la descrizione che abbiamo portato nelle righe precedenti abbraccia la sola sfera teorica del nostro ragionamento e al fine di poter meglio comprendere i concetti appena espressi siamo portati a ricercare, nel nostro bagaglio esperienziale, qualche spunto che possa esemplificare, per certi versi, quanto teorizzato. Applicando un approccio simile a quello già adottato trattando la libertà sociale, possiamo ricercare tra le pagine della nostra storia qualche evento che ben si presti a svolgere tale servizio.

Rimane valido il ragionamento che abbiamo proposto trattando la rivoluzione francese, vale a dire quello che indica nell'età moderna e nelle sue rivoluzioni gli eventi della nostra storia che meglio si prestano a descrivere i comportamenti degli individui sul tema della libertà.⁵¹ E se per quanto riguarda la libertà sociale abbiamo preso in analisi la rivoluzione francese, nel trattare la libertà politica abbiamo la possibilità di soffermarci nell'analisi degli eventi che hanno caratterizzato la rivoluzione americana e che hanno portato alla costituzione di uno degli stati che più ha influenzato la storia contemporanea: gli Stati Uniti d'America.

Non prendiamo in considerazione la rivoluzione americana come un semplice atto dovuto solo perché, per certi versi, il suo sviluppo è parallelo a quello della rivoluzione francese, bensì perché gli avvenimenti di entrambe le rivoluzioni condividono una grande spinta orientata alla libertà nei confronti di una precedente istituzione che fa avvertire ai popoli, che divengono soggetti della rivoluzione, un senso di sopraffazione e di avversione. Parlando nello specifico di libertà inoltre, illustri pensatori hanno avuto modo di speculare sugli eventi rivoluzionari americani in relazione a tale concetto, denotando in questo, aspetti divergenti rispetto a quelli che scaturiscono dalla rivoluzione francese; tra questi possiamo annoverare in particolare Tocqueville, nonché la stessa Hannah Arendt, e proprio grazie a quanto questi pensatori hanno prodotto abbiamo la possibilità di affrontare, almeno in

⁵¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 265 - 341.

alcune loro sfaccettature, tali argomenti. È evidente infatti, analogamente a quanto affermato per la rivoluzione francese, che gli eventi che riguardano la rivoluzione americana e la conseguente indipendenza degli Stati Uniti d'America rappresentano un argomento vastissimo, che si presta a molteplici letture ed interpretazioni e che meriterebbe un'ampia trattazione che in queste righe non è possibile offrire. Ci limiteremo allora ad osservare tutto ciò passando a setaccio tali eventi attraverso le maglie della libertà, e nel fare ciò cercheremo di vedere se tra di essi riusciremo a riscontrare elementi affini alla libertà politica per come l'abbiamo descritta.

Prima di procedere con la presa in esame degli eventi della rivoluzione americana sarà necessario darne una breve illustrazione che, se pur sommaria, ci servirà ad avere un riferimento nelle riflessioni che saremo portati a fare. Gli atti rivoluzionari americani prendono origine dal degradarsi del rapporto tra le tredici colonie inglesi, che popolavano la costa est del continente americano nella sua parte settentrionale, e la madrepatria. Nel corso degli anni tale rapporto si è inasprito a causa di una sempre crescente pressione fiscale da parte di quest'ultima nei confronti degli abitanti dei territori del nord America, specialmente dovuta alle ingenti spese militari che l'Inghilterra dovette sostenere per la guerra dei sette anni nonché per il mantenimento del suo stesso impero coloniale, che nel continente americano si estendeva dal Canada alla Florida. Imposizioni fiscali come la tassa sull'importazione degli zuccheri (Sugar Act) nel 1764 e la tassa di bollo sugli atti ufficiali e sulle pubblicazioni (Stamp Act) nel 1765, assieme a tentativi sempre più pressanti da parte della corona inglese di limitare l'autonomia politica che da sempre contraddistingueva le colonie nordamericane, fecero insorgere tra i coloni un sentimento di mal sopportazione delle nuove condizioni alle quali venivano sottoposti, identificando tale situazione come un venir meno della loro libertà.⁵² In particolare nel periodo che vi susseguì si affermò il celebre principio espresso con la formula inglese "no taxation without representation", che indicava come i coloni percepissero come soverchianti tali misure, in primo luogo economiche, che

⁵² G. Abbattista, 1998, *La rivoluzione americana*, Laterza, Roma, pp. 38 - 51.

provenivano dal parlamento britannico all'interno del quale essi non erano adeguatamente rappresentati. Tutto ciò venne espresso in numerosissimi atti di boicottaggio e manifestazioni di piazza da parte della popolazione delle colonie, posti in essere mediante la costituzione di associazioni segrete e dei quali si fecero portavoce i numerosi periodici politici, nonché le assemblee legislative delle colonie. Nel decennio che condurrà agli eventi apicali della rivoluzione americana si afferma, proprio per mezzo degli elementi fin qui descritti, la volontà da parte delle colonie di non rifiutare più solamente le imposizioni fiscali della madrepatria, ma anche di riconoscere alle assemblee legislative coloniali un rango equivalente a quello del parlamento di Londra, in quanto uniche assemblee in grado di rappresentare la popolazione coloniale.

Nel 1773 si verifica il famoso avvenimento conosciuto come “Boston tea party”, durante il quale alcuni esponenti di un’associazione segreta, i “Sons of Liberty”, i figli della libertà, assalirono alcune navi della Compagnia delle Indie gettandone in mare il carico di tè; tali azioni scaturirono dall’imposizione del monopolio per la vendita del tè a favore della stessa Compagnia e causarono la chiusura del porto di Boston nonché una forte limitazione dell’indipendenza coloniale. Si giunge così alla costituzione del primo e del secondo Congresso continentale, tenutisi a Filadelfia rispettivamente nel 1774 e ’75, con i quali si afferma la volontà dei coloni di perseguire con ogni mezzo la propria libertà e di creare a questo scopo un esercito comune affidato al comando di George Washington. Non potendo affrontare in modo dettagliato tutti gli eventi della guerra con la madrepatria che ne scaturì, ci limiteremo ad affermare che, nonostante le numerose difficoltà incontrate dall’esercito coloniale e alla sua netta inferiorità dal punto di vista bellico, le cause americane trovarono il consenso dell’opinione pubblica europea che valse loro l’aiuto da parte di alcune delle potenze del vecchio continente, in modo particolare di Francia e Spagna. In questo articolato periodo un evento merita necessariamente un cenno particolare: il 4 luglio del 1776 il Congresso continentale approvò la *Dichiarazione di indipendenza* per mezzo della quale si sanciva la nascita degli Stati Uniti d’America. Tale documento, steso da Thomas Jefferson, condensa gli

ideali che hanno guidato la rivoluzione americana e che hanno spinto i coloni a lottare per la loro indipendenza e libertà. In esso è possibile riscontrare una traccia di un progetto politico più ampio, che sintetizza le teorie politiche illuministe, le stesse che ispirarono per altro la rivoluzione francese, e che consentiranno successivamente ai rappresentati delle colonie di creare un'organizzazione politica durevole. Con il trattato di Versailles del 1783 si giunse alla conclusione della guerra tra i neonati Stati Uniti e la Gran Bretagna, nel quale veniva ufficialmente riconosciuta l'indipendenza delle colonie. L'esperienza rivoluzionaria, tuttavia, può essere considerata definitivamente conclusa soltanto con l'approvazione della Costituzione da parte delle colonie e la successiva ratifica del Congresso continentale nel 1788. In questo modo si delineava il profilo di un nuovo stato, frutto delle istanze rivoluzionarie che hanno saputo concretizzarsi proprio nelle istituzioni che dalla Costituzione vengono affermate; istituzioni che, almeno nei loro tratti fondamentali, rimangono in vigore ancora oggi, fornendoci un esempio tangibile dell'importanza di tali eventi e della forza dei valori che ne stanno alla base, in primo luogo la libertà.⁵³

Alla luce di quanto descritto potremmo affermare che sta proprio in questi passaggi, che potremmo definire istituzionali, la differenza che intercorre tra i fenomeni rivoluzionari americani e francesi. Se da un lato infatti, in Francia, come abbiamo visto la rivoluzione viene monopolizzata, per quanto concerne l'aspetto della libertà, dalle questioni sociali e dalle istanze che il popolo promuove direttamente, negli Stati Uniti il percorso appare differente; qui la vera eredità rivoluzionaria è costituita dalle istituzioni che da essa scaturiscono, che hanno come primario e fondamentale scopo quello di garantire le conquiste che sono state ottenute dalle colonie, in primo luogo la loro indipendenza e libertà dalla madrepatria. Tale visione viene confermata dalle parole di Hannah Arendt, che confrontando le due rivoluzioni moderne afferma come dal suo punto di vista quella ame-

⁵³ R. Ago, V. Vidotto, *Storia moderna*, cit., pp. 263 - 276; A. Musi, *Le vie della modernità*, cit., pp. 381 - 398. Sintesi delle vicende più significative della rivoluzione americana basata sui testi sopra citati.

ricana risulti la più riuscita, per così dire, proprio a causa della sua spiccata vocazione istituzionale: «La rivoluzione americana rimase fermamente orientata verso l'instaurazione della libertà e la fondazione di istituzioni durature: a coloro che operavano in questa direzione nulla fu permesso che trasgredisse il diritto civile.»⁵⁴. Il motivo per il quale tale condizione si rese possibile nella genesi degli Stati Uniti piuttosto che durante la rivoluzione francese, secondo la pensatrice tedesca, è da ricercarsi nelle stesse cause che non hanno permesso ai rivoluzionari parigini di superare la condizione di libertà sociale; se nella Francia del 1789 erano presenti numerosissimi individui che versavano in condizioni di povertà, che divennero protagonisti della rivoluzione antepoendo le questioni della loro libertà individuale a quelle istituzionali, così non accadde nelle comunità dei coloni americani. Gli abitanti delle tredici colonie americane, dal punto di vista sociale, presentavano alcune caratteristiche simili tra loro, pur nelle profonde differenze che caratterizzavano le comunità dell'una o dell'altra colonia. Mentre le loro divergenze erano molto profonde, passando dalla concezione della società dal punto di vista economico e religioso, finanche alla concezione della schiavitù, «il pluralismo, la tolleranza, la difesa delle autonomie locali erano valori condivisi, in modi e gradi diversi, dall'intera società coloniale, anche se erano rigidamente limitati all'universo bianco e cristiano.»⁵⁵. Partendo da questa descrizione della popolazione che abitava le colonie all'esplosione della rivoluzione, pur nelle profonde discriminazioni proprie della visione della società presente, se prendiamo in considerazione la parte di popolazione che può considerarsi attiva⁵⁶, abbiamo la possibilità di avere nuove indicazioni per quanto riguarda l'osservazione di tali eventi dal punto di vista della libertà. In particolar modo, possiamo vedere come nella società che stiamo prendendo in considerazione in questi termini, non risulti

⁵⁴ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 98.

⁵⁵ R. Ago, V. Vidotto, *Storia moderna*, cit., p. 267.

⁵⁶ Ibidem; Come abbiamo visto in precedenza, per popolazione attiva possiamo intendere gli individui bianchi e cristiani, che erano gli unici a partecipare alla vita politica delle colonie e ai quali veniva garantito il godimento dei diritti.

essere presente e vivo il problema della questione sociale, così come lo era in Francia.⁵⁷ L'esperienza rivoluzionaria americana non risulta infatti condizionata dalle istanze di una parte della società, la più debole e povera, dato che tale fascia di popolazione non è presente, o quantomeno non viene presa in considerazione. Dalle analisi alla società americana del tempo emerge come tra la popolazione bianca cristiana persistesse uno stadio di media agiatezza, tale da permetterci di sostenere l'affermazione precedente. Rimane pur sempre presente il problema delle altre fasce di popolazione, che tuttavia presentavano condizioni molto differenti a seconda della singola colonia che andremmo ad analizzare. Tuttavia, questa distinzione e la conseguente esclusione di tale fascia di popolazione è insita nelle contraddizioni della comunità americana del tempo e rappresenta un limite intrinseco della rivoluzione americana stessa, che non verrà superato se non forse in tempi recenti, lasciando comunque pesanti strascichi nella composizione sociale anche odierna degli Stati Uniti. Da questo punto di vista Hannah Arendt ci stimola a riflettere su come la libertà che caratterizza i coloni americani trovi dei punti di contatto con il concetto di libertà manifestato dalla polis greca. Secondo la pensatrice tedesca la società coloniale americana, intesa come abbiamo specificato, ha la possibilità di riscoprire il concetto di libertà che caratterizzava i cittadini della polis. Per i greci, infatti, essere liberi significava riconoscersi eguali nel consesso dei pari, all'interno di una cerchia di individui che condividevano talune caratteristiche, prima fra tutte la possibilità di agire politicamente nella polis. Tale eguaglianza, tuttavia, poteva verificarsi soltanto prendendo come presupposto la disuguaglianza dei primi rispetto a tutti gli altri, cioè chi si occupava delle faccende della vita, della necessità, e non degli affari pubblici: «essere liberi voleva dire essere liberi dalla disuguaglianza connessa a ogni tipo di dominio e muoversi in una sfera dove non si doveva né governare né essere governati.»⁵⁸ Da questo punto di vista secondo la pensatrice tedesca nella società americana rivive il concetto di libertà proprio della polis, poiché i coloni riscoprono la libertà proprio in virtù

⁵⁷ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 68 - 76.

⁵⁸ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 62.

del loro essere eguali, sia come cittadini sia come stati con pari diritti che si aggregano in uno stato federale, ma ciò tuttavia implica quelle contraddizioni di cui abbiamo accennato in precedenza, che conservano quella isonomia propria della polis greca e che abbiamo la possibilità di riscoprire anche nella comunità americana, anche se mitigata dagli ideali moderni e per questo predisposta ad orientarsi verso qualche cosa che vada oltre la libertà sociale.

Del resto, tale percorso è stato proposto dalla stessa Hannah Arendt come elemento di fondamentale distinzione tra le due rivoluzioni moderne, indicando come proprio l'assenza della questione sociale abbia portato a quello che la pensatrice politica definisce il "successo della rivoluzione americana": «Il successo non fu dovuto alla saggezza dei fondatori della repubblica, anche se questa saggezza era realmente di alto livello. [...] La ragione del successo e del fallimento fu che la condizione di povertà era assente dalla scena americana ma presente in tutti gli altri paesi del mondo.»⁵⁹. Ciò equivale a dire che proprio per mezzo di quella isonomia, di cui abbiamo trattato in precedenza, la società dei coloni americani ha avuto la possibilità di riscoprirsi comunità nella quale la questione sociale, grazie alla sua assenza o alla sua non rilevanza, ha dato la possibilità agli individui di organizzarsi politicamente verso il raggiungimento della libertà, che per la pensatrice politica rappresenta il successo rivoluzionario.

Nei testi di Hannah Arendt possiamo riscontrare come questa comunità, così caratterizzata, abbia la possibilità di aprirsi a nuovi aspetti della libertà, in grado di superare lo stallo della libertà sociale nel quale incorre la rivoluzione francese, per abbracciare la libertà politica. La visione che i coloni avevano della libertà è infatti da ricercare negli atteggiamenti che essi hanno posto in essere durante gli eventi rivoluzionari. Le loro istanze, come abbiamo visto, non presero il via nel tentativo di raggiungere una qualche forma di libertà individuale superiore, bensì l'intento liberatorio era rivolto dapprima alla singola colonia e poi, con la nascita del Congresso continentale, all'insieme delle colonie. Emerge, quindi, come la libertà che essi stavano ricercando non fosse da vivere nel loro intimo, all'interno, bensì si

⁵⁹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 70.

trattasse di una libertà esterna, tra gli individui. Inoltre il ruolo di protagonista principale in questi avvenimenti fu ricoperto dapprima dalle assemblee legislative delle colonie che si fecero portavoce dei sentimenti di oppressione delle libertà che colpivano i singoli, poi dal Congresso continentale, che guidò le fasi principali della rivoluzione approdando infine alla ratifica della costituzione, sancendo in modo definitivo le conquiste della rivoluzione stessa.⁶⁰ Da questa descrizione possiamo vedere come il principale mezzo utilizzato dai coloni per perseguire la propria libertà sia stato la politica, e che sempre nella politica, mediante la Costituzione, si sia giunti a compimento dell'esperienza rivoluzionaria. Nonostante sia comunque presente l'elemento dirompente della guerra, che mal si concilia con il concetto di libertà politica, come descritto in precedenza, potremmo avanzare due osservazioni. In primo luogo per quanto concerne gli avvenimenti americani non si tratta di una guerra nella quale tutto è permesso, come sottolineato da Hannah Arendt, bensì di un'opposizione organizzata ad un nemico che potremmo definire esterno alla comunità che sta cercando di giungere ad una forma di libertà tra gli individui. In secondo luogo, la presenza della guerra si configura come un elemento transitorio nell'esperienza rivoluzionaria americana, che avrà luogo in una prima fase nella quale non si è giunti ancora ad una libertà politica, ma si sta percorrendo il cammino per perseguirla; guerra che verrà meno una volta ottenuta l'indipendenza ma che non segna il termine dell'esperienza rivoluzionaria, per lasciare spazio al dialogo, al confronto tra le differenti opinioni dei costituenti americani, che condurrà alla costituzione come atto affermativo della libertà.⁶¹

La libertà che viene quindi a configurarsi con la rivoluzione americana ha la possibilità di essere definita come libertà politica, in ragione di quanto abbiamo appena analizzato e l'esempio americano, da questo punto di vista, ci può essere utile per il proseguo della nostra analisi. Se abbiamo affermato che la libertà che si genera con la conclusione della rivoluzione americana può esemplificare la libertà politica, un ruolo di rilievo particolare risulta essere ricoperto dalle strutture che la

⁶⁰ Ivi, pp. 155 - 173.

⁶¹ Ivi, pp. 156 - 157.

politica forgia a sostegno e a difesa di tale libertà. Si tratta delle istituzioni, che hanno permesso agli uomini di combattere e vincere l'individualismo, come affermato da Chevallier nella sua analisi dell'opera di Tocqueville *La democrazia in America*: «Le istituzioni libere, per Tocqueville, sono quelle che obbligano i cittadini ad uscire da se stessi, a dimenticare i loro affari personali per occuparsi degli affari pubblici»⁶². E saranno proprio tali istituzioni ad essere protagoniste della vita nella libertà politica, in quanto espressione concreta della politica stessa.

⁶² J.J. Chevallier, 1949, *Le grandi opere del pensiero politico*, trad. di Donatella Barbagli, il Mulino, Bologna, 1968, p. 291.

3. Come si articola e si preserva la libertà politica.

Dalle considerazioni fatte fino ad ora, abbiamo inteso che è possibile per gli individui vivere in uno spazio che sia capace di garantire la libertà tra di loro, come sia possibile per essi approdare a questo spazio e abbiamo chiamato questo spazio libertà politica, in virtù del suo carattere distintivo, vale a dire la politica stessa. Nel fare ciò abbiamo cercato di attribuire alcuni connotati a questa dimensione della libertà, aiutandoci anche con la presa in considerazione di eventi che, come la rivoluzione americana, ci hanno permesso di intravedere nel concreto uno spiraglio di quanto abbiamo fino ad ora speculato. Le caratteristiche che assume la libertà politica, come abbiamo visto, sono molteplici: in primo luogo rappresenta una condizione di equilibrio e di armonia tra le differenti libertà individuali; in secondo luogo rappresenta una condizione politica, indispensabile per garantire l'equilibrio che in primis la caratterizza, e che ne determina l'innato e imprescindibile legame con il dialogo e la dialettica, che rappresentano la politica stessa. Proprio in virtù di tali caratteristiche principali, dalle quali scaturiscono tutte le altre elencate nel primo paragrafo, la libertà politica si configura come una condizione fragile, che necessita di cure ed attenzioni da parte degli individui che la abitano, ma che al tempo stesso risulta meritevole di tutta la dedizione che sarà necessaria per preservarla da parte dei singoli.

L'interrogativo che guiderà questa nostra ultima analisi tra le innumerevoli sfumature della libertà, sarà rivolto a comprendere come sia possibile preservare la condizione di libertà politica, che con tanti affanni gli individui sono giunti a costituire, e come questa stessa condizione sia chiamata ad articolarsi proprio per garantire il suo sostentamento. Per cercare di rispondere a tale quesito abbiamo la possibilità di partire da dove abbiamo concluso le nostre riflessioni in merito alla rivoluzione americana: l'esperienza rivoluzionaria d'oltreoceano trova compimento con la costituzione di istituzioni⁶³ solide, in quanto capaci di durare nel tempo, almeno nei loro tratti fondamentali, mantenendo la loro struttura di base e adattandosi alle modifiche che il corso degli eventi ha reso necessarie. Istituzioni che

⁶³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 172 - 173.

sono in grado di regolare la vita dei coloni americani, ora cittadini di uno stato nuovo, e che vedono la garanzia della libertà così ottenuta come loro principale obiettivo. Partendo da questa prospettiva è possibile comprendere come le istituzioni incarnino lo spirito della libertà politica: esse rappresentano la sintesi di organizzazione e responsabilità intesa come politica, e quindi la politica stessa. Da un lato, infatti, sono le istituzioni ad essere garanti della buona organizzazione tra gli uomini, assicurando agli stessi il godimento della propria libertà individuale così come essi avevano auspicato nel superamento della libertà sociale. D'altra parte, le istituzioni rappresentano il luogo della responsabilità, dove chi ne prende parte è chiamato ad agire con responsabilità, anteponendo l'interesse della collettività alla propria necessità personale, usando una terminologia cara ad Hannah Arendt.⁶⁴ Chi vive le istituzioni deve avere la responsabilità di interpretare il proprio ruolo, piccolo o grande che sia, come un servizio alla comunità di cui fa parte e mai come un privilegio di cui abusare. In questo modo nelle istituzioni risiede la politica, e in virtù di ciò le istituzioni stesse diventano spazi di libertà politica: all'interno delle istituzioni sussistono le condizioni di esistenza della libertà tra gli individui, e riconoscendosi in esse gli individui hanno modo di sperimentare quella particolare condizione di libertà che è la libertà politica⁶⁵.

Indicare genericamente le istituzioni come soluzione al problema della conservazione della libertà politica risulta tuttavia svilente: non è sufficiente indicare le istituzioni come incarnazione della politica stessa, per affermare che esse sono in grado di garantire la materia della quale sono composte. Occorre invece comprendere come esse dovrebbero operare, come quindi attraverso la politica si possa concretamente preservare la precaria e auspicabile condizione di libertà politica. Se assumiamo che, seguendo l'ottica di ragionamento che ci ha accompagnato fino ad ora, le istituzioni rappresentano la materializzazione della particolare condizione che è la libertà politica, il loro primario intento sarà quello di garantire che le caratteristiche, delle quali la stessa libertà politica si compone, rimangano vi-

⁶⁴ Ivi, pp. 133 - 138.

⁶⁵ Ibidem

genti tra gli individui che compongono la comunità che si prende in considerazione.⁶⁶ Come abbiamo indicato in precedenza in primo luogo è da ricercarsi il mantenimento dell'equilibrio e dell'armonia tra le differenti libertà individuali che sono proprie di ciascun singolo. Causa originale del superamento della condizione di libertà sociale è stata infatti la comprensione del rischio, allora sempre presente, di perdere in qualsiasi istante gran parte o del tutto la libertà individuale che di volta in volta scaturiva dai conflitti che caratterizzava la vita degli esseri umani; con l'approdo alla libertà politica gli individui hanno costituito una condizione all'interno della quale la libertà è esterna e esiste tra di loro, e proprio questa condizione di libertà rende possibile soddisfare la libertà individuale che popola l'animo di ciascuno. Ciò equivale a definire alcuni limiti entro i quali la libertà individuale ha la possibilità di esistere, parificandosi a quella di ciascun altro individuo della comunità e concependo questa parificazione come garanzia della propria stessa sussistenza.⁶⁷ Proprio delle istituzioni è il compito di garantire questo equilibrio, che si configura come imprescindibile per la sussistenza della libertà individuale e che non può essere assolto se non da un'entità che vive e si nutre di politica.

Nel tentativo di adempiere al proprio compito, le istituzioni saranno chiamate a razionalizzare gli aspetti fondanti la libertà individuale: tale attività rappresenta l'azione di difesa e di garanzia del cuore della libertà individuale dei soggetti, in quanto, attraverso questa razionalizzazione, le istituzioni avranno la possibilità di definire alcuni aspetti di tale libertà, al fine di renderli sussistenti per tutti, in modo inequivocabile. Si tratta di affermare quelli che noi oggi concepiamo come diritti, che rappresentano quindi la razionalizzazione del fulcro della libertà individuale di ciascuno⁶⁸; quegli elementi di tale libertà che ogni individuo può percepire nel proprio intimo in virtù della libertà che esiste all'esterno di sé, tra sé stesso e i suoi pari, forte della convinzione che non gli saranno tolti in quanto sono gli

⁶⁶ Ibidem

⁶⁷ Ivi, p. 169.

⁶⁸ Ivi, pp. 27 - 28.

stessi di cui godono tutti i suoi simili. Argomentando in questo modo è anche possibile comprendere meglio come la libertà individuale trovi soddisfazione nell'affermazione della libertà politica, in quanto se è vero che in virtù di quest'ultima vengono affermati taluni diritti che rappresentano il cuore della prima, è pur vero che sarà nell'interesse delle istituzioni, nonché di tutti gli individui, fare in modo che tali diritti non vengano mai meno, anzi, se possibile, che ne vengano individuati di nuovi da annoverare tra di essi, generando un'espansione della libertà politica che corrisponde inequivocabilmente ad una stessa delle libertà individuali che la compongono, dando allo stesso tempo giovamento e soddisfazione a ciascuna di esse. Affinché ciò possa avvenire rispettando i prerequisiti propri della libertà politica sarà necessario che i nuovi diritti, che le istituzioni avranno l'onere e l'onore di razionalizzare, risultino da tutti condivisi e per tutti godibili allo stesso modo.⁶⁹ I diritti fondamentali infatti devono essere espressione della libertà individuale di tutti e di ciascun essere umano, in quanto se così non fosse significherebbe che causano la soddisfazione solo di una parte degli individui, o peggio di uno solo di essi, facendo crollare le fondamenta sulle quali si regge la libertà politica.

Come sia possibile per le istituzioni arrivare a razionalizzare dei diritti, al fine di adempiere al loro fondamentale compito che è quello di garantire l'armonia e l'equilibrio tra le libertà individuali, merita un approfondimento, che prenderà le mosse dall'analisi ancora una volta del pensiero di Hannah Arendt. La pensatrice politica nel suo testo *Vita activa*, ci introduce al suo pensiero politico, e, partendo dal presupposto che intende la libertà come fine della politica, ci offre la possibilità di articolare una risposta agli interrogativi che ci siamo posti. Cercando di sintetizzare il più possibile i concetti che la pensatrice tedesca esprime nella sua opera, potremo dire come secondo lei esista una sorta di contrapposizione tra la vita contemplativa e la vita activa, dove con la prima si intende uno stato di predominio dell'attività teoretica, mentre con la seconda emerge in primo luogo il ruolo del-

⁶⁹ Ivi, p. 147.

l'agire.⁷⁰ In modo particolare, la filosofia prende in considerazione la vita attiva e ne distingue al suo interno tre dimensioni: lavoro, opera e azione.

Da un lato il lavoro, popolato da quello che Hannah Arendt chiama "homo laborans" che impegna tutti i suoi sforzi nell'attività lavorativa volta alla soddisfazione della necessità, che in primo luogo è biologica; ciò che caratterizza questa dimensione è la predisposizione alla finitezza, l'estrema connessione alla sfera biologica e naturale che porta l'uomo, dominato dalla necessità, a non produrre beni durevoli. Da un altro lato c'è l'opera, all'interno della quale trova spazio "l'homo faber":

L'operare è l'attività che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana, che non è assorbita nel ciclo vitale sempre ricorrente della specie e che, se si dissolve, non è compensata da esso. Il frutto dell'operare è un mondo "artificiale" di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale. Entro questo mondo è compresa ogni vita individuale, mentre il significato stesso dell'operare sta nel superare e trascendere tali limiti. La condizione umana dell'operare è l'esse-re-nel-mondo.⁷¹

L'opera è quindi una dimensione artificiale, ma al tempo stesso rivolta a forgiare la materia in vista della creazione di beni durevoli. Infine c'è l'azione, che rappresenta l'agire politico: in quanto tale questa dimensione è caratterizzata dalla pluralità e per questo si configura come lo spazio della politica, dove la necessità è del tutto assente e dove è da ricercarsi la vera libertà. Ora, seguendo l'analisi arendtiana, dopo che la vita contemplativa ha dominato la vita attiva, offuscandone le qualità, nella modernità si è assistito ad un rovesciamento mediante il quale l'una o l'altra dimensione della vita attiva hanno di volta in volta preso il sopravvento sulle altre, determinando che «la contemplazione stessa divenne del tutto priva di significato»⁷². Ritornando alla nostra trattazione, nel tentativo di comprendere come le istituzioni siano in grado di razionalizzare i diritti, ci viene spontaneo cercare di inquadrarci all'interno dell'una o dell'altra dimensione definite da Hannah Arendt. Come abbiamo detto le istituzioni rappresentano, in estrema sintesi, l'in-

⁷⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 305 - 308.

⁷¹ Ivi, p. 40.

⁷² Ivi, p. 308.

carnazione della politica come strumento per preservare la libertà politica; questo presuppone che attraverso la politica agiscano le istituzioni, che la politica ne sia nutrimento e carattere distintivo. Se dovessimo ricondurle ad una categoria arendtiana, le istituzioni sembrano appartenere alla dimensione dell'azione, che è quella propria della pluralità, della politica e della libertà. Tuttavia, come abbiamo più volte ribadito, la politica non può prescindere dal dialogo, che ne è elemento costitutivo, dalla dialettica che ha come fine ultimo quello di produrre una sintesi, all'interno della quale ciascuna parte viene ricompresa pur mantenendo la propria identità. Sarà quindi necessario individuare gli elementi che attraverso il procedimento dialettico, che è proprio della politica e quindi delle istituzioni, saranno in grado di razionalizzare i diritti con la loro sintesi. Così come silenzio e parola danno origine al dialogo e come responsabilità e organizzazione originano la politica, potremmo ipotizzare che dalla sintesi di legge e prassi le istituzioni saranno in grado di razionalizzare i diritti.

La legge rappresenta la parola delle istituzioni, la capacità che esse hanno di esprimere le istanze che sono necessarie alla garanzia dell'equilibrio tra le differenti libertà individuali.⁷³ Alla legge appartengono per definizione le categorie della generalità e dell'astrattezza, che ne fanno un elemento che valica i confini della dimensione concreta, votato alla durevolezza e alla ricomprensione in se stesso dell'interesse di tutti, proprio in virtù del fatto che trae origine delle istituzioni e quindi dalla politica. La legge non è dunque legata al concreto, e del caso concreto non può e non deve farsi interprete: nella concretezza incontriamo gli aspetti fattuali della vita, per questo singolari e particolari, che non riguardano la collettività bensì le vicende che affliggono ciascuno, che si differenziano a seconda del soggetto preso in considerazione. La concretezza, al contrario, può essere ritrovata nella prassi,⁷⁴ che rappresenta la dimensione materica della condizione degli individui, all'interno della quale trovano posto le singole libertà individuali e dalla quale trovano origine quindi le istituzioni. Si tratta della sintesi delle vicissi-

⁷³ Ivi, p. 91.

⁷⁴ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 213 - 217

tudini del nostro mondo, che non sono generali ed astratte bensì particolari, concrete, tangibili; interessano ciascun individuo, e fanno parte della propria esperienza. E proprio in virtù della soggettività, che è comune a tutti questi elementi, possiamo affermare che qui, nella prassi, ritroviamo le libertà individuali, che approdate alla libertà politica si autolimitano per garantirsi la sussistenza. Definiti in questo modo i caratteri di legge e prassi, abbiamo la possibilità di vedere come essi siano assimilabili alle dimensioni della vita attiva di Hannah Arendt del lavoro e dell'opera. La prassi, così legata alla concretezza della vita dei soggetti, può essere assimilata alla dimensione del lavoro, in quanto con quest'ultima condivide la propensione alla non durevolezza; il lavoro e la prassi condividono una vocazione alla natura e alla biologia umana, che fa sì che per questo motivo incarnino la transitorietà della dimensione umana, la sua vulnerabilità e provvisorietà. È nel lavoro che la prassi trova compimento, manifestando i suoi caratteri più distintivi e dimostrando il suo attaccamento alla dimensione materiale e concreta della vita umana. La legge d'altro canto si lega all'opera in quanto votata alla durevolezza e alla permanenza nel tempo; legge e opera hanno in comune la volontà di forgiare la materia che hanno a disposizione nel tentativo di dare origine a qualche cosa che sopravviva alla naturale provvisorietà dell'uomo e che per questo sarà artificiale.

Tuttavia Hannah Arendt, all'interno della sua analisi, arriva ad affermare che la crisi della politica prende avvio nel momento in cui le differenti dimensioni della vita attiva si mescolano: in particolare quando l'"homo laborans" prende il sopravvento arrivando a dominare la sfera politica si crea una sorta di cortocircuito, dovuto al fatto che egli avrebbe corrotto la politica con le categorie della concretezza, della biologicità e della necessità.⁷⁵ Emerge una lettura conflittuale di queste dinamiche da parte della pensatrice politica, che vede queste tre dimensioni come in concorrenza tra di loro, riservando la politicità all'azione. Hannah Arendt sta però analizzando la condizione umana, e in tale condizione deve necessariamente esistere la possibilità per l'individuo di abitare la libertà politica, come ab-

⁷⁵ Ivi, p. 109.

biamo visto: pensare che la libertà politica sia possibile solo nell'uno o nell'altro aspetto della condizione umana equivale a smentire il ragionamento che abbiamo sostenuto fin qui, finendo per teorizzare che la condizione umana non è la politica ma che la politica rappresenta una delle possibili dimensioni della condizione umana. Inoltre, se il dialogo, e quindi la dialettica, è proprio della politica, come può essa stessa trovarsi in concorrenza con le altre dimensioni della condizione umana? Se crediamo che sia possibile per l'uomo abitare uno spazio di libertà all'interno del quale le libertà individuali convivano in equilibrio e in armonia, abbiamo visto che l'unica via percorribile è la politica; e se la politica è l'unica via percorribile non possiamo pensare che esista conflitto tra le differenti dimensioni della condizione umana, ma che esse siano propense a sinterizzarsi seguendo un procedimento dialettico che è proprio della politica stessa. Dal mio punto di vista lavoro ed opera, in virtù delle loro caratteristiche, possiedono la dignità di essere sintetizzate nell'attività politica, che ne eleva le peculiarità generando qualche cosa di nuovo e potente: la vita activa di cui ci parla Hannah Arendt, che ci permette di perseguire la libertà attraverso la politica. Allo stesso modo declinando tale ragionamento alla razionalizzazione dei diritti, per le caratteristiche che ne sono proprie, legge e prassi hanno la possibilità di seguire il percorso dialettico del quale sono intrise al fine di sintetizzare i diritti, che rappresentano l'esternazione delle libertà individuali che costituiscono la libertà politica. Così i diritti, possedendo le caratteristiche che sono proprie di legge e prassi e al tempo stesso amplificandole, avranno la possibilità di dare risposte concrete agli individui nel loro bisogno di soddisfare la propria libertà individuale e al contempo non perderanno mai di vista l'orizzonte collettivo più ampio che è la politica, in quanto da essa scaturiscono.

Sarà attraverso questo procedimento che le istituzioni avranno la possibilità di garantire l'equilibrio e l'armonia fra le libertà individuali che popolano la libertà politica, esprimendo il senso compiuto della politica come mezzo per perseguire la libertà.

CONCLUSIONE

Libertà individuale o individui liberi?

Il percorso che abbiamo affrontato ci ha permesso, grazie all'analisi di quanto ha speculato Hannah Arendt, di individuare alcune sfaccettature della libertà. Abbiamo cercato di approfondire, nella ricerca di comprendere come la libertà si leghi all'uomo, come questa possa essere intesa, alla luce dell'analisi arendtiana, come il fine della politica. Ripercorrendo brevemente l'elaborazione che abbiamo prodotto in queste pagine, cercheremo ora di riassumere le principali acquisizioni alle quali siamo arrivati mediante la nostra analisi, al fine di delineare un quadro d'insieme di quanto abbiamo speculato.

Il nostro percorso ha preso avvio dalla comprensione dell'esistenza del concetto di libertà come anteriore rispetto alla politica e abbiamo individuato e chiamato libertà sociale quella particolare sfaccettatura della libertà che risponde a tali caratteristiche. Nel fare ciò abbiamo definito la libertà sociale come quello spazio all'interno del quale le libertà individuali, quelle che sono proprie di ciascun individuo, hanno la possibilità di manifestarsi senza limiti di sorta, condizionate esclusivamente dall'intraprendenza dei singoli individui ai quali appartengono. Da questa descrizione la libertà sociale risulta una condizione di costante conflittualità tra le differenti libertà individuali, che proprio in virtù della loro intraprendenza saranno costantemente portate a ricercare un grado maggiore di libertà per sé stesse, entrando continuamente in contrasto con le altre libertà individuali che saranno spinte dalle stesse pulsioni. Caratteristica che va sottolineata, per quanto riguarda la libertà sociale, è il fatto che si tratta di una libertà che opera e prende in considerazione il piano interno dell'individuo, vale a dire la sua intimità, ciò che egli custodisce nel profondo, e mai quello esterno, quello che si crea tra gli individui stessi: ciò è significativo al fine di comprendere come tale libertà possa sussistere nonostante la lettura arendtiana di libertà come fine della politica. Un ultimo accenno va posto sul fatto che la libertà sociale, in forza delle sue caratteristiche, si presenta come una condizione resistente al cambiamento, che ha la capacità di adattarsi costantemente alle continue modificazioni che scaturiscono dagli scontri

che avvengono al suo interno e che per questo risulta una dimensione difficile da abbandonare e da superare per gli individui.

La nostra analisi è continuata prendendo in esame le vicende che riguardano la rivoluzione francese, cercando di comprendere come tali eventi potessero esserci utili nel tentativo di connotare meglio la libertà sociale, alla luce delle indicazioni e delle argomentazioni portate da Hannah Arendt. Il risultato che ne è emerso, mostra come gli avvenimenti rivoluzionari parigini si leghino alla libertà sociale in virtù del ruolo da protagonista che il popolo ha ricoperto in questi eventi: la mobilitazione di massa che si è manifestata, in primo luogo nelle giornate rivoluzionarie francesi, ha fatto risaltare il ruolo della questione sociale alla base degli eventi rivoluzionari stessi; in virtù di ciò è stato possibile individuare nella necessità, in termini arendtiani, nella volontà di soddisfare i propri bisogni, in primo luogo strettamente personali, da parte dei sudditi di Francia, il punto di congiunzione tra tali eventi e la libertà sociale.

L'ultimo aspetto che abbiamo analizzato, per quanto concerne la libertà sociale, riguarda la genesi delle libertà individuali che la compongono, che abbiamo visto essere utile anche a spiegare meglio il comportamento di queste stesse libertà all'interno della libertà sociale. In primo luogo, abbiamo compreso come la libertà individuale non necessiti di una creazione, bensì di una comprensione da parte dell'individuo, e abbiamo evidenziato come tale comprensione possa aver luogo principalmente in due modalità. Da un lato abbiamo ritrovato nell'individuazione di un evento traumatico nella vita di un singolo, un elemento caratterizzante la nascita alla libertà che scaturisce dalla comprensione della propria libertà individuale. Inoltre, il carattere traumatico di tali eventi, che possono essere esemplificati in modo iperbolico, ancora una volta, dalla rivoluzione francese, ci offre la possibilità di comprendere meglio la propensione al conflitto che è propria delle libertà individuali nella libertà sociale: chi approda alla comprensione della propria libertà attraverso un evento traumatico, sarà incline a cercare di ampliare tale libertà, vedendo nel prossimo una minaccia anziché una risorsa. Al contrario, un secondo meccanismo capace di portare alla comprensione della libertà individuale

è rappresentato dall'educazione e dall'istruzione. Questi due elementi ci offrono una valida alternativa alla necessità di passare attraverso un evento traumatico, e permettono di assimilare alcuni strumenti in grado di orientare l'individuo a forme di libertà che superino la conflittualità propria della libertà sociale.

Il secondo capitolo della nostra trattazione si apre proprio nel tentativo di comprendere perché e come un individuo sia orientato a superare la dimensione della libertà sociale. Nel fare ciò siamo approdati a definire una differente sfaccettatura di libertà, questa volta che si sviluppa sul piano esterno, tra gli individui che la abitano, e che risulta quindi più aderente alla definizione della pensatrice tedesca di libertà come fine della politica. L'abbiamo chiamata libertà politica, in quanto proprio la politica ne rappresenta un elemento distintivo e caratterizzante, grazie all'intrinseco legame che quest'ultima ha con il dialogo: è proprio il dialogo, come sintesi tra silenzio e parola, a permettere agli individui di approdare alla libertà politica, e attraverso il dialogo abbiamo la possibilità di definire la politica stessa, come sintesi di responsabilità e organizzazione. Altre caratteristiche rilevanti della libertà politica sono rappresentate dall'equilibrio tra le differenti libertà individuali che la compongono, che si sostituisce al conflitto, proprio della libertà sociale. Inoltre abbiamo evidenziato come, in virtù di ciò, la libertà politica rappresenti una condizione di movimento armonico, all'interno del quale nulla è statico, per effetto della costante azione del dialogo, ma allo stesso tempo non vi è spazio per il conflitto, in virtù dell'equilibrio che è proprio di questa condizione: proprio da tali affermazioni, tuttavia, emerge come la libertà politica si presenti come una condizione di fragilità, che necessita di cure ed attenzioni da parte di chi la popola, ma che allo stesso tempo è meritevole di tutti gli sforzi che sono necessari per preservarla.

Nel tentativo di approfondire questa particolare dimensione della libertà abbiamo analizzato gli eventi della rivoluzione americana, alla luce della trattazione che ne fa Hannah Arendt, con lo scopo di trovare altri elementi che ci dessero la possibilità di meglio connotare e comprendere tale condizione. L'elemento che più di tutti ha caratterizzato e differenziato questa rivoluzione dalle altre, e da quella fran-

cese in particolare, è l'assenza di una questione sociale, e delle tensioni che da questa ne derivano. Grazie alle particolari caratteristiche della società dei coloni americani, questa rivoluzione ha avuto la possibilità di concentrarsi sulle questioni propriamente politiche, con l'obiettivo di costruire istituzioni solide che hanno saputo sopravvivere, almeno nei loro tratti fondamentali, fino ai giorni nostri.

Un ultimo elemento che si è reso necessario approfondire è stato quello costruito dal ruolo delle istituzioni all'interno della libertà politica: abbiamo visto come il compito che è affidato loro sia quello di preservare l'equilibrio tra le libertà individuali e che per fare ciò operino attraverso la razionalizzazione dei diritti, che sono l'incarnazione delle libertà individuali stesse in questo contesto. Attraverso un confronto con le teorie politiche di Hannah Arendt, abbiamo visto come i diritti rappresentino la sintesi di legge e prassi, seguendo un percorso dialettico che è proprio della politica e che non può essere altrimenti, in forza del fatto che le istituzioni stesse, in un panorama così delineato, si fanno custodi e rappresentanti delle caratteristiche della politica stessa.

Siamo così giunti alla conclusione di questo nostro percorso, avendo individuato e compreso un po' più approfonditamente due aspetti del multiforme concetto di libertà. Il rapporto che esiste tra libertà sociale e libertà politica presenta ancora diversi punti che meriterebbero di essere affrontati in modo più vasto; uno tra tutti, il fatto che questo stesso rapporto non si presenta come una sorta di "viaggio di sola andata" bensì possa essere considerato biunivoco, viste le caratteristiche che abbiamo attribuito alle due differenti libertà. Se da un lato, infatti, abbiamo mostrato come sia possibile superare la dimensione conflittuale di libertà sociale, abbiamo spiegato anche come la libertà politica sia una condizione fragile e bisognosa di attenzioni. È ipotizzabile, anzi plausibile, presumere che esista la possibilità di scadere da una condizione di libertà politica a una di libertà sociale, a seconda di come gli individui, che saranno protagonisti di questa situazione, decideranno di agire. In definitiva, ciò che ci resta da questa analisi e che sicuramente può caratterizzare altri suoi approfondimenti, è il ruolo di assoluta centralità ricoperto dall'individuo. Sarà l'individuo ad essere sempre protagonista di ogni azio-

ne che lo orienta all'una o all'altra visione di libertà, e saranno proprio le azioni che egli compirà ad orientarlo in un senso o in un altro. È compito dell'individuo scegliere se abbandonarsi al conflitto e vivere nella libertà sociale, nel tentativo di far prevalere le ragioni della propria libertà individuale a discapito di tutti i suoi simili, o se cercate di armonizzarsi con essi, percorrendo le vie della politica, nel tentativo di abitare come individuo libero la libertà politica. Il carattere assolutamente personale della scelta sottolinea ancora una volta la centralità dell'uomo, inteso come singolo, quale elemento costitutivo dell'umanità, intesa come insieme di individui. E proprio tale scelta, quella tra la propria libertà individuale o l'essere individuo libero, deciderà le sorti delle particolari sfaccettature che abbiamo descritto e la propensione nei confronti dell'una o dell'altra. Se tuttavia qualche cosa potrà essere preservato di questa trattazione, sarà la convinzione che è possibile per l'individuo essere libero, e che tale libertà è piena e godibile se può essere vissuta in una dimensione condivisa con gli altri. Lo scoprirsi individuo all'interno della pluralità rappresenta per l'uomo il massimo grado al quale la propria libertà può ambire, la massima soddisfazione che questa può ricevere. Il consiglio che a ciascuno possiamo dare è quindi quello di comprendere la propria individualità nella pluralità: solo in questo modo si potrà godere della propria piena libertà.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., 2013, *Custodire il Fuoco*, a cura di F. Zanuso, Franco Angeli, Milano
- Abbattista G., 1998, *La rivoluzione americana*, Laterza, Roma
- Ago R. e Vidotto V., 2004, *Storia moderna*, Laterza, Bari
- Arendt H. 1963, *On revolution*, trad. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino, 2009
- Arendt H., 1958, *The human condition*, trad. di S. Finzi, *Vita activa*, Bompiani, Firenze, 2017
- Arendt H., 1968, *L'umanità in tempi bui*, a cura di L. Boella, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006
- Banti A. M., 2009, *L'età contemporanea. Dalle rivoluzioni settecentesche all'imperialismo*, Laterza, Bari
- Bassani L. M. e Mingardi A., 2017, *Dalla Polis allo Stato*, Giappichelli, Torino
- Biscaretti di Ruffia P., 1994, *Le costituzioni di dieci stati di «democrazia stabilizzata»*, Giuffrè, Milano
- Cavalla F., 2017, *L'origine e il diritto*, Franco Angeli, Milano
- Cavanna A., 2005, *Storia del diritto moderno in Europa*, Giuffrè, Milano
- Cavrero A., 2019, *Democrazia sorgiva. Note al pensiero politico di Hannah Arendt*, Cortina Raffaello Editore, Milano
- Chevallier J.J., 1949, *Le grandi opere del pensiero politico*, trad. di D. Barbagli, il Mulino, Bologna
- Forti S., 1996, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano
- Hegel G.W.F., 1807, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973
- Musi A., 2000, *Le vie della modernità*, Sansoni, Milano
- Sieyès E. J., 1789, *Che cosa è il terzo stato*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 2020
- Talamanca M., 1990, *Istituzioni di diritto romano*, Giuffrè, Milano

- Tocqueville A. D., 1835, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Bur Rizzoli, Milano, 2021