



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e  
Psicologia applicata**

**Corso di laurea Triennale in Filosofia**

**Tesi di laurea**

**Il rapporto tra verità e menzogna in  
politica. Un'analisi del problema  
attraverso Hannah Arendt**

**Relatore  
Prof. Pierpaolo Cesaroni**

**Laureanda: Elena Moriconi  
Matricola: 2009795**

**Anno Accademico 2022/2023**



# Indice

<b>Introduzione</b> .....	1
<b>Capitolo I</b> .....	3
<b>1.1 La pluralità</b> .....	3
<b>1.2 Vita contemplativa e vita attiva</b> .....	7
<b>Capitolo II</b> .....	13
<b>2.1 Il conflitto tra verità ed opinione</b> .....	13
<b>2.2 Verità razionale e verità fattuale</b> .....	17
<b>2.3 I Pentagon Papers e il ruolo della menzogna</b> .....	18
<b>Capitolo III</b> .....	25
<b>3.1 La questione dell'inganno tra menzogna tradizionale e moderna</b> .....	25
<b>3.2 La teoria e l'ideologia nella sfera politica</b> .....	28
<b>Bibliografia</b> .....	37



## Introduzione

Nel presente lavoro si propone un'analisi dei concetti di verità e menzogna in politica, con particolare riferimento ai testi di Hannah Arendt riguardanti questo tema. Si è pensato di ripercorrere la parabola concettuale delineata dall'autrice partendo da un approfondimento, nel primo capitolo dell'elaborato, dei concetti chiave della concezione politica arendtiana, con lo scopo di offrire una visione più ampia del pensiero dell'autrice, fondamentale per la comprensione del tema centrale del lavoro.

Con particolare attenzione nel primo capitolo viene trattato il concetto di pluralità, un elemento chiave nella filosofia di Arendt, e conseguentemente viene sottolineata l'importanza dell'azione e in maniera più specifica dell'agire pubblico all'interno di uno spazio condiviso. La comprensione di questi concetti è rilevante soprattutto per coglierne gli elementi di distanza rispetto alla tradizione filosofica precedente, che da sempre ha pensato lo spazio della *praxis* e della sfera politica come marginali, stabilendo il primato della speculazione filosofica.

Nella sezione centrale dell'elaborato si è invece cercato di approfondire il rapporto tra verità e menzogna e le implicazioni che esso ha avuto a partire dai tempi più antichi fino al Novecento. Fondamentale è la comprensione del valore che la verità – nella sua accezione razionale – ha avuto nella tradizione filosofica occidentale, mettendo invece da parte la verità fattuale nella sua specificità e attinenza all'ambito politico. Si ha poi un riferimento più specifico al caso dei *Pentagon Papers*, di cui Arendt si occupa nell'opera *La menzogna in politica*<sup>1</sup>, mettendo in luce come il confronto con la verità sia rilevante non soltanto dal punto di vista filosofico, ma anche storico e politico. La possibilità che la verità fattuale venga celata o narrata in maniera distorta non riguarda soltanto i totalitarismi – dove il rapporto tra menzogna e verità è evidentemente problematico – ma ogni spazio politico dove assume importanza la questione dell'immagine.

---

<sup>1</sup> H. ARENDT, *Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego-New York-London 1972; trad. it. di V. SANTINI, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, Marietti Editore, Bologna 2018.

Il tentativo di ripercorrere la riflessione arendtiana su questo tema si conclude con il Capitolo III, nel quale il rapporto tra verità e menzogna è analizzato alla luce delle dinamiche totalitarie, evidenziando l'esistenza di alcuni elementi in comune tra i totalitarismi e la tradizione filosofica occidentale, e la pericolosità di una certa inclinazione alla menzogna e alla narrazione mistificatoria che può parlarci ancora oggi, nelle società democratiche.

L'obiettivo principale di questo lavoro consiste nel comprendere, tramite la lettura delle opere dell'autrice e l'ausilio di testi critici, il valore della verità, il suo ruolo all'interno della tradizione politica occidentale, e il motivo per cui si è sempre parlato di essa riferendosi in prima istanza alla verità razionale, tenendo invece sullo sfondo la fattualità e il suo peso politico, e cercando di eludere un ambito che nella sua precarietà ha da sempre reso difficile un'analisi di carattere filosofico. Le questioni e le domande che sorgono quando si parla di verità sono molteplici, specialmente quando ci si riferisce all'ambito politico; basti pensare al fatto che la mancanza di una narrazione onesta in politica genera sempre una grande indignazione, e ciò avviene perché si lega l'attività politica al bene collettivo, e di conseguenza all'onestà nei confronti appunto di quella collettività che è parte del sistema politico. Ed è proprio questo il punto che Arendt coglie, ovvero il valore di questa collettività, e il modo in cui, tenendo conto della pluralità e della diversità che abitano il mondo, è possibile pensare un modo nuovo di fare politica, e concepire uno spazio dell'agire pubblico dove la verità fattuale non sia di secondaria importanza rispetto alla verità razionale, ma anzi riceva l'attenzione da sempre riservata alla speculazione filosofica.

# Capitolo I

## IL RUOLO DELL'AZIONE E DELLA PRAXIS: IN CHE MODO LA VITA CONTEMPLATIVA NON PERTIENE ALL'AMBITO DELLA POLITICA

### 1.1 La pluralità

Nella riflessione politica di Arendt l'azione assume un ruolo di prim'ordine, e fondamentale per la comprensione che lo spazio dell'agire occupa all'interno del suo pensiero è il riferimento a *Vita activa*<sup>2</sup>. In quest'opera in particolare l'autrice espone tre diverse condizioni della vita umana – il lavoro, l'opera e l'azione – attribuendo all'ultima, insieme al discorso, altro elemento di grande rilevanza nel suo pensiero, il primato sul piano dell'attività politica. Un altro aspetto fondante riguarda la distinzione fra attività contemplativa e attività politica, che allo stesso modo trova ampio spazio all'interno dell'opera sopra citata, nella quale, scrive Guaraldo:

“Viene definitivamente chiarito che il termine “politica” designa, a giudizio di Arendt, lo spazio condiviso dell'interazione, caratterizzato dalla presenza concreta di una pluralità di agenti. Il tipo di vita che gli corrisponde è il *bios politikos* – che ha proprio nell'antica *polis* greca la sua origine e la sua manifestazione più cristallina – in quanto distinto dal *bios theoretikos*, ossia la vita contemplativa prediletta invece da Platone e dalla tradizione che egli inaugura”.<sup>3</sup>

L'azione in *Vita activa* è l'attività fondamentale poiché riguarda in maniera diretta la relazione fra gli uomini, senza considerare il loro rapporto con le cose, siano esse naturali - il frutto del loro lavoro ai fini del sostentamento – o artificiali – gli oggetti che gli uomini creano e con i quali sono nel mondo. Condizione precipua dell'azione è la

---

<sup>2</sup> H. ARENDT, *The Human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. di S. FINZI, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017.

<sup>3</sup> O. GUARALDO, *Hannah Arendt*, in *Manuale di filosofia politica. Dai sofisti a Hannah Arendt*, a cura di O. GUARALDO, A SALVATORE, F, ZUOLO, Quodlibet, Macerata 2022, pp. 553-554.

pluralità, grazie alla quale emerge la possibilità per gli uomini di stare insieme in uno spazio condiviso e di co-agire in un contesto di libertà. Soltanto attraverso una riflessione sul concetto di pluralità è possibile salvaguardare lo spazio peculiare della politica, ovvero l'azione. La pluralità custodisce la diversità e allo stesso tempo l'uguaglianza degli uomini, inserendosi in una riflessione che, al contrario della filosofia tradizionale che "ha concepito la politica solo nei termini di modelli di potere e tecniche di governo"<sup>4</sup>, si impegna a pensare uno spazio libero e di pubblico dialogo, assumendo come punto di partenza la condizione umana che consente all'uomo di aprirsi all'alterità e alla relazione.

Tramite la possibilità di un rapporto, di uno scambio fra pari, ciascun uomo può mostrare se stesso e la propria unicità, come persona e non come elemento indistinto in una totalità informe.

“Discorso e azione rivelano questa unicità nella distinzione. Mediante essi, gli uomini *si* distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto* uomini”.<sup>5</sup>

Dal brano appena citato emerge un aspetto fondamentale, riguardante la relazione fra i singoli e la dimensione dell'intersoggettività, che consentono agli uomini di essere tali solo in quanto abitano uno spazio condiviso, nel quale il concetto fondante non è l'individuo, ma la pluralità, che scaturisce dalla presa di consapevolezza che “Gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo”<sup>6</sup>. Il tentativo di conferire dignità al contesto plurale dell'agire politico comporta un contrasto con la tradizione filosofica precedente, rispetto alla quale Arendt si pone in maniera critica. Il malinteso, evidente in particolare nella concezione politica moderna, consiste nell'aver pensato l'individuo come un essere isolato, operando un'astrazione logica che elude la complessità e la pluralità dello spazio politico. Arendt al contrario incoraggia una riflessione profonda sulla materialità della relazione fra gli uomini, sulla concretezza del condividere uno spazio di azione e di dialogo, evidenziando come il riconoscimento e la relazione reciproca tra gli individui passino per la compresenza fisica degli attori politici.

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 556.

<sup>5</sup> ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 194.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 40.

“Non si sottolineerà mai abbastanza il fatto che Arendt insiste sulla dimensione spaziale, materiale e corporea dell’interazione politica. La politica è, non a caso, da lei definita come spazio pubblico dell’apparire in cui ciascun attore, interagendo con gli altri, si distingue e si mostra, ossia come spazio fisico di un reciproco apparire in cui i presenti possono vedere ed essere visti, udire ed essere uditi.”<sup>7</sup>

Il concetto di pluralità e di conseguenza il legame che si crea tra gli uomini tuttavia non esaurisce la vita dei singoli e consente allo stesso tempo la loro esistenza come individui irrelati. La riflessione arendtiana pone in luce anche quegli elementi di separatezza che “mantenendo la distanza tra i singoli uomini, proprio per questo ne consentono l’entrata in relazione”<sup>8</sup> e che sono ineludibili in un contesto plurale. Come già accennato in precedenza, è particolarmente forte l’interesse nel pensare la relazione tra gli individui nella sua accezione più concreta, accogliendo la fisicità che questo scambio comporta, nell’udire e vedere l’altro nella sua unicità e riconoscendolo come pari nello spazio pubblico condiviso.

Riguardo al termine “pubblico” è opportuno sottolineare il suo duplice significato, chiarito dalla stessa Arendt in *Vita activa*. L’aggettivo “pubblico” riguarda tutto ciò che può essere visto e udito e che rende ragione della compresenza degli individui, dal momento che “la presenza di altri, che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo, ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi.”<sup>9</sup> Pubblico dunque è ciò che ci garantisce che esistiamo e co-esistiamo con altri, ci permette di essere riconosciuti e ci fornisce un’esperienza condivisa e uno spazio comune. La seconda accezione che “pubblico” viene ad assumere all’interno del testo riguarda proprio la nozione di spazio, che trova il suo senso più compiuto nel concetto di “mondo”, da non intendere come ambiente naturale nel quale si svolge la vita organica di ogni individuo, ma in profonda connessione “con l’elemento artificiale, il prodotto delle mani dell’uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall’uomo.”<sup>10</sup> Il mondo consente di entrare in

---

<sup>7</sup> A. CAVARERO, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, p. 38.

<sup>8</sup> G. RAMETTA, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, a cura di G. DUSO, Franco Angeli, Milano 1988, p. 240.

<sup>9</sup> ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 78.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 80-81.

relazione, preservando allo stesso tempo la distanza, e la metafora con cui Arendt illustra questo concetto evoca l'immagine di un tavolo, che "è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo"<sup>11</sup>.

Sul significato della particella "fra" insiste Rametta nel saggio sopra menzionato, evidenziando il ruolo rivestito dal discorso e dal linguaggio, che nascono dalla distanza fra gli individui per poi colmarla, si originano da uno scarto che c'è e deve essere preservato, ma allo stesso tempo legano gli uomini, creando un'unione nel rispetto dello spazio che c'è fra essi e salvaguardando la libertà.

"Il discorso scongiura, per così dire "salva" dall'assembramento forzato, dalla precipitazione sempre possibile degli uomini gli uni sugli altri, dall'unificazione coatta in un *corpo* che, sia esso di natura sociale o politica, cancella la libertà perché annulla la pluralità."<sup>12</sup>

Il tentativo finora illustrato di ripensare la politica nei suoi termini più fondativi e radicali, partendo da una considerazione circa la pluralità, il mondo e la possibilità di una relazionalità autentica nell'ambito politico passa attraverso la riflessione profonda sulla libertà di questo agire di concerto, e sull'impossibilità che questo spazio appena descritto possa far posto a qualsiasi forma di violenza e di coercizione. Con esplicito riferimento alla realtà della *polis* greca Arendt – lungi dal fare un'apologia della polis come forma di governo e dal sostenerne un'attuabilità politica ai giorni nostri – ne esalta soprattutto il significato profondo in quanto spazio pubblico, nel quale i partecipanti avevano la possibilità di affrancarsi da tutto ciò che costituiva la loro vita privata, che è limitante in quanto strumentale al soddisfacimento dei bisogni ed ancorata alla necessità.

"Ciò che tutti i filosofi greci, anche se contrari alla vita della *polis*, tenevano per certo è che la libertà risiede esclusivamente nella sfera politica, mentre la necessità è soprattutto un fenomeno prepolitico, caratteristico dell'organizzazione domestica privata, e che la forza e la violenza sono giustificate in questa sfera perché sono i soli mezzi per aver ragione della necessità."<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> RAMETTA, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., p. 245.

<sup>13</sup> ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 60-61.

Ne deriva che la libertà è premessa fondamentale dell'agire politico, e che essa non possa emergere nel contesto privato dell'*oikos*. Ciò che è pubblico dunque permette di agire liberamente, e propriamente perché eccede rispetto al contesto privato e di conseguenza privato, che non può garantire uno spazio di libertà neppure al capofamiglia, dal momento che il suo ruolo di "potere" è determinato dalle esigenze e dai bisogni materiali, dunque dalla necessità.

## 1.2 Vita contemplativa e vita attiva

In continuità con quanto accennato in precedenza è opportuno ribadire l'approccio critico di Arendt nei confronti della tradizione metafisica occidentale, la quale nell'occuparsi di filosofia politica ha stabilito una gerarchia tra attività contemplativa e attività pratica, subordinando quest'ultima al prestigio della speculazione filosofica. Il primo aspetto su cui portare l'attenzione riguarda la necessità di distinguere ontologicamente questi due campi, non con lo scopo di determinare il predominio dell'uno sull'altro, bensì di comprendere i loro distinti ambiti di pertinenza.

Il rifiuto da parte della filosofia di comprendere pienamente il campo della *praxis* e di accordargli una sua specificità risale ai tempi di Platone, nel quale Arendt vede l'iniziatore di questa tendenza filosofica, consistente nell'emarginare il politico, e nel renderlo elemento accessorio dell'attività contemplativa.

“Nella *Repubblica*, l'idea del Bene, principio dell'ordine delle idee, diventa infatti il criterio su cui il filosofo costruisce l'ordine della *polis* ottima: il regime eterno e immobile della verità [...] si impone in modo improprio e surrettizio all'ambito genuinamente plurale, contingente e imprevedibile della politica come spazio dell'interagire.”<sup>14</sup>

Dal brano appena citato emerge chiaramente una prospettiva critica nei confronti di quel “monismo metafisico”<sup>15</sup> responsabile della marginalizzazione della *praxis*, a favore di un'assolutizzazione del ruolo della contemplazione. La speculazione filosofica nella

---

<sup>14</sup> GUARALDO, *Hannah Arendt*, in *Manuale di filosofia politica. Dai sofisti a Hannah Arendt*, cit., p. 553.

<sup>15</sup> RAMEZZA, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., p. 238.

sua solidità e fermezza non può rendere ragione di un ambito precario e mutevole come quello della politica, che non scaturisce dal pensiero razionale, bensì dall'agire umano. Questo tentativo di eludere la specificità di un contesto politico plurale, contingente e quindi difficilmente razionalizzabile è definito da Guaraldo come una vera e propria “fuga dalla politica”<sup>16</sup>. Di nuovo è opportuno ribadire la significatività del concetto di pluralità – elemento ineludibile nella riflessione politica arendtiana – con il quale Arendt non intende semplicemente ribaltare in termini oppositivi la tradizione di pensiero precedente, ma attuare un ripensamento profondo delle categorie politiche, a partire da una riflessione riguardante fenomeni e concetti finora trascurati, tra cui per esempio l'agire condiviso e il discorso. Scrive Arendt in chiusura al suo *Socrate*:

“I filosofi, se vorranno arrivare a una nuova filosofia politica, sfidando il loro necessario straniamento dalla vita quotidiana, dovranno però assumere come oggetto del *thaumazein* la pluralità degli uomini, dalla quale sorge, nella sua grandezza e nella sua miseria, l'intera sfera degli affari umani.”<sup>17</sup>

Il *thaumazein* – il senso di meraviglia da cui si origina la riflessione filosofica – deve dunque rivolgersi a questioni delle quali il pensiero metafisico ha tenuto poco conto. Il tentativo di porsi delle domande e trovare orizzonti di senso laddove la filosofia non aveva finora puntato lo sguardo è la nuova sfida per i filosofi che vogliono occuparsi di politica e che intendono farlo in termini inediti. La resistenza da parte della filosofia nel riconoscere specificità al campo dell'azione deriva, come già sopra accennato, da una difficoltà nella comprensione della sfera della *praxis*, difficilmente sussumibile sotto regole e concetti. Ciò che rende l'azione poco affine ad una riflessione di carattere razionale è il suo legame con la libertà – irrinunciabile per Arendt in ambito politico – e la sua imprevedibilità. Quest'ultima caratteristica è complice nel rendere l'azione un campo precario, instabile e poco incline a una riflessione di carattere deterministico e consequenziale, dal momento che appartiene alla sfera del contingente.

“La Arendt è tuttavia consapevole del fatto che porre in questi termini radicali il problema della libertà dell'azione vuol dire dover fare i conti con gli ‘effetti perversi’ di un agire così inteso. È infatti dal carattere innovativo e libero dell'agire che derivano gli aspetti problematici e gli esiti ‘irrazionali’, se così si possono chiamare, dell'azione: la sua *imprevedibilità* e la sua *irrevocabilità*.”

---

<sup>16</sup> GUARALDO, *Hannah Arendt*, in *Manuale di filosofia politica. Dai sofisti a Hannah Arendt*, cit., p. 553.

<sup>17</sup> H. ARENDT, *Socrates*, Schocken Books, New York 2005; trad. it. di I. POSSENTI, *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 62.

Ed è proprio contro questi esiti imprevedibili che, secondo l'autrice, si è rivolta la tradizione filosofico-politica.”<sup>18</sup>

Il radicamento dell'azione nel campo della contingenza e quindi della precarietà è oggetto di attenta analisi da parte di Arendt che, in un capitolo di *Vita activa* dedicato all'azione e in particolare al suo carattere processuale, afferma: “La ragione per cui non siamo in grado di predire con certezza la riuscita e la fine di ogni azione è semplicemente che l'azione non ha fine. Il processo di un singolo atto può veramente durare nel tempo finché non giunge a un termine lo stesso genere umano”<sup>19</sup>. Le azioni hanno degli effetti non controllabili dal momento che non sono immediati, ma si inseriscono in una catena di eventi che sfugge alla capacità di governo dell'agente. Questo “fardello dell'irreversibilità e dell'imprevedibilità”<sup>20</sup> costituisce in realtà la vera potenza dell'azione, rendendola durevole nel tempo, forte di quegli effetti e conseguenze che, seppur non controllabili e direttamente prevedibili, sono scaturiti dalla libertà e dalla spontaneità dell'agire umano e consentono di scrivere la storia umana. La libertà in particolare rappresenta un aspetto problematico, perché se è vero che gli individui possono agire senza essere gravati da alcun tipo di coercizione, è altrettanto innegabile che essi siano i primi a rimanere in balia degli effetti delle proprie azioni; tuttavia la libertà è la premessa fondamentale dell'azione e, anzi, è un principio che ha avuto origine e ha assunto pienamente senso solo nel momento in cui l'uomo è venuto al mondo, proprio perché l'uomo, con la sua capacità di agire, può sottrarsi dalla catena della necessità e creare qualcosa di nuovo.

“Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [...] Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima.”<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 277-278.

<sup>19</sup> ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 251.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 195.

L'uomo dispone di questa potente capacità creativa, derivante dall'azione, che gli consente di dare inizio a qualcosa semplicemente prendendo atto della propria libertà d'azione, tenendo conto del fatto che l'imprevedibilità fa parte di ogni inizio e che l'impossibilità di prevedere i frutti della propria azione è nella natura dell'agire stesso. Il fatto che qualcosa non è ancora, e quindi potrà un giorno essere o non essere affatto, è la premessa di qualsiasi azione, ed è il motivo per cui ci facciamo carico di questa imprevedibilità, tenendo conto che "questo carattere di sorpresa iniziale è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine"<sup>22</sup>.

Gli aspetti imprevedibili e, per così dire, irrazionali che l'azione porta con sé, sono legati a doppio filo con il concetto di "nuovo", finora oggetto di scarsa considerazione da parte della filosofia che, come scrive Guaraldo, si è da sempre dimostrata maggiormente interessata al concetto di fine e al significato della morte.<sup>23</sup> Soltanto agendo liberamente e senza predeterminazioni si può creare qualcosa di nuovo, apportando un cambiamento nel mondo che abitiamo. La potenzialità di cambiare le cose tramite le nostre azioni è insita in ogni individuo dal momento stesso in cui viene al mondo. La natalità è infatti uno degli aspetti su cui si sofferma Arendt, evidenziando come la nascita rappresenti un inizio che consente di aprirsi all'unicità di ogni individuo e alla novità che esso può apportare, oltre che alla cura e alla salvaguardia del mondo, del nostro spazio condiviso.

"Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'esser nati."<sup>24</sup>

La natalità, oltre ad essere strettamente legata con la facoltà di agire e con il concetto di nuovo e di inizio, chiama in causa a sua volta la pluralità, dal momento che ogni individuo che nasce arricchisce la moltitudine di vite, prospettive e azioni che hanno luogo nel mondo. L'unicità e la diversità di ciascun uomo sono il nutrimento della pluralità; di qui la necessità di conferire al concetto di pluralità un vero e proprio "statuto

---

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Cfr. GUARALDO, *Hannah Arendt*, in *Manuale di filosofia politica. Dai sofisti a Hannah Arendt*, p. 554.

<sup>24</sup> ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 264.

ontologico” in quanto essa è “*la caratteristica specifica della condizione umana*”<sup>25</sup>. In continuità con il riferimento al testo di Cavarero si aggiunge in seguito:

“Significativamente, questo statuto fa appello all’apparire degli esseri umani come unici fin dalla nascita, ossia a quei tratti che, già sul piano fisico e corporeo, ci distinguono l’uno dall’altro nella pluralità.”<sup>26</sup>

L’unicità di ciascun individuo dunque si esprime sul piano dell’azione, poiché nel momento della nascita nasce con il nuovo individuo la sua capacità di agire, di iniziare, e quindi di creare e di cambiare le cose, ma anche sul piano dell’apparenza, nel suo aspetto fisico, ciascun uomo si distingue dagli altri, preservando però la libertà, l’uguaglianza e una pari dignità che un agire così inteso comporta.

---

<sup>25</sup> CAVARERO, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 38.

<sup>26</sup> *Ibid.*



## Capitolo II

### LA VERITÀ E LA MENZOGNA COME QUESTIONI FONDANTI DELL'AMBITO POLITICO

#### 2.1 Il conflitto tra verità ed opinione

Prima di affrontare in maniera più approfondita il rapporto tra verità e menzogna è opportuno chiarire il motivo per cui la tradizione filosofica ha ritenuto da sempre di grande importanza far comunicare la politica e la verità, attribuendo a quest'ultima un ruolo di prim'ordine nel discorso politico.

La questione fondamentale è capire cosa si intenda per verità e soprattutto quale tipo di verità si è cercato di interpellare nell'ambito degli affari umani. In *Verità e politica*<sup>27</sup> Arendt riprende Leibniz per spiegare la differenza che intercorre tra verità razionale – entro cui vanno annoverate le verità matematiche, scientifiche e filosofiche – e verità fattuale, che è invece la verità d'interesse politico. L'autrice nel testo sottolinea di voler prendere parola su questioni di carattere più politico che filosofico, e di tentare di comprendere “quale danno il potere politico è capace di arrecare alla verità”<sup>28</sup>.

Il conflitto che storicamente ha avuto luogo fra verità razionale e *doxa* ha da sempre conosciuto, in ambito filosofico, una vittoria incontrastata della verità, dal momento che la *doxa*, ovvero l'opinione, era comunemente considerata una forma di verità fallace o di illusione. Il filosofo che riconobbe una specificità ed un valore all'opinione fu Socrate, che nell'omonima opera arendtiana viene descritto come una figura interessata al pensiero e alla speculazione filosofica, ma anche dedita alla comprensione del contesto politico e soprattutto al dialogo con i cittadini ateniesi. Si colloca dunque ad una certa distanza dall'immagine che Platone tentò di associare al filosofo, visto come un individuo che si fa portatore di una verità alta, non compatibile con le opinioni dei cittadini comuni. Nell'opera arendtiana sopra menzionata si fa riferimento ad una chiara distinzione fra due modalità di discorso, ovvero *dialeghesthai* e *peithein*. La prima si distingue dalla retorica e dall'arte del convincere i molti, ed è la forma di discorso propriamente filosofica, mentre

---

<sup>27</sup> H. ARENDT, *Truth and Politics*, The Viking Press, New York 1968; trad. it. di V. SORRENTINO, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

<sup>28</sup> ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 34.

la seconda riguarda appunto l'arte del persuadere, del convincere, tipicamente politica e riguardante la *doxa*, che per Platone non può avere la stessa dignità e attenzione della verità.

“È in questo contesto che Platone poté progettare la sua tirannia del vero, secondo cui la città non dev'essere governata dal bene temporale, di cui gli uomini possono reciprocamente convincersi, bensì dalla verità eterna, che non può essere oggetto di persuasione.”<sup>29</sup>

Le due forme di discorso appena menzionate si rivolgono dunque a due oggetti diversi, e non è possibile, secondo la visione platonica, porle sullo stesso piano, né tantomeno concepire la verità al di fuori di un discorso filosofico. Una caratteristica di Socrate che Arendt individua nel testo consiste nella sua capacità di far comunicare i due ambiti, quello del *dialeghesthai* e quindi della verità, e quello del *peithein*, proprio del discorso politico, cercando di oltrepassare la linea di demarcazione interposta fra i due, e di rendere quindi la verità una questione che riguarda tutti i cittadini, proprio tramite quella forma di discorso che, secondo Platone, era esclusiva del discorso filosofico.

Il dialogo e il confronto che Socrate ricerca con i cittadini ateniesi riguarda in maniera diretta la questione della verità perché, tramite il *dialeghesthai*, ovvero il “dialogo tra due”<sup>30</sup>, non persuasivo bensì autentico, e la maieutica, stimola un'autentica riflessione nell'interlocutore, portando alla luce una forma di verità che non si contrappone alla *doxa*, ma al contrario emerge attraverso essa. “La parola *doxa* non significa soltanto “opinione”, ma anche “splendore” e “fama”. In quanto tale si riferisce al campo politico, che è la sfera pubblica in cui ciascuno può apparire e mostrare *chi* egli sia”<sup>31</sup>. L'opinione dunque non viene qui descritta come una versione mistificata della verità, ma riceve a pieno titolo un riconoscimento da parte di Socrate, la quale vede in essa la piena realizzazione di uno scambio politico fra i cittadini, dal momento che “sostenere una propria opinione faceva parte della capacità di mostrarsi, di essere visti e sentiti dagli altri”<sup>32</sup>. L'opinione, nella sua apparente superficialità, dischiude la possibilità di una relazione profonda fra gli uomini e soprattutto consente a ciascun individuo di far

---

<sup>29</sup> ARENDT, *Socrate*, cit., p. 31.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>32</sup> *Ibid.*

emergere la propria visione, il proprio modo di stare nel mondo. La *doxa* che ogni cittadino esprime disvela in realtà, attraverso la maieutica, una forma di verità che non è univoca, oggettiva ed esclusivamente appannaggio del filosofo, ma ha valore in quanto porta alla luce una prospettiva unica, che rende conto della molteplicità dei punti di vista e della pluralità umana.

“Socrate voleva portare alla luce la verità che ognuno potenzialmente possiede. Se restiamo fedeli alla sua stessa metafora, la metafora della maieutica, possiamo dire che Socrate voleva rendere la città più veritiera facendo partorire a ogni cittadino la propria verità. Il metodo per farlo è il *dialeghesthai*, ma quest’arte dialettica, che porta alla luce la verità, non distrugge la *doxa*, l’opinione; al contrario, ne rivela la veridicità.”<sup>33</sup>

Nella visione socratica non c’è conflitto tra verità e *doxa*, anzi la *doxa* emerge, attraverso la maieutica, come una forma di verità, legittima in quanto potenzialmente presente in ogni individuo ed esprimibile attraverso il dialogo. Una verità eterna ed immutabile, come quella concepita da Platone e di dominio esclusivo dei filosofi, non parla all’uomo politico, e quindi a tutti gli individui che condividono uno spazio di azione e di dialogo.

“Una verità assoluta, quella verità che sarebbe sempre la stessa per tutti gli uomini, e che resterebbe sempre slegata e indipendente dall’esistenza di ciascuno, non può esistere per i mortali. Per i mortali quel che conta è rendere veritiera la *doxa*, vedere la verità in ogni *doxa* e discorrere in modo che la verità di uno, della sua opinione, si riveli a lui stesso e agli altri.”<sup>34</sup>

La verità è dunque una questione che riguarda tutti gli uomini, ma Arendt, attraverso la figura di Socrate, non parla di una verità trascendente, bensì immanente, concepibile da ogni essere umano e comunicabile attraverso il dialogo, che rimane un aspetto fondamentale della visione politica arendtiana. Se però il tentativo di Socrate rimane quello di avvicinare le due sfere, apparentemente contrapposte, di verità e *doxa*, abbattendo in ultima analisi la barriera presente tra filosofia e politica, e considerando il filosofo un membro della *polis* che conversa con gli altri cittadini, Platone tiene invece distinti questi due ambiti, e il rapporto che viene a crearsi tra filosofia e politica è

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p.35.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 40.

paragonabile a quello che c'è tra anima e corpo. Il filosofo governa il suo corpo attraverso la sua anima che è divina, perché, dal momento che il filosofo vive sulla terra e non può liberarsi di esso, non gli resta che tentare di dominarlo. Questo fenomeno si ripresenta in maniera analoga anche in politica, dove essa è paragonabile ad un corpo, che il filosofo con la sua "tirannia del vero"<sup>35</sup> deve cercare di governare. Questo per il filosofo non risulta tuttavia possibile perché, come illustra Arendt riprendendo il mito della caverna, "essi non riescono più a vedere nell'oscurità della caverna; hanno perduto il loro senso di orientamento, o quello che potremmo chiamare il loro senso comune"<sup>36</sup>.

Il filosofo di Platone, guardando con diffidenza alla sfera degli affari umani, perde la capacità di muoversi all'interno di essa perché, dopo aver contemplato la verità eterna, deve dimostrarsi in grado di comunicarla agli uomini comuni – che nel mito sono rappresentati da coloro che rimangono all'interno della caverna – e ne deriva un'autentica impossibilità, da parte del filosofo, di adattarsi a quell'ambiente a lui ormai estraneo, da cui si è affrancato uscendo dalla caverna. Insistendo su questo aspetto Arendt vuole sottolineare come in Platone la questione del conflitto tra la sfera della verità e quella della *doxa*, degli affari umani, rimanga irrisolta, e come non si riesca a trovare, nella visione platonica, un punto di incontro tra due modi di vita diversi, ovvero quello del filosofo e quello del cittadino<sup>37</sup>.

"Il contrario della verità era quindi la mera opinione, resa equivalente all'illusione, e fu questo svilimento dell'opinione che diede al conflitto la sua acutezza politica, poiché l'opinione e non la verità appartiene ai requisiti indispensabili di ogni potere [...] Per la stessa ragione, pretendere nella sfera degli affari umani una verità assoluta, la cui validità non necessita di alcun sostegno dal lato dell'opinione, equivale a colpire le radici stesse di ogni politica e di ogni governo."<sup>38</sup>

Nella sfera politica pensata da Arendt, che prevede la libera azione, il dialogo e la pluralità come concetto fondante, la verità razionale non può imporsi sulle contingenze e non può essere un punto di riferimento. Il fatto di aver screditato l'opinione ed il suo

---

<sup>35</sup> Cfr. nota 28.

<sup>36</sup> ARENDT, *Socrate*, cit., p. 53.

<sup>37</sup> Cfr. ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 37.

<sup>38</sup> *Ibid.*

valore all'interno dello spazio politico ha portato ad uno scetticismo, da parte dei filosofi, nei confronti della politica e della sua incompatibilità con una verità assoluta che non può conferire stabilità ad un ambito caratterizzato dalle contingenze, dalla mutevolezza e dall'imprevedibilità.

## 2.2 Verità razionale e verità fattuale

In continuità con quanto già accennato in precedenza, è opportuno riprendere la distinzione, già menzionata, tra verità razionale e verità fattuale, che pertengono ad ambiti differenti e che hanno conosciuto nel tempo un conflitto paragonabile a quello tra verità e *doxa*. Sebbene la rivalità tra verità ed opinione sembri essere tramontata ed appartenere ormai al passato, il confronto tra verità razionale e verità fattuale si sviluppa in termini analoghi. Nell'ambito degli affari umani la verità di cui bisogna tener conto è quella fattuale, che si mostra tuttavia precaria e vulnerabile, dal momento che “fatti ed eventi sono cose infinitamente più fragili degli assiomi, delle scoperte e delle teorie – anche di quelle più follemente speculative – prodotte dalla mente umana”<sup>39</sup>. Una verità razionale è ben più salda di una verità fattuale, ed essa permette di rielaborare il percorso con cui essa è stata formulata attraverso la ragione; la verità razionale può essere ricostruita e ripensata in qualsiasi momento, si può provarne la validità, mentre non si può dire lo stesso per la verità fattuale, perché essa fa riferimento ai fatti, che sono contingenti e che “accadono nel campo perpetuamente mutevole degli affari umani [...] Una volta persi, nessuno sforzo razionale li potrà più riportare”<sup>40</sup>. La verità fattuale si muove all'interno di un contesto precario, plurale e vario, in cui non è possibile appellarsi ad alcuna verità o facoltà trascendente, e per questo si espone più facilmente alla manipolazione e alla menzogna.

Se da un lato quindi la questione della verità e dell'opinione sembrava essere stata risolta, dall'altro questo conflitto sembra ripresentarsi sotto una nuova forma, portando ad uno svilimento dell'opinione e ad una sua identificazione con la verità fattuale. Dal momento che non si ha un saldo appiglio, come nel caso della verità razionale, si tende ad associare un'affermazione fattuale ad un enunciato completamente arbitrario su uno

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>40</sup> *Ibid.*

stato di cose, complice il fatto che a testimoniare la validità di una verità fattuale non interviene la ragione, bensì gli uomini.

Il punto debole di questa forma di verità risiede nella necessità di avere, per esistere ed essere sostenuta, dei testimoni, che possono decidere di restare fedeli a ciò che è avvenuto oppure deviare la realtà dei fatti e quindi risultare inaffidabili. L'inattendibilità dei testimoni è stata estesa alla verità fattuale stessa, alla quale è stato negato un legittimo riconoscimento all'interno della sfera politica. Dunque l'opinione e la verità fattuale sembrano essere oggetto di un medesimo pregiudizio, consistente nella difficoltà, da parte della filosofia, nell'attribuire loro credibilità e attendibilità nel campo degli affari umani.

“In altri termini, la verità di fatto non è più evidente dell'opinione e ciò potrebbe essere tra le ragioni per cui coloro che hanno delle opinioni trovano relativamente facile screditare la verità di fatto come se fosse soltanto un'altra opinione.”<sup>41</sup>

L'opinione dunque non viene riconosciuta come elemento a pieno titolo della sfera politica, e lo stesso avviene alla verità fattuale stessa, quando in realtà è proprio questa precarietà a conferirle rilevanza politica, a rendere possibile il discorso, la condivisione, a permettere di esprimere la sua politicità intrinseca.

“La verità di fatto, al contrario, è sempre connessa agli altri, concerne eventi e circostanze in cui sono coinvolti in molti, è stabilita da testimoni e conta sulla testimonianza; esiste soltanto nella misura in cui se ne parla, anche se ciò accade in privato. Essa è politica per natura.”<sup>42</sup>

### **2.3 I Pentagon Papers e il ruolo della menzogna**

Il discorso sul ruolo della verità in politica chiama direttamente in causa anche il suo opposto, ovvero la menzogna. La posizione scomoda, e spesso incompresa della verità fattuale sembra porre una domanda fondamentale circa l'onestà e la trasparenza in politica, ambito che si tende a sottoporre ad un'attenta analisi di carattere morale. L'idea dell'inganno, della menzogna e di una mancata aderenza alla realtà dei fatti risiede già,

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p.50.

<sup>42</sup> *Ivi*, p.44.

implicitamente, nel pregiudizio filosofico sopra menzionato circa la verità fattuale, che avrebbe portato a considerare le opinioni e le affermazioni fattuali al pari di illusioni, e a prediligere la stabilità e la saldezza della verità razionale.

Il testo di seguito preso in esame è *La menzogna in politica*<sup>43</sup> di Hannah Arendt, inizialmente pensato per una conferenza tenuta dall'autrice presso il *Council for Religion and International Affairs* di Washington, e diventato successivamente un articolo, pubblicato nel 1972 nel "New York Review of Books". Non nacque dunque come un testo filosofico, ma come un lavoro giornalistico, una serie di considerazioni e commenti sulla pubblicazione dei *Pentagon Papers*, ovvero dei documenti *top secret* commissionati dal segretario statunitense alla Difesa Robert S. McNamara, e che costituivano un resoconto di 47 volumi, contenente gli interventi e le strategie americani attuati durante la guerra in Vietnam. Tuttavia il testo, pur avendo come punto di partenza un fatto di cronaca, sviluppa una serie di riflessioni su questioni di carattere filosofico, oltre che di rilevanza politica e storica.

In quale modo il rapporto tra menzogna e politica sia una questione stringente ed inevitabile da considerare, non solo nell'analisi del caso dei *Pentagon Papers*, ma nello studio della politica in generale, Arendt lo illustra chiaramente nell'opera:

“la segretezza – ciò che la diplomazia chiama “discrezione”, così come gli *arcana imperii*, i misteri del comando – e l'inganno, la menzogna deliberata e la bugia manifesta usati come strumenti legittimi per l'ottenimento di fini politici, ci hanno accompagnato fin dall'inizio della storia scritta.”<sup>44</sup>

Non desta alcuno stupore dunque osservare che nel corso della storia la menzogna abbia da sempre fatto parte dell'*ars politica*, costituendo uno strumento utile ed efficace di cui servirsi per realizzare progetti politici. Aggiunge Arendt di seguito: “La veridicità non è mai stata annoverata tra le virtù politiche, e le menzogne sono sempre state considerate come strumenti giustificabili nella gestione degli affari politici”<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Cfr. nota 1.

<sup>44</sup> ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, cit., p. 9.

<sup>45</sup> *Ibid.*

evidenziando dunque la piena integrazione della menzogna nell'ambito politico e respingendo l'infondata necessità di trovare un nesso morale tra politica e verità.

“Quando si parla di menzogna, e specialmente della menzogna tra uomini che agiscono, bisogna tenere a mente che la menzogna non è sgattaiolata dentro la politica per un qualche caso dell'umana tendenza a peccare. È improbabile che l'indignazione morale, per questa ragione soltanto, riesca a far scomparire la menzogna. La falsità deliberata ha a che fare con fatti *contingenti*; cioè a dire, con questioni che non contengono in sé nessuna verità inerente, nessuna necessità di essere come sono.”<sup>46</sup>

Se la politica ha a che fare con la contingenza, e quest'ultima non può farsi portatrice di verità intrinseche e incontestabili, la questione dell'inganno in politica sembrerebbe essere definitivamente risolta: non ci si può aspettare fedeltà ad una verità assoluta in politica, perché essa ha a che fare con la sfera del contingente. Ma è a questo punto che l'argomentazione di Arendt assume corpo e si dirige verso una svolta fondamentale per comprendere la sua analisi sulla questione dei *Pentagon Papers*.

La politica si muove fra le contingenze, ma è altresì la dimensione dell'agire umano. La politica è azione e, più precisamente azione pubblica, che assume valore e forza perché condivisa e radicata in un contesto comunitario, ed ha a che fare con la realtà. Come sottolinea Arendt stessa nel testo, l'azione e la menzogna hanno una radice comune, e questa risiede nell'immaginazione<sup>47</sup> che nel primo caso – l'azione – ci consente di pensare uno spazio altro, una realtà possibile che deve ancora compiersi, e che può venire alla luce grazie alla capacità trasformativa del nostro agire. “L'immaginazione è lo strumento attraverso cui chi agisce “nega l'esistente”, ossia è la facoltà mentale che ci rende in grado di “far posto” nella mente a qualcosa che prima non c'era”<sup>48</sup>. Tutte le azioni scaturiscono dunque dalla volontà di cambiare e di rendere possibile un nuovo stato di cose, e allo stesso modo la menzogna si origina dall'immaginazione, ma l'esito è completamente differente: la menzogna non cambia la realtà, bensì la occulta. Dal momento che la politica è azione, essa non può aderire sistematicamente alla pratica della menzogna. L'agire politico è senz'altro trasformativo, ma deve fare i conti con quella che è la realtà

---

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 11-13.

<sup>47</sup> Cfr. ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, cit., p. 11.

<sup>48</sup> O. GUARALDO, *Prefazione*, in ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, p. XII.

attuale, misurare le proprie manovre sulla base delle prospettive che essa le offre. “Se possiamo cambiare le circostanze nelle quali viviamo, è perché siamo relativamente liberi da esse, e attraverso la menzogna abusiamo proprio di questa libertà snaturandola”<sup>49</sup>. Il nesso esistente tra azione, menzogna ed immaginazione non impedisce comunque di stabilire un discrimine tra menzogna e verità e di fare riferimento ad una realtà dei fatti che, seppur ostile e spesso di intralcio al nostro agire, deve essere presa in considerazione.

Il punto fondamentale della questione dei *Pentagon Papers* sembrerebbe essere quindi la menzogna sistematica e la capacità, da parte dei vertici statunitensi, di ignorare non solo il contesto storico, politico e culturale del Vietnam, ma anche di misinterpretare i segnali che indicavano, nel corso del conflitto, l’insuccesso americano. Molti furono i reportage dei sevizi segreti sulla rovinosa situazione americana in Vietnam, e altrettanti furono gli *escamotage* adottati per eludere la scomoda realtà dei fatti.

La menzogna, se è saltuaria, come sottolinea Arendt stessa nel testo, non costituisce un pericolo consistente in politica, ma lo diventa nel momento in cui si sostituisce ai fatti una narrazione mistificante della realtà, completamente aliena al contesto presente a cui si dovrebbe fare riferimento. Evidenziando la pericolosità del caso dei *Pentagon Papers* l’autrice spiega, nel corso dell’opera, come le principali vittime di questa menzogna non fossero gli avversari, ma i vertici stessi e il Congresso, prima ancora che il popolo americano e l’opinione pubblica. L’inganno non nacque dunque come un complotto orchestrato contro l’avversario politico, bensì fu uno schermo che occultava la realtà dei fatti e a cui i protagonisti stessi della politica interna credettero. Arendt in più passi afferma che il Congresso non venne consultato in merito agli interventi in Vietnam, e che lo stesso presidente, considerato il principale e più autorevole attore politico nel proprio paese, ricevette le informazioni filtrate dai suoi consiglieri, risultando essere poco più che una pedina nelle mani di un meccanismo più potente di lui, e fuori dal proprio controllo<sup>50</sup>.

Nel corso del conflitto ciò che consentì queste continue deviazioni rispetto ai fatti reali fu il lavoro dei cosiddetti “*problem-solvers*”<sup>51</sup>, ovvero degli esperti estremamente preparati e appositamente ingaggiati dal governo con l’incarico di svolgere il compito per

---

<sup>49</sup> ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 61.

<sup>50</sup> Cfr. ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, cit., p.17.

<sup>51</sup> *Pentagon Papers*, 1971, citato da ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, cit., p. 19.

cui si erano formati: calcolare, tradurre in linguaggio matematico le previsioni e le manovre riguardanti il conflitto in Vietnam. Questa attività di rimando alla teoria e di traduzione nella logica matematica dei fatti comportò un distacco rispetto agli avvenimenti e al loro significato, che partecipavano della sfera del contingente, e che quindi sfuggivano ai calcoli probabilistici delle indagini statistiche intraprese dai *problem-solvers*. Risulta curioso come dopotutto questa solida fiducia nei dati statistici e nei calcoli sia stata poi smentita durante la stesura dei *Pentagon Papers*, di cui si occuparono molti dei *problem-solvers* sopra menzionati. Il passaggio da un codice – quello matematico e statistico – ad un altro – quello del linguaggio – con il tentativo di spiegare – e non calcolare – ciò che era accaduto in Vietnam comportò una nuova visione, una forma di consapevolezza di ciò che era stato davvero il conflitto in Vietnam, facendo emergere elementi che il linguaggio matematico tendeva a celare e che rivelavano l’inutilità di un conflitto dannoso tanto per il Vietnam, quanto per la superpotenza americana.

“Gli strateghi politici americani, animati da uno smodato “amore per la teoria”, cessarono di interpretare la realtà a partire dalla sua consistenza contingente e fattuale e subito assunsero l’abito fittizio – il *come se* proprio delle ipotesi, lo spettacolo teorico offerto dall’esperimento mentale – come unica guida delle loro azioni e decisioni.”<sup>52</sup>

Un aspetto fondamentale che indirizzò le decisioni concernenti gli interventi militari in Vietnam riguarda la questione dei complotti, ovvero di tutte quelle ipotesi, intorno alla situazione vietnamita e ai suoi possibili appoggi internazionali – di matrice comunista – che vennero prese per fatti, per realtà assodate<sup>53</sup>. La visione arendtiana, lungi dall’essere una “moralistica condanna del disprezzo della verità”<sup>54</sup> che – come già osservato quando si parla di politica – non dovrebbe essere oggetto di indignazione morale, si presenta invece come una critica decisa a questo atteggiamento di distacco e di rifiuto della realtà dei fatti.

---

<sup>52</sup> GUARALDO, *Prefazione*, in ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, cit., pp. XXVII-XXVIII.

<sup>53</sup> Cfr. ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, cit., pp. 47-49.

<sup>54</sup> GUARALDO, *Prefazione*, in ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, cit., p. XXVII.

“I politici di professione dovrebbero essere in grado di dare interpretazioni di quella realtà al fine di modificarla, ma dovrebbero altresì essere in grado di “giudicare” la realtà fattuale e tentare di modificarla *iuxta propria principia*. Nel caso in questione, invece, sembra emergere la volontà di adeguare la contingenza della realtà alla coerenza della teoria.”<sup>55</sup>

Il caso dei *Pentagon Papers* sembra quindi confermare quel pregiudizio filosofico già menzionato in precedenza, che comporta un ingiustificato timore nei confronti della precarietà del reale e delle sue contingenze e un conseguente atteggiamento di fiducia nei confronti della teoria e della sua confortante linearità. Non sorprende dunque il tentativo di adattare la mutevolezza e l’instabilità dei fatti a degli schemi teorici a cui è lecito riferirsi nei termini di una vera e propria ideologia.

La visione ideologizzata dei vertici americani del tempo fu solo in parte figlia dell’anticomunismo che aveva animato gli Stati Uniti dalla Seconda Guerra Mondiale in avanti, ma celava in realtà il principale obiettivo che aveva dato inizio al conflitto in Vietnam, ovvero l’immagine di superpotenza che gli Stati Uniti intendevano mantenere, il prestigio di essere la prima e più potente nazione al mondo. Il Vietnam fu soltanto un “caso test”<sup>56</sup>, un esempio che dimostrava l’onnipotenza statunitense e la capacità di far fronte ai problemi – tramite una guerra anti-comunista – di una nazione da aiutare.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ivi*, p. XXII.



## Capitolo III

### L'INGANNO E L'OMBRA INQUIETANTE DEI REGIMI TOTALITARI. IN CHE MODO LA MENZOGNA RIGUARDA I TOTALITARISMI MA NON SOLO.

#### 3.1 La questione dell'inganno tra menzogna tradizionale e moderna

Il caso dei *Pentagon Papers*, come è stato osservato nel capitolo precedente, rappresenta un esempio recente di questo scontro tra verità e menzogna in politica e sviluppa in maniera problematica questa conflittualità, rilevando degli elementi di pericolosa somiglianza con i regimi totalitari.

Uno dei molteplici aspetti che occorre sottolineare riguarda senz'altro la verità e la sua capacità di imporsi e di manifestare il suo peso e la sua importanza non solo nei discorsi filosofici riguardanti la politica, bensì anche a livello effettivo nelle decisioni dei governanti. Come afferma Arendt in *Verità e politica*, “la verità contiene un elemento di coercizione”<sup>57</sup> che si impone sulla scena politica, nella sua evidenza va al di là di qualsiasi arbitraria opinione, e ciò vale senz'altro per la verità razionale, ma nella stessa misura anche per la verità fattuale.

“Affermazioni del tipo “i tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli di un quadrato”, “la terra ruota intorno al sole”, “è meglio subire il male che fare il male”, “nell'agosto 1914 la Germania ha invaso il Belgio”, sono molto differenti riguardo al modo in cui si è giunti a esse ma, una volta percepite come vere e dichiarate tali, esse hanno in comune il fatto di essere al di là dell'accordo, della discussione, dell'opinione o del consenso.”<sup>58</sup>

La verità fattuale dunque, lungi dall'essere associata all'opinione, si impone con la stessa forza della verità razionale, risultando tuttavia più problematica perché afferrisce ad un campo abitato dalle contingenze e dalla mutevolezza.

“Considerata dal punto di vista della politica, la verità ha un carattere dispotico. Essa è per questo odiata dai tiranni, che giustamente temono la concorrenza di una forza coercitiva che non possono monopolizzare, e gode

---

<sup>57</sup> ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 46.

<sup>58</sup> *Ibid.*

di uno status piuttosto precario agli occhi dei governi che si basano sul consenso e aborriscono la coercizione [...] Una opinione sgradita può essere discussa, respinta, o si può giungere a un compromesso su di essa, ma i fatti sgraditi possiedono un'esasperante ostinatezza che può essere scossa soltanto dalle pure e semplici menzogne.”<sup>59</sup>

La menzogna dunque è stata da sempre un mezzo utile per contrastare la coerenza e la forza della verità fattuale, ma è importante sottolineare gli elementi di distanza della menzogna moderna rispetto a quella tradizionale. Essa fin dai tempi più remoti, come è già stato accennato in precedenza, costituì uno strumento pienamente legittimo all'interno della sfera politica, ed il più delle volte si trattava di una menzogna occasionale, che spesso serviva a mantenere il riserbo su alcuni aspetti per ragioni di stato. Precisa Arendt: “In altri termini, la differenza tra la menzogna tradizionale e la menzogna moderna equivale il più delle volte alla differenza tra il nascondere e il distruggere”<sup>60</sup>. Da ciò emerge come la menzogna tradizionale si presenti come un atto di tutela nei confronti della realtà, mirando a celarne degli aspetti senza negarla o mistificarla del tutto, mentre la menzogna moderna abbia una capacità distruttiva che si esprime tramite la cancellazione dei fatti.

“Al contrario, le menzogne politiche moderne si occupano efficacemente di cose che non sono affatto dei segreti, ma sono conosciute praticamente da tutti. Questo è evidente nel caso della riscrittura della storia contemporanea sotto gli occhi di coloro che ne sono stati testimoni, ma è altrettanto vero nel caso della fabbricazione di immagini di ogni sorta, nella quale, di nuovo, ogni fatto conosciuto e stabilito può essere negato o trascurato se è probabile che danneggi l'immagine.”<sup>61</sup>

La questione dell'immagine, come è stato precedentemente osservato, è al centro anche dell'analisi sul caso dei *Pentagon Papers*, in cui l'aspetto che fa da sfondo alle manovre statunitensi in Vietnam è appunto la reputazione degli Stati Uniti e quindi l'immagine di grandezza e di potenza che doveva essere tutelata. La menzogna in questa forma ha tuttavia un'intrinseca potenzialità distruttiva, dal momento che “un'immagine, infatti, a differenza di un ritratto di vecchio stampo, non è fatta semplicemente per

---

<sup>59</sup> *Ivi*, pp. 47-48.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>61</sup> *Ivi*, pp. 62-63.

migliorare la realtà, ma per offrire un completo sostituto di essa”.<sup>62</sup> E per far posto a qualcosa di nuovo, a una realtà surrogata, bisogna distruggere tutto ciò che c’è prima, operando uno scollamento rispetto alla realtà dei fatti, come nel caso della guerra in Vietnam, dove l’unico esito contemplato era il successo americano, coerentemente con l’immagine di super potenza infallibile che gli Stati Uniti intendevano comunicare e mantenere. La menzogna moderna è pervasiva e totalizzante perché punta a costruire un’intera narrazione artificiale della realtà dei fatti, adattando quest’ultima all’immagine che si intende dare, e non viceversa.

Un’altra differenza sostanziale tra le due riguarda il bugiardo e la vittima dello stesso inganno. Nella menzogna tradizionale la verità fattuale era tutelabile perché chi ingannava era a conoscenza della realtà dei fatti, e la menzogna in tal caso era un atto intenzionale ma limitato perché “tra di loro, conoscevano ancora e potevano preservare la verità. Non era probabile che essi cadessero vittime delle loro stesse falsità; potevano ingannare gli altri senza ingannare se stessi”<sup>63</sup>. Un aspetto che Arendt mette in evidenza del caso dei *Pentagon Papers* è infatti quello dell’autoinganno, ovvero della capacità della menzogna moderna di rendersi tanto credibile da riuscire a ingannare il bugiardo stesso, e la conseguenza è che diventa impossibile distinguere la verità dalla menzogna, discernere ciò che è reale da ciò che è frutto di una narrazione fittizia.

“La menzogna, in genere, ha lo scopo di nascondere la verità, di camuffarla, ma presuppone essa stessa una chiara nozione di cosa è vero e cosa è falso. I *problem solvers*, invece, avevano finito per credere ciecamente nelle loro teorie e ipotesi, tanto da perdere completamente la percezione di quella distinzione. La prima vittima della menzogna deliberata e continuativa, afferma Arendt, è il bugiardo stesso, che finisce per esser inghiottito dal meccanismo che pretende di controllare.”<sup>64</sup>

Quando si parla della menzogna moderna dunque non si tratta più di celare singoli aspetti della realtà, come accadeva con la menzogna tradizionale che “riguardava o dei veri segreti – dati che non erano mai stati resi pubblici – o delle intenzioni che, a ogni

---

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>64</sup> GUARALDO, *Prefazione*, in ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, cit., p. XVII.

modo, non possiedono lo stesso grado di attendibilità dei fatti compiuti”<sup>65</sup>. La menzogna odierna coinvolge l’intero contesto e spesso imprigiona anche il passato, riscrivendolo sulla base di un’ideologia che non può rimanere fedele alla realtà dei fatti e che comporta “un completo riordinamento dell’intera tessitura fattuale”<sup>66</sup>.

La conseguenza disastrosa di questa impossibilità di discernere il vero da ciò che è falso non è di carattere morale, bensì risiede nella perdita di quel senso dell’orientamento che ci consente di muoverci nel mondo<sup>67</sup>, e in particolare in un campo, come quello dell’agire umano, abitato dall’incertezza e dalla precarietà. Secondo Arendt resta comunque indiscutibile il valore della verità nella sua forza e, per quanto possano essere stati numerosi e violenti i tentativi di eliminarla dal contesto politico e di contrastarne la potenza, non c’è nulla che possa sostituirsi ad essa.

“La verità, anche se priva di potere e sempre sconfitta nel caso di uno scontro frontale con l’autorità costituita, possiede una forza intrinseca: qualsiasi cosa possano escogitare coloro che sono al potere, essi sono incapaci di scoprire o inventare un suo valido sostituto. Persuasione e violenza possono distruggere la verità, ma non possono rimpiazzarla.”<sup>68</sup>

### **3.2 La teoria e l’ideologia nella sfera politica**

La questione della verità, quando si parla di regimi totalitari, si lega inevitabilmente al discorso sulla propaganda e su quanto possano essere efficaci i tentativi, da parte di chi detiene il potere, nel costruire un’immagine *ad hoc* che sia credibile, coerente e lineare nel rendere conto di ogni aspetto della realtà. Non viene prestata attenzione a quello che è il contesto sociale, economico e politico reale, dal momento che ogni singolo aspetto di essi viene inglobato e spiegato dall’ideologia totalitaria.

“Prima che i capi delle masse conquistino il potere adattando la realtà alle loro menzogne, la loro propaganda è contraddistinta da un estremo disprezzo per i

---

<sup>65</sup> ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 62.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>67</sup> Cfr. ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 69.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 72.

fatti in quanto tali, basata com'è sulla convinzione che questi dipendano interamente dal potere dell'uomo che può fabbricarli.”<sup>69</sup>

Questa possibilità di distorcere i fatti e di manipolare le informazioni è amplificata dai mezzi comunicativi odierni, che si dimostrano potentissimi nel costruire un'immagine che sia coerente con l'ideologia dominante e che sia molto più visibile e credibile della stessa realtà dei fatti<sup>70</sup>. Il punto di forza di queste narrazioni menzognere è la loro coerenza, che impedisce a qualsiasi contraddizione del reale di interferire con la loro completezza e la loro logica autosufficienza. Le dottrine ideologiche bastano a se stesse, e rifiutano qualsiasi confronto empirico che possa smentire le loro premesse e minare l'organicità del loro sistema.

“L'efficacia di tale tipo di propaganda mette in luce una delle principali caratteristiche delle masse moderne. Esse non credono nella realtà del mondo visibile, della propria esperienza; non si fidano dei loro occhi e orecchi, ma soltanto della loro immaginazione, che può essere colpita da ciò che è apparentemente universale e in sé coerente. Si lasciano convincere, non dai fatti, neppure dai fatti inventati, ma soltanto dalla compattezza del sistema che promette di abbracciarle come una sua parte [...] Quel che le masse si rifiutano di riconoscere è la casualità che pervade tutta la realtà.”<sup>71</sup>

Il conforto della teoria, della coerenza logica e della capacità di spiegare ogni aspetto della realtà rende le ideologie credibili e allettanti. Le masse vengono inglobate da questi sistemi che offrono comprensione, promettono un senso e manifestano un'armonia dei quali la realtà spesso non dispone. Narrare la realtà dei fatti così com'è farebbe emergere tutte le incongruenze e le contraddizioni del reale che è negli interessi di ogni regime totalitario contrastare. “La propaganda totalitaria prospera su questa fuga dalla realtà nella finzione, dalla coincidenza nella coerenza”<sup>72</sup>. Questo atteggiamento di distacco dalla realtà dei fatti e di rifugio nella teoria, nella stabilità dell'idea, non è di certo una novità apportata dai totalitarismi, ma, come è già stato illustrato in precedenza, è figlio di una tendenza filosofica ormai consolidata.

---

<sup>69</sup> H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1951; trad. it. di A. GUADAGNIN, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 483.

<sup>70</sup> Cfr. ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 63.

<sup>71</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 485-486.

<sup>72</sup> *Ibid.*

“La tesi di una certa complicità fra filosofia e totalitarismo è ribadita da Arendt nel corso di tutta la sua opera. Anche se non ne è un effetto diretto, il male totalitario porta alle estreme conseguenze il vizio originario della tradizione filosofica occidentale, ovvero il grande sogno platonico di sussumere sotto l’astrattezza e l’unità dell’idea la sfera contingente e plurale degli affari umani, imponendole criteri logici o ideali a essa estranei.”<sup>73</sup>

Questa inclinazione a condurre il reale sotto la sfera dell’ideale, pur non nascendo dunque con la contemporaneità, diventa una caratteristica peculiare dei totalitarismi, che cercano di imporre una certa immagine e di ricondurre sotto di essa ogni fenomeno sociale e politico, nonché ogni individuo. Tuttavia questa vera e propria distorsione dei fatti non viene operata solo e unicamente nei regimi totalitari, ma è una dinamica che si riproduce nella contemporaneità anche nei sistemi politici democratici, e un esempio della questione ci viene offerto dal caso dei *Pentagon papers*.

Il nesso tra regime totalitario e ideologia viene messo in evidenza da Forti che, a proposito del rapporto tra sfera ideale, realtà dei fatti e totalitarismo scrive:

“Per la Arendt, infatti, l’ideologia totalitaria funziona esclusivamente sulla coerenza logica. L’imperativo che la domina è quello di far rientrare entro le rigide maglie del concetto l’intera realtà: non solo il presente con le sue infinite contraddizioni, ma anche il passato, persino a costo di riscriverlo, ed il futuro, al fine di cancellare la sua imprevedibilità.”<sup>74</sup>

Ritorna dunque in questo passo l’antico timore per la contingenza e l’imprevedibilità dei fatti, e nondimeno l’inevitabile confronto con una sfera che è intrinsecamente precaria e che difficilmente si presta ad una riflessione di carattere razionale. La politica ha a che fare con la realtà, e proprio su questa l’ideologia totalitaria cerca di esercitare il controllo, riscrivendo la storia ed i fatti anche al costo di negarli. Tuttavia questa necessità di controllare il reale non si rivolge soltanto, in maniera retrospettiva, al passato, ma ha i suoi effetti anche sugli eventi futuri, che allo stesso modo non possono essere lasciati alla loro imprevedibilità. La realtà dei fatti dunque è messa in secondo piano rispetto all’idea, al sistema teorico che la propaganda ha lo scopo di

---

<sup>73</sup> GUARALDO, *Hannah Arendt*, in *Manuale di filosofia politica. Dai sofisti a Hannah Arendt*, cit., pp. 552-553.

<sup>74</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 102.

consolidare, e il rapporto tra teoria e prassi si trova completamente sovvertito. Non è la teoria ad avvicinarsi alla realtà per tentare di spiegarla, ma al contrario sono i fatti a dover adattarsi a degli assunti logici dettati dall'ideologia.

“Un'ideologia è letteralmente quello che il suo nome sta a indicare: è la logica di un'idea. La sua materia è la storia, a cui l'idea è applicata; il risultato di tale applicazione non è un complesso di affermazioni su qualcosa che è, bensì lo svolgimento di un processo che muta di continuo. L'ideologia tratta il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa “legge” dell'esposizione logica della sua “idea”. ”<sup>75</sup>

Il rapporto tra teoria e prassi, da sempre difficile ed oggetto di un'attenta analisi da parte di Arendt, si problematizza ulteriormente con i regimi totalitari, e riemerge dunque, in una nuova forma, il conflitto tra filosofia e politica, tra sfera del pensiero e dimensione pratica. Lungi dall'essere un fenomeno isolato e che sia analizzabile solo sul piano storico e alla luce delle dinamiche totalitarie, Arendt lo delinea all'interno di un contesto prima di tutto filosofico ben preciso, ovvero quello del pensiero occidentale, da sempre diffidente nei confronti della *praxis*, e quindi della politica in senso lato.

“Quali persistenze della tradizione filosofico-politica finiscono per trovare un loro paradossale inveramento nell'universo totalitario? Si può anticipare che, secondo la Arendt, il rapporto tra filosofia e politica oltrepassa un limite decisivo con il nazismo e lo stalinismo: quel limite, al di qua del quale la filosofia politica si era fino a quel momento mantenuta [...] Come se il totalitarismo fosse, tra le altre cose, il punto di conversione in cui, per via di una variabile impazzita, la bimillenaria relazione teoria-prassi si rovescia e varca una soglia mai, prima di quel momento, oltrepassata.”<sup>76</sup>

Il concetto di limite a cui fa riferimento Forti nel passo sopra riportato risulta fondamentale non solo per comprendere il rapporto tra filosofia e politica e il suo significato all'interno dei regimi totalitari, bensì è un elemento che ritorna continuamente quando si parla di totalitarismi. Senza dunque trarre conclusioni estremiste e far derivare consequenzialmente le realtà totalitarie dalle premesse della metafisica tradizionale, si

---

<sup>75</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 642.

<sup>76</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 93-94.

possono tuttavia rintracciare degli aspetti comuni che sono poi pienamente maturati nei regimi totalitari.

“Nel nazionalsocialismo si è dunque tentato per la prima volta di tradurre in atto quello che fino ad allora era rimasto un “sogno”, il sogno, appunto, della tradizione metafisica: la pretesa del soggetto di erigersi a fondamento ultimo e signore unico di tutta la realtà. Tale pretesa, che porta con sé la negazione della pluralità, della contingenza e della differenza, manifesta tutta la sua potenzialità *davvero* nichilistica soltanto nei campi di sterminio.”<sup>77</sup>

È dunque l'eccessiva centralità accordata al soggetto pensante ad aver contribuito alla nascita di quella mentalità sprezzante del limite che sottende ai regimi totalitari, e in questo caso il riferimento particolare è ai campi di sterminio, che rappresentano l'emblema di questo oltrepassamento dei limiti umani e morali. Forti parla, a proposito dei totalitarismi, di “una nefasta combinazione di *determinismo* e di *hybris*”<sup>78</sup>, di un atteggiamento di superiorità rispetto alla realtà e di fedeltà ad un'ideologia che pretende di spiegare la realtà senza appellarsi realmente ad essa. In questi termini è possibile comprendere anche il fenomeno dei campi di sterminio, che risponde a degli assunti ideologici, ad una legge universale che non aveva il compito di leggere o cercare di comprendere la realtà, bensì di plagiarla e di adattarla ad un sistema ideologico ben preciso. Scrive Forti riguardo ai campi di sterminio: “Si tratta infatti di *costruire* una nuova natura dell'uomo dalla quale estirpare ogni tratto non sussumibile sotto una legge universale”<sup>79</sup>. Il desiderio di oltrepassare i limiti si esprime soprattutto in questa volontà di controllo che finisce, nei campi di concentramento, per annullare l'uomo, sottraendogli la sua stessa umanità.

“Nei campi di sterminio, gli esseri umani sono *davvero* diventati meri esemplari intercambiabili della specie. Ridotti ad un fascio di necessità biologiche, essi perdono completamente quell'imprevedibilità e quella differenza che sono la conseguenza della libertà e del fatto che ‘non l’Uomo, ma gli uomini abitano la terra.’”<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>80</sup> *Ibid.*

Nessun senso del limite sembra potersi imporre davanti al potere sconfinato dell'immaginazione e del pensiero, e la possibilità che tutto sia controllabile e prevedibile secondo una certa teoria rende possibile anche la realtà dei campi di sterminio. Il desiderio di ridurre la realtà all'unità dell'idea e alla logica confortante di un sistema è dunque figlio di una tendenza filosofica che, fin dal passato, aveva stabilito il primato della verità razionale e del pensiero sulla mutevolezza del reale. Tuttavia esso non si presenta come una prerogativa esclusiva dei regimi totalitari, ma, è opportuno ribadirlo, si può riproporre anche in contesti diversi, talvolta democratici.

Questo desiderio di controllo e di inquadramento razionale della realtà pertanto elude quegli elementi che, secondo Arendt, dovrebbero essere fondativi dell'ambito politico. Oltre alla mancanza di una narrazione onesta e di un rapporto diretto con la verità fattuale ed il reale, molti altri aspetti vengono a mancare in un sistema politico così concepito. Non ci può essere spazio politico senza pluralità, ed è proprio questa la caratteristica che prima di tutte non trova posto all'interno delle ideologie totalitarie. Questo aspetto emerge chiaramente in *Le origini del totalitarismo*, dove in un passaggio Arendt parla di un "dominio totale, che mira a organizzare gli uomini nella loro infinita pluralità e diversità come se tutti insieme costituissero un unico individuo"<sup>81</sup>, mettendo in luce come nei regimi totalitari né l'individuo in sé né la pluralità siano presi in considerazione, ed anzi la diversità e l'unicità dei singoli vengono inglobate in un sistema monolitico che livella le differenze, riducendo la pluralità ad un unico corpo impersonale, che non lascia spazio alla libertà e alla spontaneità dell'azione. A questo proposito è fondamentale anche un ripensamento del concetto di spazio, dal momento che si parla di una vera e propria "saturazione dello spazio vuoto"<sup>82</sup> nei totalitarismi, dove non trovano posto la dinamicità, il movimento e la relazione all'interno di un contesto libero. Questo spazio è di fondamentale importanza perché è abitato dagli uomini e dalle cose, ed è quindi pieno, vivo e animato da rapporti e relazioni, motivo per cui è opportuno riferirsi ad esso come ad un mondo.

---

<sup>81</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 599.

<sup>82</sup> RAMETTA, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., p. 241.

Ora emerge chiaramente come il problema della menzogna nella contemporaneità sia complesso e spinoso soprattutto perché chiama in causa una serie di questioni inedite, come per esempio la necessità di fornire, a livello mediatico, un'immagine che sia positiva e credibile, a discapito di una realtà dei fatti che si impone spesso come scomoda. Posti davanti ai mezzi comunicativi attuali e alla sempre crescente difficoltà nel distinguere le narrazioni false da quelle veritiere – si pensi alla questione delle *fake news*, all'ordine del giorno nel giornalismo odierno – resta da chiedersi se sia possibile parlare di verità quando ci si occupa di politica. Il punto di vista arendtiano tenta di rispondere a questo bisogno di cercare un appiglio nella verità, che spesso sfugge o tende a celarsi dietro ad una narrazione mistificatoria e distorta, ma ben più confortante.

“La natura plurale dell'agire politico fa sì che il concreto realizzarsi di una azione politica debba tenere conto di una realtà preesistente, di una fattualità che è, sì, contingente ma anche data: agire politicamente significa realizzare qualcosa che sia impreveduto ma che tenga conto di ciò che è e di ciò che è stato.”<sup>83</sup>

Si rende necessario un ritorno alle cose, ai fatti. Tenere conto della verità fattuale non vuol dire accettare passivamente ciò che accade o abbandonarsi, per così dire, al necessario e immutabile flusso degli eventi, ma significa prendere atto di determinate condizioni, rielaborare criticamente i fatti ed agire di conseguenza. Proprio a partire da una presa di posizione onesta sulla realtà e da una consapevolezza profonda della complessità del reale è possibile cambiare, prendersi la responsabilità di agire e, soprattutto, accettare il peso dell'imprevedibilità e della precarietà che da sempre appartengono alla sfera dell'agire umano.

“L'imprevedibilità dell'azione, in Arendt, ha a che fare con un inizio, con un cominciamento che è radicale, inaspettato nella misura in cui nega l'esistente ed è mosso da un impeto trasformativo radicato nella natalità. Tuttavia, sebbene agire significhi negare l'esistente, ciò non ha nulla a che fare con la fabbricazione di una realtà fittizia volta a sostituire quella “vera”. C'è, in altri termini, una netta distinzione tra il cominciamento rivoluzionario – la radicale negazione dell'esistente al fine di costruire un *novus ordo saeculorum* – e la

---

<sup>83</sup> O. GUARALDO, *Prefazione*, in ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, cit., p. XIII.

contraffazione totale della realtà fattuale operata per la prima volta nella storia umana dai regimi totalitari del XX secolo.”<sup>84</sup>

Emerge chiaramente dal brano appena citato come la menzogna moderna non possa essere uno strumento utile a livello politico, ma anzi con la sua pervasività essa arriva a negare quella che è l'essenza stessa dell'agire politico, ovvero la possibilità di cambiare le cose prendendo atto di ciò che c'è già e che si impone con la sua presenza, seppur contingente. Il nuovo si pone in questi termini come un elemento fondamentale, ma per fare posto ad esso si rende necessaria una negazione della realtà presente, non con lo scopo di annullarne l'esistenza, bensì di accoglierla con la consapevolezza che può essere altrimenti da quella che è e che può essere trasformata. Prendere coscienza di quelli che sono, secondo Arendt, degli aspetti finora trascurati dal pensiero occidentale, e ripartire da essi, ci consente parlare di politica in termini nuovi, non come uno spazio abitato da verità assolute e leggi universali, ma come un luogo dove gli uomini possono relazionarsi l'uno con l'altro e dare vita ad uno scambio politico autentico, dove il dialogo e l'azione libera hanno un ruolo di prim'ordine e la menzogna e l'ideologia non trovano posto, respinte da un ripensamento radicale della politica e dei suoi attori principali, gli uomini.

---

<sup>84</sup> *Ivi*, pp. XIII-XIV.



## Bibliografia

ARENDR, H., *The origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1951; trad. it. di A. GUADAGNIN, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999<sup>3</sup>.

ARENDR, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. di S. FINZI, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017<sup>2</sup>.

ARENDR, H., *Truth and Politics*, The Viking Press, New York 1968; trad. it. di V. SORRENTINO, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004<sup>2</sup>.

ARENDR, H., *Truth and Politics*, The Viking Press, New York 1968; trad. it. di V. SORRENTINO, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004<sup>2</sup>.

ARENDR, H., *Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego-New York-London 1972; trad. it. di V. SANTINI, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, Marietti Editore, Bologna 2018<sup>2</sup>.

ARENDR, H., *Socrates*, Schocken Books, New York 2005; trad. it. di I. POSSENTI, *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.

CAVARERO, A., *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

FORTI, S., *Vita della mente e tempo della polis*, Franco Angeli, Milano 1994.

GUARALDO, O., *Hannah Arendt*, in *Manuale di filosofia politica. Dai sofisti a Hannah Arendt*, a cura di O. GUARALDO, A. SALVATORE, F. ZUOLO, Quodlibet, Macerata 2022, 547-559.

RAMETTA, G., *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, a cura di G. DUSO, Franco Angeli, Milano 1988, 235-287.

