

“INOLTRE”

(Agosto 2006)

La paura attraverso la Filosofia

*La paura è il sentimento ereditario e fondamentale dell'uomo;
con la paura si spiega qualunque cosa, il peccato originale e la virtù ereditata.*

(Friedrich W. Nietzsche)

Premessa

«Noi che ricerchiamo la conoscenza, ci siamo sconosciuti, noi stessi ignoti a noi stessi, e la cosa ha le sue buone ragioni. Noi non ci siamo mai cercati, e come avremmo potuto, un bel giorno trovarci?». ¹ Chiunque voglia inoltrarsi nell'impervio fluire dell'esistenza, e capire la più grande paura degli uomini, dovrà passare da F. W. Nietzsche. Aprirò e chiuderò questo saggio proprio con l'inquietudine del filosofo tedesco che ha scandito con le sue imprecazioni tutto il novecento psicologico e letterario: «Chi siamo noi in realtà? Restiamo necessariamente estranei a noi stessi, non ci comprendiamo, non possiamo fare a meno di confonderci con altri; per noi vale in eterno la frase: “Ognuno è per se stesso la cosa più lontana”». ²

Nietzsche considera tutto il complesso della filosofia occidentale come un tentativo di trovare il rimedio alle paure degli uomini, quelle verso l'ignoto, la morte, il caos. Un obiettivo che fonda un mondo di realtà eterne ed immutabili assolutamente fittizio.

E' Platone stesso ad inaugurare questo percorso; il tentativo è di sottrarre l'uomo dalla sua precarietà tramite un legame sempre più stretto all'Essere per sé (il “Bene”). L'immediata connessione tra *causalità e salvezza*, tutta occidentale, determina la soppressione della contingenza, del nostro stare dentro un mondo reale, con tutte le precarietà che questo comporta. L'impostazione metafisica, inaugurata da Platone, è rimasta immutata in Aristotele. Come atto puro, Dio è l'Ente supremo a cui si perviene in vista delle cose del mondo, bisognose di essere garantite nella loro vicenda caotica, al fine di un dominio integrale da parte dell'uomo. L'uomo teme l'instabilità, non sopporta l'angoscia del precario, rifiuta l'*insecuritas* del proprio destino; per questo va alla ricerca di terreni solidi sui quali poter ancorare il senso del proprio presente. L'ascesa metafisica, per quanti gradi cerchi di elevarsi, non riesce a nascondere l'ansia che l'ha promossa così come non può nascondere ciò che genera: l'allontanamento dal mondo comune.

Un allontanamento, quello metafisico, che si ripete in modo ancora più marcato con il percorso dell'uomo moderno e con il suo inabissarsi dentro il progresso tecnologico. Non più la ricerca di una strumentalità-mezzo per migliorarsi e proteggersi ma la sottomissione alle potenzialità della tecnica. La consapevolezza di sé, la capacità di riconoscersi nei suoi limiti e nella sua fragilità viene schiacciata dalla disperata corsa verso l'onnipotenza sociale. Con l'invasione non controllata della scienza e delle nuove tecnologie l'uomo perde di nuovo il contatto con se stesso e con il mondo.

Legato al percorso della soggettività del singolo, e alle sue paure, si è costruito anche il percorso politico. La filosofia si fa erede anche di questo momento. La paura che spinge alla fuga metafisica, che induce alla perdizione nella tecnica come fine, ha condotto gli uomini a credere nella protezione

¹ Friedrich W. Nietzsche, *La genealogia della morale*, Newton Compton editori 1988, p. 38

² *Ibidem*

dell'artificio politico. Hobbes ha costruito il Leviatano sul sentimento più privato che esista, il sentimento della paura, e su di una ragione intesa come calcolo delle conseguenze, volta primariamente ad arginare quella paura. Solo assumendo che esista una natura umana universale (*Leviathan*) si possono stabilire criteri di comportamento che abbiano la stessa certezza e prevedibilità delle leggi matematiche. Grazie ad una sicurezza di tal genere l'uomo hobbesiano può sentirsi protetto dalla realtà.

In tutte e tre le dimensioni (metafisica, antropologica, politica) la paura spinge l'uomo fuori dal mondo. Perché? E' illuminante Nietzsche quando annuncia che l'unico mondo è quello che abbiamo davanti, entro il quale si manifesta il vigore vitale, unica vera e possibile fonte di benessere. Per contro ogni tentativo di fondare un rimedio contro la paura finisce per limitare e infiacchire la vitalità dell'agire umano. La vita è ignoto caos, dove a momenti sublimi si alternano momenti terribili. Cercare di darle ordine, per rendere gli eventi più prevedibili e quindi consolatori, significa allontanarla, uccidendo passione e istinto. Per essere più precisi, «la radice indoeuropea della parola caos, *chàos – cha o gha* – che interviene in vari gruppi di parole sia greche: *chasko, chaino* (mi apro, mi dischiudo), sia latine: *hiatus* (intervallo, apertura), non indica tanto il disordine o la mescolanza, quanto l'apertura, il dischiudersi che offre lo spettacolo della totalità»,³ quindi l'annuncio del mondo.

La realtà svelata da Nietzsche è, nel suo aspetto più originario e autentico, libertà, movimento continuo e pluralità dei punti di vista. Non fuggire alla paura, allora, ma andarle incontro e lasciarsi afferrare dalla vertigine verso ciò che non conosciamo, verso il «perturbante» rappresentato dai segni del nuovo, dagli eventi che risultano inabituali alle nostre certezze e aspettative. «Il domandare autentico che nasce dalla meraviglia non prevede di trasformarsi in risposta. “Essere aperti al vedere” non significa aver esperito una volta per tutte l'essenza della verità»,⁴ o aver trovato il senso della vita. Arrivare qui significa trovarsi come esseri finiti e assumere consapevolmente la propria finitezza. Ed è proprio in questo punto che incontriamo Arendt e il suo sentirsi grati e in debito verso gli altri, un debito che sfocia «nell'amore del mondo» e nella conseguente responsabilità del futuro perché sia migliore del presente.

Metafisica della paura

La paura, qualcosa di connaturato agli esseri umani e alla fondazione delle civiltà, non si può propriamente definire o rappresentare senza trasformarla in qualcos'altro. Si può viverla o, al massimo, immaginarla. Di sicuro la paura ha a che fare con il sospetto che l'uomo abbia infranto un limite naturale e che per questo debba aspettarsi una ritorsione.

Ostacolato al ragionamento dalla paura, l'uomo primitivo non riusciva a spiegare i grande avvenimenti se non attribuendo connessioni superficiali tra le cose dell'universo.⁵ Infatti «la paura [...] impedisce di riflettere: mostra il pericolo, lo ingrandisce, e si è fin troppo soddisfatti di poterlo ricondurre a una qualunque cagione».⁶

In tempi molto antichi mancava anche ogni concetto di casualità *naturale*. Se si remava non era il remare che permetteva lo spostamento. Il remare era solo una cerimonia magica, con la quale si costringeva un demone a muovere la nave. Tutte le malattie, la morte stessa, erano il risultato di influssi magici. L'ammalarsi e il morire si affacciarono come cose naturali solo presso gli antichi Greci, quindi in una fase molto tarda dell'umanità.

A differenza dei popoli italici che avevano una religione da contadini, con una costante paura di potenze malvagie e capricciose, in Grecia ci si rapportava agli dèi attraverso un interesse scambievolmente.

³ Umberto Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli 2005, p. 293

⁴ Ivi, p. 126

⁵ Alfonso M. Iacono, *Paura e meraviglia, Storie filosofiche del XVIII secolo*, Catanzaro, Rubettino 1998.

⁶ E. Bonnot De Condillac, *Trattato dei sistemi*, Bari, Laterza 1977, p. 35

Qui la vita religiosa fioriva nel modo più vigoroso. La natura era concepita come un immane complesso di atti arbitrari e l'uomo sapeva bene che da quegli arbitrii dipendevano la sua esistenza e la sua felicità. Il mondo greco non era creazione di Dio né opera dell'uomo, ma un *in sé* perenne, senza inizio e senza fine. Una natura che non si traduceva in oggetto per un soggetto ma vissuta come *phýsis* capace di stupire. Attraverso le preghiere e le suppliche, tributi, doni e glorificazioni era possibile solo renderla favorevole, amica.

La paura dei greci, quindi, veniva da fuori; l'uomo non poteva fare niente per fermare l'imprevedibilità degli eventi naturali, se non dare pgni e scambiare giuramenti. Questo senso del culto religioso, fondato sul bisogno di influenzare ed esorcizzare la natura a favore dell'uomo, non accettava sentimento di subordinazione. I Greci vedono sopra di sé gli dèi omerici non come padroni ma come esemplari meglio riusciti della loro casta. Una sorta di parentela che intercorre fra nobiltà inferiore e superiore. Un inno alla misura, dunque. La storia di una mediazione, della capacità di tenere insieme i differenti senza misconoscere la differenza. Finché dura questo riconoscimento gli uomini possono convivere con gli dei grazie a quello spazio dell'opposizione (*pòlemos*) che «gli uni svela come dèi, gli altri come uomini»⁷ ottenendo «dall'opposizione un accordo, e dai disaccordi bellissima armonia».⁸

Quando gli dèi olimpici arretrano la vita greca diventa fosca e piena di paura. Per contro il Cristianesimo arriva schiacciando e frantumando non solo la natura ma anche l'uomo. Che significa? Uno degli artifici del Cristianesimo è l'aver insegnato la corruzione e la spregevolezza dell'uomo. La religione cristiana sorge per alleviare il cuore ma prima di alleviarlo deve opprimerlo e per far questo trasforma l'uomo in colui che porta con sé il male.

Dal Duecento al Settecento la Chiesa, con l'avvento del Dio giustiziere, sceglie deliberatamente la strategia del terrore. Nel Medioevo la naturale paura della morte diventa una paura ossessiva del Giudizio, usata anche a fini di potere: attraverso la confessione, coltivare il senso di colpa diventa uno strumento di controllo dei credenti. In fondo la "pastorale della paura" (1215) insisteva proprio sul peccato, sulla morte, sul Giudizio, sui supplizi.

L'uomo, dal canto suo, è conscio delle azioni che stanno molto in basso e desidererebbe seguire solo le più alte e nobili. Di fronte a questo desiderio non riesce e si ferma, aumentando, così, le sue insoddisfazioni. Il senso di colpa entra nel mondo contemporaneamente alla paura. Questo stato, come diceva Nietzsche, «non sarebbe risentito con tanta amarezza, se soltanto l'uomo si paragonasse imparzialmente con gli altri».⁹ Un errore commesso dalla ragione umana che si spinge al confronto con Dio, con un essere capace solo di azioni altruistiche, invece di misurarsi con i suoi simili. Di fronte a Lui, il Supremo, l'uomo scompare nel senso di angoscia e in tutti gli avvenimenti piccoli o grandi crede di riconoscere la sua collera, le sue minacce.

E così alla naturale paura della morte, legata alla finitezza umana e quindi al senso di fragilità, si sostituisce la paura del giudizio, la paura metafisica della vendetta divina. Il rapporto di creazione si struttura come rapporto di dominio. Dio è padrone del mondo, quindi legislatore, la sua volontà è vincolante; per contro l'uomo accetta di disporre di una libertà vigilata, dal cui impiego dipende il momento salvifico. La precarietà dell'esistenza umana, nell'economia del discorso biblico, ha quindi il suo riscatto nell'*onnipotenza* di Dio. Il senso del mondo non è più *nel* mondo (come per i greci), ma nell'atto volontaristico di Dio che l'ha posto in essere. Grazie al divino l'uomo è finalmente iscritto in un progetto con un fine, e in questo modo non ci sono più paure tranne quella di non essere all'altezza del disegno trascendente.

⁷ Eraclito, DK, fr. B 53

⁸ Ivi, fr. B 8

⁹ Friedrich W. Nietzsche, *Umano troppo umano*, Oscar Mondadori 1991, p. 97

L'uomo mostra qui tutta la sua debolezza, psicologica oltre che storica. Per contenere la paura della morte sceglie di sottomettersi ad una paura irreali, fittizia, ma potente: quella della vendetta di Dio per i suoi peccati. Rinuncia a vivere. Tant'è la forza dell'angoscia creata dalla senso del finito e dalla sua mortalità che preferisce sospendersi alla ricerca di sacrifici e di abnegazione.

Di fronte al pericolo estremo rappresentato dalla morte, dal nulla, si evoca l'Ente supremo a tutela dell'uomo. Il metafisico medioevale va alla ricerca di Dio per trovare la ragione capace di garantire il mondo dalla sua precarietà. Il Dio che trova è ovviamente il Dio della terra che, come recita il Vangelo di Luca: «tutti questi regni ti darà, se inginocchiato tu lo adorerai».¹⁰ Inginocchiandosi l'uomo si preserva dalla sua paura più grande, la morte e rinuncia a capire se stesso e la vita.

Ed è interessante notare che nel Medioevo teologia e filosofia camminano insieme. Il loro accordo è voluto proprio come ulteriore elemento di sicurezza. La povertà della filosofia, il suo essenziale non sapere, il non riuscire a spiegare la precarietà mondana, è stata superata con l'ausilio della Rivelazione. Il resto è ancora storia.

Antropologia della mancanza

La modalità specificamente umana è caratterizzata da un'apertura nei confronti del mondo molto diversa a tutti gli altri esseri viventi. L'uomo si confronta con un campo sterminato di stimoli, sa riconoscerli, ha l'intelligenza per elaborarli ed è libero di trasformare in simboli tutto quel che vede e immagina. A differenza di tutti gli altri mammiferi superiori, l'uomo non ha altro fondamento che se stesso, ma viene alla luce incompleto nell'apparato istintuale.

Sin dalle origini l'uomo è un essere carente. Proprio perché non possiede, come gli altri animali, un equipaggiamento istintuale che dall'inizio lo collochi e lo fermi una volta per tutte in un perimetro invalicabile di stimoli e risposte, l'essere umano rischia di vivere la sua esperienza come un disadattato che cerca cronicamente e ossessivamente di capire dove si trova e cosa mai deve fare di se stesso.

Siamo, e qui la complessità umana si fa stridente, costituzionalmente caratterizzati da una eccedenza di possibilità e dunque perennemente sottoposti al rischio di una perdita di riferimenti.

Dal declino dell'io eroico-aristotelico, ispirato all'etica dell'onore, mosso dalla passione disinteressata della gloria, nasce propriamente l'individuo moderno segnato dal senso dello smarrimento e dalla ricerca di senso.

Il tema che filosoficamente si apre è quello della libertà. L'individuo si scopre libero, autorizzato ad inventare il proprio programma di vita, a esplorare una realtà senza confini su cui dirigere il proprio sguardo carico di aspettative; ma allo stesso tempo esso avverte la propria debolezza di fronte alla crisi di ogni aprioristica certezza che gli impone nuovi oneri e lo espone al caos inquietante di nuovi desideri.

Nella radura heideggeriana del mondo, il potere umano di trovarsi di fronte ad infinite opportunità si trasforma in paura di scegliere, di sbagliare, di non essere all'altezza delle aspettative degli altri. Siamo più liberi degli uomini primitivi perché abbiamo più campi di gioco in cui inserirci, ma sostare nella "libertà di e libertà da"¹¹ non è facile.

Di questa visione dell'uomo, fatta di mancanze e vulnerabilità, si fa portavoce Montaigne tracciando l'immagine di un Io fiero della propria autonomia ma anche consapevole della propria inadeguatezza. Per l'uomo scoprire se stesso significa scoprire il proprio vuoto. La pienezza, la perfezione, sono propri soltanto dell'essere divino, l'uomo è invece una creatura smarrita, «vana e

¹⁰ Luca, *Vangelo*, 4, 5-7

¹¹ Norberto Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi 1995, p. 56

ondeggiate». ¹² Si delinea, così, un'antropologia della mancanza, in cui l'accento è posto sull'idea di imperfezione, di insufficienza, di strutturale carenza. Il modo umano di essere al mondo è un errare tra azioni riuscite e malriuscite, tra prove ed errori.

Per l'incapacità di soggiornare nella sospensione che caratterizza l'esistenza, l'uomo affretta i tempi della sicurezza. Cerca di nuovo e con la modernità trova rifugio nella scienza. A quest'ultima chiede ciò che un tempo chiedeva a Dio: salvare l'uomo dalla paura di non trovare un senso, dalla paura di soffrire, di morire.

La mancanza di armonia tra corpo e mondo (inadeguatezza istintuale) e quindi il timore di smarrire i punti di riferimento in mezzo alle molteplici possibilità, spinge l'uomo alla ricerca del dominio e del controllo del mondo attraverso il progresso tecnologico. Proprietario dei mezzi che gli permettono di progettare e proteggere la propria felicità, sembra rivendicare una onnipotenza che precedentemente aveva attribuito alla forza divina. Con la tecnica l'uomo crede, dunque, di poter contenere l'effetto devastante del negativo e di "relativizzare" l'incertezza del futuro.

Ma se l'uomo è, con il suggerimento di Nietzsche, "quell'animale non ancora stabilizzato" che fin dalle origini non può vivere se non operando tecnicamente, la sua natura si modifica in base ad un "fare" che diventa totalizzante. Abbiamo sotto i nostri occhi, nel fluire costante della quotidianità, la prova che non solo l'individuo non è più capace di controllare la tecnica e di utilizzarla per affrontare le sue ancestrali paure ma ormai ne è profondamente modificato. Da soggetto che domina a oggetto dominato, in un meccanismo in cui si perde il senso della vita e della morte.

«Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva "vecchio e sazio della vita" [...] perché non rimanevano per lui enigmi da risolvere ed egli poteva perciò averne abbastanza. Un uomo incivilito, invece, coinvolto nel continuo arricchimento della civiltà con idee, conoscenze, problemi, può diventare "stanco", ma non "sazio" della vita» ¹³.

La tecnica, oggi, vera padrona del mondo, ha la funzione di selezionare le alternative per l'individuo e rendere possibile quella manipolazione della natura nelle cui leggi Bacone scorgeva l'impronta di Dio e nella loro scoperta le condizioni del riscatto umano. Infatti, «in seguito al peccato originale, l'uomo decadde dalla sua innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze» ¹⁴. La religione aiuta così l'uomo a sopportare la sua paura verso il mondo portandolo *fuori* dal mondo, la scienza lo aiuta facendogli comprendere il mondo come *proprio prodotto* e non come qualcosa che sussiste indipendentemente dal soggetto. E così nell'ottimismo incontrastato della scienza, l'uomo si porta più lontano dalla terra di quanto non l'avesse mai portato la tensione cristiana verso l'oltre mondo.

Con la paura, però, scompare il mondo comune, quello concreto, pubblico, dove pubblico sta a significare di tutti, me compreso. Quale guadagno, allora, avrebbe chiesto Nietzsche? Nessuno. La verità tragica è che redime l'orrore dell'esistenza solo colui che lo patisce.

Dalla fenomenologia della paura alla politica

Nel passato cristiano dell'Europa, la Chiesa e i Signori hanno usato la paura come strumento di governo; le classi dirigenti moderne, però, non sono state da meno. I totalitarismi, purtroppo, sono la prova peggiore di come si possa fondare la politica sul terrore. Usare la paura per imporre e giustificare

¹² Michael de Montaigne, *Essais* (1958); tr. it. *Saggi*, Adelphi, Milano 1992, 1. II, p. 651

¹³ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1971), tr. it. *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1971, pp. 20-21

¹⁴ Francesco Bacone, *Istauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr.it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo Organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, I, 3, p.795

politiche che altrimenti sarebbero state accettate con gravi difficoltà non è pratica inusuale. Se indaghiamo bene nella storia non è difficile vedere come l'insicurezza umana sia diventata motore alla costruzione delle istituzioni.

La fondazione del politico moderno sembra coincidere con quel processo di istituzionalizzazione che sgrava l'individuo dal peso del difficile intreccio di carenza e illimitatezza e lo riconsegna a un ordine artificiale che si fa, appunto, garante della sua autoconservazione. Del resto la metafora kantiana che le istituzioni sono importanti perché dal legno storto dell'umanità è difficile trarre qualcosa di diritto, e dunque salvano gli essere umani da se stessi, sembra trovarsi in accordo con la storia.

E' con Hobbes, in particolar modo, che cade ogni illusione di un percorso soggettivo dell'uomo che educa, controlla e perfeziona se stesso. Debole e sradicato, definitivamente privato di ogni sicurezza, l'individuo hobbesiano è mosso da una preoccupazione dominante che assume i caratteri improrogabili di un'emergenza: quella di conservare se stesso, difendendosi dalle minacce di morte e procurandosi i beni necessari alla sopravvivenza. La paura diventa l'unica speranza di salvezza del genere umano in quanto sul suo potere distruttivo riposa la sovranità del Leviatano.

La paura, quindi, come passione negativa che salva l'uomo, che lo avverte del pericolo, del baratro verso cui il desiderio illimitato lo spinge e risveglia in lui il senso del limite. E' ciò che lo pone di fronte alla sua vulnerabilità, al fatto che nessuno può mai sentirsi sicuro in un mondo in cui l'unico dato certo è che gli uomini sono uguali nella loro debolezza. Solo il timore spinge l'uomo a costruire una politica capace di correggere la condizione naturale che porterebbe alla guerra e alla distruzione. Ed è così che «in uno stato civile, in cui esiste un potere stabilito per costringere coloro che altrimenti violerebbero la fede, una simile paura non è più ragionevole».¹⁵

A questo punto la politica si presenta come artificio costruito scientificamente per la correzione della natura umana. Lo stato hobbesiano è una macchina, che funziona soltanto espropriando i singoli della loro particolare capacità d'azione; è un artificio atto ad estromettere sistematicamente l'incertezza della contingenza. Una idea che continua oggi ad essere pratica ma soprattutto ad essere pratica limitativa.

Dal momento in cui la politica diventa solo difesa dal male, dovuto alla "naturale" bellicosità dei singoli, si caratterizza sempre più come *competenza tecnico-scientifica*, e quindi come amministrazione. Una politica, dunque, che si fa specialistica, professionale, funzionale al processo.

Ecco il limite della politica contemporanea. Dalla ricerca del bene comune siamo passati alla semplice limitazione del male. La paura che gli uomini hanno mostrato verso se stessi e i propri simili ha ridotto lo spazio del loro agire politico. La dialettica di obbedienza e protezione risulta in virtù di una sottomissione che anche se servisse ad impedire la morte, restituirebbe una vita dimezzata.

La possibilità arendtiana di partecipare alla vita pubblica, di interessarsi allo spazio comune diventando attori e non spettatori, perde forza, dunque, dietro il paravento del timore verso qualcosa o qualcuno.

In Hobbes l'individuo viene prima di tutto, definito nella sua natura autonoma e prepolitica come essere di paure, bisogni e desideri, in Arendt, invece, è la città che assume priorità, perché solo al suo interno, e nella relazione con gli altri, l'uomo coincide con se stesso. Se per il primo la politica è essenzialmente un'astuzia dell'intelletto che si fa complice dei desideri per meglio adescarli organizzando la circolazione degli appetiti secondo un calcolo economico, la seconda non adatta la città alle paure e alle passioni, ma ad un ideale di libertà.

La politica, quindi, come fenomeno collettivo, dovrebbe sorgere non dalla rivalità e dalla paura ma solo dalla comunicazione, attraverso la quale le opinioni si scambiano senza che mai un individuo o

¹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan, or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civill* (1651), tr.it. *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma 1995, p. 81

un gruppo possieda la capacità di determinare del tutto le decisioni degli altri. La sua espressione normale è l'interazione non il timore.

Conclusioni

La religione, la filosofia e la politica confessano, nella storia, che la loro grandezza si basa proprio sull'insicurezza e sulla paura. L'invocazione di un ordine che garantisca stabilità e protezione, anche sottomettendo l'ambito degli affari umani a criteri mutuati da una sfera ad essi trascendenti, ha permesso all'uomo di garantirsi dalla paura. Ma a quale prezzo? Al prezzo di una vita dimezzata.

Gli uomini sembrano avere questo in comune: l'impossibilità di "fare" comunità senza fondarla sulla paura. In questo modo non solo la comunità è limitata, ma coincide con il proprio limite. Essa non può escludere la ferita "privata" del timore del dolore e della morte, dal momento che ne è costituita. La comunità non è altro che figlia della sua finitezza mortale, la soglia che non possiamo lasciarci alle spalle perché da sempre ci precede come la nostra origine.

Eppure gli uomini, come insegna Arendt, possono sperimentare davvero la comunità, sentirsi vivi in un mondo vero e concreto, solo se accettano la sua legge, quella della loro finitezza, della mancanza che li attraversa. L'umanità non può essere definita, oggi, altrimenti che attraverso le sue condizioni, condizione terrestre, condizione mortale. Infatti, la comunità degli uomini è «una *societas* a partire dai morti e con i morti. Ma ciò significa che essa è storica. L'indipendenza di questo mondo da Dio affonda le radici proprio in questa storicità, ossia nell'origine autonoma dell'umanità, dotata della sua propria legittimazione»¹⁶. L'essere-insieme, allora, si fonda su un unico possibile vincolo tra gli uomini, l'esistenza di un luogo fattuale, concreto, l'unico luogo – terra, territorio, storia e passato, lingua e cultura – in cui gli uomini appaiono agli altri e da cui scompaiono con la morte.

Suolo e cielo designano quindi quella terresteità che apre *Vita activa* l'opera di Arendt alla maniera di *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche. Quando gli uomini cercano di staccarsi dalle loro condizioni e fuggire i propri limiti rinunciano alla vita, secondo i canoni nietzschiani, e rinunciano alle loro responsabilità secondo quelli arendtiani.

Dalla paura alla responsabilità. Una responsabilità che viene allertata dalla concretezza degli eventi, dagli ostacoli, dai limiti umani, anche dal timore degli uomini verso la loro condizione di finitezza. Se potessimo salvarci sempre grazie ad un sapere ultraterreno o ad un assoluto potere terreno non avremmo modo di vivere pienamente la nostra condizione umana. Finché non si è di fronte a quello che Arendt chiama «l'abisso della libertà», nel mondo reale, non si è capaci di prassi responsabile. Significa che non riusciremo ad essere consapevoli di noi stessi e delle conseguenze delle nostre azioni. E' nel mondo concreto, reale, segnato dal tempo, dalla morte, dalla fine che gli uomini devono imparare a stare. «Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra»,¹⁷ un urlo che rimbomba nei secoli della storia.

Rosaria Parri

¹⁶ Hannah Arendt, *Liebesbegriff bei Augustin*, (1929), tr.it., *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, 2004, p.135

¹⁷ Friedrich W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, 1985, p. 28

