

Girolamo Cotroneo

Gli 'spazi' della politica

ABSTRACT: *This essay considers political space within Hannah Arendt's work, with a focus on her interpretation of the Greek polis' democratic experience. Starting from an analysis of space intended both literally and figuratively, this essay concludes with an interpretation of Arendt's philosophy as a problematisation of the relationship between political freedom and the twentieth-century totalitarian regimes.*

KEYWORDS: *Hannah Arendt, space, politics, freedom, totalitarianism.*

1. Tra i Greci e Hannah Arendt

Il concetto di 'spazio', a prima vista ad essi del tutto estraneo, è apparso in maniera forte nel dibattito politico, e soprattutto nella filosofia politica, ad opera di una nota, forse la più nota, filosofa del secolo scorso, Hannah Arendt, nel contesto di un discorso intorno a un regime politico apparso per la prima volta nel Novecento: il totalitarismo. Va però subito detto che, pur senza alcuna evocazione diretta di questo concetto, e persino del termine, la questione posta esplicitamente dalla Arendt ha attraversato la filosofia politica europea, dopo essere nato all'interno della grande filosofia greca, dove è maturato anche il problema della politica.

Ho usato nel titolo il plurale per indicare il termine in questione: il dibattito che cercherò di seguire, almeno nelle sue linee essenziali, mostrerà che esso ha due significati, indicati da altrettanti concetti collegati indissolubilmente, ma profondamente diversi, due condizioni entrambe assolute affinché la politica sia. Uno spazio fisico, un luogo limitato da confini, e uno spazio, diciamo, figurato, ideale, che tuttavia non possono vivere l'uno senza l'altro.

Anche se apparentemente semplice, questa distinzione presenta subito una sua complessità. Uno dei maggiori studiosi del pensiero politico della Arendt, André Enegren, ha scritto che lo spazio di cui essa parla "non rimanda prima di tutto a una localizzazione fisica la cui forma favorirebbe particolari pratiche politiche, ma alla necessità di limiti; spetta idealmente al quadro costituzionale, che ordina i rapporti tra gli attori, disegnare lo spazio politico"; egli ha aggiunto che "la delimitazione spaziale [...] non designa [...] il luogo di attuazione del fatto politico, ma il supporto della sua pratica e la condizione della sua effettuazione:

essa è il presupposto di qualsiasi azione, come le regole sono il presupposto del gioco”¹.

Come prima dicevo, il problema non è affatto nuovo: “non si può evitare”, ha scritto infatti André Enegrén, “di essere colpiti dalle somiglianze che si manifestano tra lo ‘spazio di apparenza’, descritto da Hannah Arendt, e lo ‘spazio civico’ della Grecia antica”², anche se queste somiglianze non appaiono a prima vista. Se infatti ci accostiamo al pensiero greco-classico, nella sue manifestazioni più alte, ad esempio nel primo libro della *Politica* di Aristotele, incontriamo subito la celebre affermazione secondo cui “la città appartiene ai prodotti naturali”, e che “l’uomo è un animale che per natura deve vivere in una città, e chi non vive in una città, per la sua propria natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo”³. Qui troviamo indicato, o individuato, il luogo, lo spazio entro cui la politica nasce e vive, cosa che non è per le altre ‘istituzioni naturali’ – la famiglia, i villaggi – che sembrano precederla. Aristotele, infatti, riteneva

evidente che l’esercizio dell’autorità padronale e l’esercizio dell’autorità politica non sono la stessa cosa [...] perché l’autorità politica si esercita su esseri liberi per natura, quella padronale su schiavi, e l’autorità domestica presuppone il comando di uno solo (perché unico è il capo di ogni famiglia), mentre l’autorità politica è esercitata su liberi ed uguali⁴.

La visione greca della famiglia come antipolitica, come negazione della politica, è ripresa da Hannah Arendt, la quale ha scritto che

la *polis* si distingueva dalla sfera domestica in quanto si basava sull’eguaglianza di tutti i cittadini, mentre la vita familiare era il centro della più rigida disuguaglianza. [...] Nella sfera domestica, dunque, non esisteva libertà; infatti, il capofamiglia era considerato libero solo in quanto aveva il potere di lasciare la casa e accedere all’ambito politico, dove tutti erano uguali⁵.

1 Ha proseguito dicendo che, nella visione della Arendt, “il campo politico è delimitato all’interno dall’azione che analizza uno spazio di gioco man mano che si sviluppa, spazio che sparisce con essa. La politica ha un luogo la cui misura non deriva da una determinazione esterna (viene da pensare alla formula greca: ‘dovunque voi andrete, formerete una *polis*’)” (A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984; tr. it. di R. Granafèi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, Edizioni Lavoro, 1994, p. 41).

2 Ivi, p. 42.

3 Aristotele, *Politica*, 1253a; tr. it. in Idem, *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di C. A. Viano, Torino, UTET, 1955, p. 53. Tutt’altro il parere di Hannah Arendt, la quale dopo avere scritto che “la politica si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini”, ha aggiunto: “lo *zoon politikon*: quasi che nell’Uomo vi fosse un elemento politico che è parte della sua essenza. Proprio questo è falso; l’Uomo è a-politico, la politica nasce *tra gli* uomini, dunque decisamente *al di fuori* dell’Uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce nell’*infra*, e si afferma come relazione” (H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, München, Piper, 1993; tr. it. di M. Bistolfi, *Che cos’è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, 2001³, pp. 5 e 7).

4 Aristotele, *Politica*, 1255b; tr. it. cit., p. 65.

5 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; tr. it. di S. Finzi, Vita attiva. *La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1998, p. 24. Poco prima aveva scritto

Questa immagine della politica come attività tra uguali ha condotto Hannah Arendt alla conclusione che nel mondo greco, nelle *poleis* greche,

il rapporto tra libertà e politica è così immediato anche perché solo le antiche comunità politiche erano fondate con l'espresso scopo di servire agli uomini liberi. [...] Se quindi vogliamo dare il senso più vicino alla *polis*, l'attività politica trova il proprio fine e la propria ragion d'essere nel delimitare e conservare uno spazio dove possa apparire la libertà in quanto "virtuosismo"⁶.

Questa parole – dove, tra l'altro, appare il termine 'spazio' – confermano che l'idea greca della politica era incentrata

sulla libertà; una libertà intesa in senso negativo come non-essere-dominati e non-dominare, e, in positivo, come uno spazio che può essere creato solo da molti e nel quale ognuno si muove tra suoi pari. Senza questi altri, che sono miei pari, non esiste libertà; per questo chi domina sugli altri, e dunque per principio è diverso dagli altri, è certo più felice e invidiabile di quelli sui quali domina, ma non è affatto più libero. Anche lui si muove in un spazio in cui la libertà non esiste⁷.

Da questa idea – la politica garantisce la libertà⁸ – discese il grande dibattito di cui la *Repubblica* di Platone e la *Politica* di Aristotele sono stati i testi dai quali la cultura posteriore non ha potuto prescindere; sarebbe a dire il dibattito su quale fosse la forma di governo che meglio delle altre possibili garantisse e promuovesse la libertà. Una libertà, conclude adesso la Arendt, il cui 'fatto determinante' è di essere sempre "vincolata a uno spazio. Chi abbandona la sua *polis* o ne viene esilia-

che "secondo il pensiero greco, la capacità degli uomini di organizzarsi politicamente non è solo differente, ma è in diretto contrasto con l'associazione naturale che ha il suo centro nella casa (*oikia*) e nella famiglia. Il sorgere della città-stato significò per l'uomo ricevere 'accanto alla sua vita privata una sorta di seconda vita, il suo *bios politikos*'" (ivi, p. 19).

6 Eadem, *What is Freedom?*, in Eadem, *Between Past and Future*, New York, Viking Press, 1961; tr. it. di T. Gargiulo, *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, p. 207.

7 Eadem, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 30. Un argomento analogo – le paure del tiranno e i limiti della sua libertà – era stato avanzato dallo storico greco Senofonte nel *Gerone*: "avere paura della moltitudine e della solitudine, aver paura di camminare senza scorta armata ed aver paura della scorta armata, non volere attorno a sé gente disarmata ed aver paura quando la si vede armata, non è una situazione davvero terribile? / Avere fiducia negli stranieri e non nei propri concittadini, aver fiducia nei barbari e non nei Greci, bramare la servitù degli uomini liberi e vedersi costretto a liberare gli schiavi: non ti sembrano questi i segni di un'anima perduta nella paura?" (L. Strauss, *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero*, Glencoe, The Free Press, 1948; tr. it. *La tirannide. Saggio sul "Gerone" di Senofonte*, a cura di F. Mercadante, tr. it. del *Gerone* di M. Scarlata, Milano, Giuffrè, 1968, p. 15).

8 "La libertà", ha scritto Hannah Arendt, "è sempre stata ben conosciuta invece (ma certo non come problema, bensì come fatto quotidiano) nell'ambito politico, e perfino oggi, lo sappiamo o no, se parliamo del problema della libertà, dobbiamo sempre tenere presente la sfera politica e la capacità di agire di cui l'uomo è dotato; infatti, solo l'azione e la politica, fra tutte le capacità e potenzialità della vita umana, non potrebbero neppure essere concepite senza presumere almeno l'esistenza della libertà" (H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 196).

to, non perde solo la sua patria ma anche l'unico spazio in cui poteva essere libero; perde la compagnia di coloro che sono suoi pari"⁹.

Qui appare il problema dei 'due' spazi, cui avevo prima accennato: la politica – i cui spazi sono affatto ideali, figurati – può realizzarsi soltanto all'interno di uno spazio fisico delimitato da confini¹⁰: dunque dentro quella *polis*, dove soltanto ogni uomo 'libero' può vivere in compagnia dei suoi pari e muoversi in quello spazio ideale in cui soltanto può muoversi la politica. Ma la cosa non è così semplice, come del resto aveva detto André Enegrén; proprio per darsene ragione si può ricorrere a una pagina di Hegel, là dove si poneva la domanda: "chi deve fare la costituzione?". Una questione, proseguiva, che "par chiara, ma ad una considerazione più precisa si mostra subito priva di senso", in quanto presuppone "che non ci sia alcuna costituzione, quindi che stia insieme un mero *agglomerato* atomistico di individui"¹¹.

Il significato di queste parole è importante, forse decisivo, per la nostra questione. Gli uomini non possono vivere sullo stesso territorio, se non instaurando un sistema di 'relazioni', concetto privilegiato da Hannah Arendt. Il che significa che lo 'spazio fisico' su cui sorge la *polis* è a un tempo lo 'spazio politico', anche se gli uomini ancora non lo sanno, anche se non ne hanno coscienza. Un argomento, questo, che Hegel avrebbe riproposto, sostenendo "che la narrazione della storia appare contemporaneamente alle azioni e agli eventi storici": sarebbe a dire che la 'storia' ha avuto inizio quando si è cominciato a scriverla, nel momento, cioè, in cui "la razionalità comincia a entrare nell'esistenzamondana". Con la 'razionalità' infatti, nasce la libertà, che consiste "nel conoscere e volere tali oggetti universali e sostanziali, quali sono la legge e il diritto, e nel produrre una realtà ad essi appropriata: lo stato"¹².

Sarebbe troppo lungo, e fuori luogo, discutere dello 'stato' e del suo ruolo nel pensiero di Hegel, per il quale storia e politica nascono, per dirla con Vico, "ad un

9 Eadem, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 31.

10 Scriveva ancora Aristotele che, affinché singoli abitanti uno stesso luogo possano "essere considerati come costituenti [...] una città, [...] non basta che si chiuda in una cerchia di mura, perché sarebbe possibile circondare anche il Peloponneso con un'unica cinta di mura senza per questo farne una città". La città, infatti, proseguiva, "è una certa comunanza di cittadini che obbediscono a una costituzione", per cui "se la costituzione muta di specie, bisogna pur ammettere che necessariamente la città non è più la stessa". Per questa ragione, concludeva, "è chiaro che il criterio per stabilire l'identità della città è la costituzione che la regge, sicché si può dire che essa è mutata o che è rimasta la stessa senza considerare se siano mutati o rimasti gli stessi i cittadini che abitano in essa" (Aristotele, *Politica*, 1280b-1281a; tr. it. cit., pp. 134-135).

11 Egli concludeva quindi "che è senz'altro essenziale che la costituzione, sebbene sorta nel tempo, non venga riguardata come un *che di fatto*; giacché essa è piuttosto l'essente senz'altro in sé e per sé, il quale perciò è da considerare come il divino e perdurante, e come al di sopra della sfera di ciò che vien fatto" (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Nicolaische Buchhandlung, 1820; tr. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 221).

12 Idem, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Meiner, 1917-1920; tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1963, vol. I, p. 167 e p. 165.

parto". Allo stadio iniziale, quando esiste soltanto lo 'spazio territoriale', gli uomini che pur agiscono in esso non hanno ancora la consapevolezza, la coscienza delle loro azioni. La "preistoria" pertanto, concludeva Hegel, "non ci riguarda", perché "può darsi tanto che ad essa abbia fatto seguito una vera storia, quanto che i popoli non siano affatto pervenuti a formare uno stato"¹³. Non è, ripeto, il caso di indugiare su Hegel, sulla celebre definizione secondo cui "lo stato è la realtà dell'idea etica"¹⁴; più interessante è il convincimento che con lo stato sia nata la libertà, intendendo per stato un'organizzazione politica consapevole. Ma il momento forte di questa idea è che alla libertà non è congeniale qualsiasi politica, qualsiasi forma di governo: non a caso, come dicevo, le grandi opere politiche prodotte dal pensiero greco erano una puntuale ricerca delle migliori forme di governo, che venivano ritrovate e indicate in quelle che meglio garantivano la giustizia e la libertà. Scrive ancora la Arendt:

i greci sapevano per esperienza personale che un tiranno ragionevole (quello che noi chiamiamo un despota illuminato) era di grande vantaggio per il puro benessere della città e per la fioritura delle arti materiali e intellettuali. Solo la libertà in quel caso era un capitolo chiuso. I cittadini venivano ricacciati nelle loro case, e lo spazio in cui si svolgeva la libera comunicazione tra uguali, la *agora*, era deserto. La libertà non aveva più uno spazio, e ciò significava che non esisteva più la libertà politica¹⁵.

Se scompare la politica, quindi, scompare la libertà, la quale "esiste solo nel particolare *infra* della politica"¹⁶. Questa considerazione comporta inevitabilmente un problema, anzi una differenza decisiva: quella tra la libertà 'interiore' – che non ha bisogno di nessuno spazio per realizzarsi – e la libertà, appunto, 'politica' in senso forte, che si realizza attraverso i rapporti di comunicazione e di relazione: "la libertà", scrive la Arendt, "che si dà per scontata nell'enunciare qualsiasi teoria politica, e di cui devono tenere conto anche i fautori della tirannide, è l'esatto contrario della 'libertà interiore', di quello spazio nel proprio intimo dove gli uomini possono eludere la coercizione esterna sentendosi liberi"¹⁷.

Il luogo in cui sorgerebbe la prima idea, la prima consapevolezza prepolitica della libertà, è indicato in poche proposizioni all'interno di un grandioso contesto, nella *Fenomenologia dello spirito*, pubblicata da Hegel nel 1807, precisamente nelle pagine dedicate allo stoicismo: "nel pensare Io *sono libero* perché non sono in un altro, anzi rimango direttamente presso di me, e l'oggetto che mi è essenza è, in

13 Ivi, p. 160.

14 Idem, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 194.

15 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 31.

16 Ivi, p. 7.

17 H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 197. "Lo spazio interiore", ha scritto ancora, "dove cerca asilo l'io' in fuga dal mondo non deve essere scambiato con il cuore o la mente, i quali entrambi esistono e operano nel rapporto con il mondo. Il luogo della libertà assoluta entro il proprio io (non il cuore, non la mente, bensì l'interiorità) fu la scoperta in epoca tardo classica, da quanti non avevano un loro posto nel mondo, e quindi mancavano di quella 'mondanità' che dai tempi antichi fino a circa la metà del secolo scorso, era considerata, per consenso unanime, requisito preliminare della libertà" (*ibidem*).

unità inseparata, il mio essere-per-sé; il mio movimento in concetti è un movimento entro me stesso”¹⁸. Naturalmente si tratta di una libertà, per così dire, inattiva, che non ha bisogno di alcuno ‘spazio’ per realizzarsi. Del tutto diversa la conclusione della Arendt, per la quale la scoperta della libertà ‘interiore’ segue, non precede, quella della libertà ‘politica’. A suo dire, infatti, “nonostante il notevole influsso esercitato dalla tradizione culturale dell’idea di una libertà interiore, distinta da quella politica, sembra pacifico che l’uomo non potrebbe conoscere la libertà interiore se non avesse prima sperimentato l’essere libero come una realtà concreta della vita nel mondo”.

2. La libertà oltre la politica

Con la radicalizzazione della politica come unico strumento di libertà, la Arendt radicalizzava anche l’idea che la *condicio sine qua non* della politica sia la presenza degli spazi che consentono agli uomini di ‘comparire’: “gli uomini che agiscono”, scriveva, “per ‘lavorare’ hanno bisogno di uno spazio a struttura pubblica, e in entrambi i casi la loro ‘esecuzione’ dipende dalla presenza altrui”. Questo la portava alla conclusione che

tale spazio destinato alle apparizioni degli uomini non è affatto un attributo fisso e scontato di qualsiasi comunità. La *polis* greca fu appunto quella “forma di governo” che forniva agli uomini uno spazio per apparire, nel quale agire, una sorta di teatro dove la libertà poteva fare la propria comparsa¹⁹.

E poco dopo: “qualunque cosa si verifichi in questo spazio destinato alle apparizioni è politica per definizione, anche quando non è un diretto prodotto dell’azione. Quanto ne rimane escluso, come le grandi gesta degli imperi barbarici, può essere impressionante e degno di nota, ma a rigor di termini non è politico”²⁰.

Ciò non lo è in quanto, come sappiamo, soltanto dove c’è politica c’è libertà, o almeno un particolare momento della libertà: i regni barbarici non conoscevano né l’una né l’altra. Questa convinzione era presente in maniera vigorosa presso i Greci che ne facevano un motivo di superiorità nei confronti dei ‘barbari’, come dimostra questo verso della *Ifigenia in Aulide* di Euripide: “*che sui barbari i greci imperino è naturale*”, citato anche da Aristotele nel contesto di un discorso sulle donne e gli schiavi²¹. Da parte sua, Hannah Arendt scriveva che

nella concezione greca, costringere gli altri con la violenza e imporre invece di persuadere costituivano relazioni prepolitiche caratteristiche della vita fuori della *polis*,

18 G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, Joseph Anton Goebhardt, 1807; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008, vol. I, p. 166.

19 H. Arendt, *Che cos’è la libertà?*, cit., pp. 206-207.

20 *Ibidem*.

21 Cfr. Aristotele, *Politica*, 1252b; tr. it. cit., p. 51.

di quella domestica e familiare, dove il capofamiglia dettava legge con incontestato potere dispotico, o di quella degli imperi barbarici dell'Asia il cui dispotismo era spesso paragonato all'organizzazione domestica²².

Del tutto diversa la *polis* greca, dove “lo spazio pubblico dell'avventura e dell'impresa scompare quando tutto è giunto a compimento, il campo è stato levato, e gli ‘eroi’ – una parola che per Omero significa appunto uomini liberi – sono tornati a casa”, sarebbe a dire dopo la guerra di Troia. Lo spazio pubblico, infatti,

diventa politico [...] soltanto se è radicato in una città e perciò legato a un luogo concreto, che può sopravvivere sia agli atti memorabili che ai nomi dei memorabili attori, e tramandarli ai posteri di generazione in generazione. Questa città che offre ai mortali e alle loro effimere gesta e parole un luogo imperituro, è la *polis*, ed essa è politica e tanto diversa da altri insediamenti [...] poiché di fatto è edificata solo intorno allo spazio pubblico, la piazza del mercato, dove gli uomini liberi e uguali possono incontrarsi in ogni momento²³.

La *polis* con i suoi spazi politici, che erano altrettanti spazi di libertà, va di là dall'essere soltanto un ‘luogo’, per diventare un modo di vivere: “di tutte le attività necessarie e presenti nelle comunità umane”, scrive ancora la Arendt, “solo due erano stimolate politiche e costitutive di quello che Aristotele chiamò il *bios politikos*, cioè l'azione (*praxis*) e il discorso (*lexis*) da cui trae origine il dominio degli affari umani [...] dal quale ogni cosa meramente necessaria o utile è rigorosamente esclusa”²⁴. Con il trascorrere del tempo tuttavia, concludeva,

azione e discorso si separarono diventando attività sempre più indipendenti. Il discorso divenne più importante dell'azione, e venne inteso come mezzo di persuasione piuttosto che come modo specificamente umano di rispondere, ribattere e reagire a tutto ciò che accadeva o si faceva. Essere politici, vivere nella *polis*, voleva dire che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza²⁵.

Questa supremazia del discorso favorisce la nascita di un luogo specifico dove libertà e politica si manifestano: l'*agora*. Ma proprio questo però, sempre nella visione di Hannah Arendt, richiedeva “la costante presenza degli altri, la comunicazione tra eguali nello spazio pubblico dell'*agora*, quella che Erodoto chiama *isegoria*, diventa l'effettivo contenuto dell'esser liberi. Al contempo l'attività più importante per l'esser-liberi si sposta dall'agire al parlare, dal libero atto al libero discorso”²⁶.

22 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 20.

23 Eadem, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 35.

24 Eadem, *Vita activa*, cit., p. 19.

25 Ivi, p. 20. Cfr. H. Arendt, *On Violence*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970; tr. it. di S. D'Amico, *Sulla violenza*, Parma, Guanda, 1996.

26 Eadem, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 36. “La città greca”, scrive André Enegrén, “si ordina davvero a partire dall'*agora*, che ne costituisce il centro a eguale distanza dalle famiglie che formano la città [...]. Questo *public space* (spazio pubblico), peculiare del solo ambito politico,

Non certo senza ragioni, nel celebre *Discorso* sulla libertà degli ‘antichi’ e su quella dei ‘moderni’, Benjamin Constant scriveva che la prima delle due

consisteva nell’esercitare collettivamente ma direttamente molte funzioni dell’intera sovranità, nel deliberare sulla piazza pubblica sulla guerra e sulla pace, nel concludere con gli stranieri i trattati di alleanza, nel votare le leggi, nel pronunciare i giudizi; nell’esaminare i conti, la gestione dei magistrati, nel farli comparire innanzi a tutto il popolo, nel metterli sotto accusa, nel condannarli o assolverli²⁷.

Siamo qui di fronte alla libertà politica nel senso più rigoroso del termine: comunque sia, era questo, proseguiva il filosofo francese, “ciò che gli antichi chiamavano libertà”, e ritenevano

compatibile con questa libertà collettiva l’assoggettamento completo dell’individuo all’autorità dell’insieme. Non trovate presso di loro alcuni dei godimenti che abbiamo visto far parte della libertà dei moderni. Tutte le azioni private sono sottoposte a una sorveglianza severa. Nulla è accordato all’indipendenza individuale né sotto il profilo delle opinioni, né sotto quello dell’industria, né soprattutto sotto il profilo della religione. La facoltà di scegliere il proprio culto, facoltà che noi consideriamo come uno dei nostri più preziosi diritti, sarebbe sembrata agli antichi un crimine e un sacrilegio²⁸.

Queste parole, alle quali non è facile muovere forti obiezioni, dicono che, alla resa dei conti, gli spazi di libertà presenti nella cultura greca erano limitati alla vita politica, cui tutti i cittadini avevano diritto a partecipare. Ad allargare questi spazi e a proporli in una prospettiva affatto nuova fu il Cristianesimo, che introdusse il concetto di responsabilità personale, e soprattutto il ‘libero arbitrio’. Ascoltiamo ancora una volta Hannah Arendt: “per la storia del problema della libertà”, ha scritto, “la tradizione cristiana è veramente il fattore decisivo”; dopo di allora “è quasi automatica l’equazione tra libertà e libero arbitrio, una facoltà virtualmente sconosciuta all’antichità classica”. La ragione di “questo fatto stupefacente è che nell’antichità, sia greca sia romana, la libertà era un concetto

va quindi inteso come un luogo comune in senso forte, come uno spazio a più voci che permette non tanto di stare davanti a tutti, ma piuttosto faccia a faccia in un’intesa diretta che impedisce l’anonimato. Quando viene riassorbito, la politica degenera in dispersione tirannica” (A. Engrén, *op. cit.*, p. 42).

27 B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* (1819), in *Constant*, a cura di S. De Luca, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 188. La libertà dei ‘moderni’, a dire del filosofo francese, prevede “il diritto di ciascuno di non essere sottoposto che alle leggi, di non poter essere né arrestato, né detenuto, né messo a morte, né maltrattato in alcun modo a causa dell’arbitrio di uno più individui. Il diritto di ciascuno di dire la sua opinione, di scegliere la sua industria e di esercitarla, di disporre della sua proprietà e anche di abusarne; di andare, di venire senza dovere ottenere il permesso e senza rendere conto delle proprie intenzioni e della propria condotta. Il diritto di ciascuno di riunirsi con altri individui sia per conferire sui propri interessi, sia per professare il culto che egli e i suoi associati preferiscono” (*ibidem*).

28 *Ibidem*.

esclusivamente politico, anzi era la quintessenza della città-Stato e della condizione di cittadino”²⁹.

Ma oltre questo, oltre quanto detto da Constant, l'antichità non andava: la filosofia greca – si pensi al momento conclusivo della filosofia di Aristotele, al “pensiero che pensa se stesso”³⁰, o alla invettiva di Epicuro contro la politica³¹ – privilegiò sempre la vita ‘contemplativa’ rispetto a quella ‘attiva’, scelta che “implicava un’opposizione al *bios politikos*, al vivere politico”³². La libertà, proseguiva la Arendt, divenne un problema decisivo per la filosofia, non più soltanto per la politica, quando il pensiero cristiano scoprì, con Paolo di Tarso, “una libertà del tutto estranea alla politica. La libertà divenne un problema capitale della filosofia quando fu scoperta come evento sperimentabile all’interno del rapporto tra sé e sé, fuori del rapporto tra uomini”; da allora “libertà e libero arbitrio divennero sinonimi”³³.

Qui nasce un problema di non facile soluzione: la libertà – e quindi la richiesta, l’esigenza di quegli ‘spazi’ entro i quali soltanto può manifestarsi e realizzarsi – è un’aspirazione ‘naturale’ degli uomini o è soltanto una ‘costruzione’ politica? Tra i primi ad affrontare questo problema vi è stato un filosofo francese, Étienne de La Boétie, il quale intorno alla metà del XVI secolo ha pubblicato un piccolo trattato dal titolo *Discours de la servitude volontarie*, dove scriveva:

è sorprendente – ma così frequente che bisogna più rammaricarsene che stupirsene – vedere un milione di uomini miseramente asserviti, la testa china sotto il giogo, non perché costretti da forza maggiore, ma perché affascinati, per non dire stregati, dal solo nome di quell’uno, che non dovrebbero né temere, perché è solo, né amare, perché è inumano e crudele verso tutti loro.

E subito dopo si chiedeva:

ma, gran Dio, che è mai ciò? Come chiameremo questa sciagura? Qual è quel vizio, quel vizio orribile, che fa sì che si veda un numero infinito di uomini non solo obbedire, ma servire, non essere governati ma tiranneggiati, senza più beni, né genitori, né figli, né la loro stessa vita, che siano veramente loro? Vedere subire le rapine, le prepotenze, le crudeltà non già di un esercito, di un’orda di barbari contro i quali ognuno dovrebbe difendere la propria progenie e la propria vita, ma di uno solo!³⁴.

29 H. Arendt, *Che cos’è la libertà?*, cit., pp. 210-211.

30 “Tale è per tutta l’eternità, l’atto divino del pensiero pensante se stesso” (Aristotele, *Metafisica*, 1075a; tr. it. e a cura di A. Carlini, *La Metafisica*, Bari, Laterza, 1959, p. 424).

31 “Liberiamoci una buona volta del carcere delle occupazioni quotidiane e della politica” (Epicuro, *Sentenze vaticane*, tr. it. in *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Milano, TEA, 1993, p. 220).

32 H. Arendt, *Che cos’è la libertà?*, cit., p. 211.

33 *Ibidem*.

34 É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria* (1576), tr. it. di G. Pintorno, Milano, La vita felice, 2012, p. 13 e p. 15.

La tesi iniziale, quella della ‘servitù volontaria’, che sosteneva citando, tra l’altro, un passaggio dei libri di Samuele³⁵, era tuttavia molto attenuata, legata a particolari circostanze; infatti, dopo avere detto di volere comprendere come mai “questa ostinata volontà di servire sia radicata così profondamente da far credere che lo stesso amore per la libertà non sia poi così naturale”, proseguiva che “è del tutto vano chiedersi se la libertà sia naturale, poiché non si può asservire nessuno senza fargli torto; nulla è più contrario alla natura – interamente ragionevole – dell’ingiustizia. Dunque, la libertà è naturale e ritengo che non solo siamo nati con lei, ma anche con la passione di difenderla”³⁶.

Anche se attraversato da molte incertezze e contraddizioni, il trattatello di La Boétie finiva con il dare una risposta positiva alla domanda se la libertà sia o meno connaturata agli uomini, così come l’avrebbe configurata alcuni secoli dopo Benedetto Croce con la sua “religione della libertà”³⁷. Non si può però non ricordare quanto sosteneva lo storico italo-inglese Max Salvadori, il quale ha scritto che

chi [...] parla della libertà come aspirazione profondamente sentita dalla maggioranza, inganna se stesso e gli altri: la libertà come indipendenza del gruppo etnico-culturale, religioso, economico cui si appartiene è sì aspirazione di molti, oggi (ma non lo è stata sempre e dovunque); la libertà come autonomia, dignità e responsabilità del singolo è un’aspirazione che pochi posseggono. Non sono solo del 20° secolo le adunate oceaniche a mezzo delle quali, senza distinzione di classe, le masse esprimono ammirazione e devozione per chi comanda arbitrariamente³⁸.

3. Il totalitarismo e la chiusura degli spazi

Le considerazioni di Salvadori, soprattutto quelle finali, conducono direttamente al tema di Hannah Arendt sugli ‘spazi’ della politica, e, di conseguenza, al rapporto tra quest’ultima e la libertà; un rapporto modificato nella sua stessa essenza dalla nascita nel secolo XX dei due grandi regimi totalitari – fascismo e comunismo³⁹ – che ne hanno caratterizzato la storia. È stata, come è noto, proprio

35 “Ecco quale sarà il diritto del re, che regnerà su di voi: prenderà i vostri figli e li destinerà in parte ai suoi carri e ai suoi cavalli; in parte perché corrano davanti al suo cocchio. [...] Prenderà pure le vostre figlie, perché facciano da profumiere, da cuoche e da panettiere. [...] Preleverà le decime sulle vostre messi e sulle vostre vigne, per darle ai suoi cortigiani e ai suoi ufficiali. [...] Esigerà infine la decima sui vostri greggi e voi stessi diventerete suoi servi. Allora vi lamenterete del re che vi siete scelto, tuttavia il Signore non vi esaudirà. / Ma il popolo non volle ascoltare le parole di Samuele, e gridò: No! Costi quel che deve costare, ma vogliamo un re su di noi” (1 Sam, 8, 10-19). Cfr. É. de La Boétie, *op. cit.*, p. 39; si veda però, soprattutto, N. Panichi, *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

36 É. de La Boétie, *op. cit.*, p. 29.

37 “Quando [...] si ode domandare se alla libertà stia per toccare quel che si chiama l’avvenire, bisogna rispondere che essa ha di meglio: ha l’eterno” (B. Croce, *Storia d’Europa nel secolo decimonono* (1932), Bari, Laterza, 1965, p. 313).

38 M. Salvadori, *L’eresia liberale*, 3 voll., Bologna, Forni, 1979, vol. I, pp. 44-45.

39 La tesi della Arendt che ha identificato sotto la medesima categoria politica – il totalitarismo, appunto – il nazifascismo e il comunismo, è stata duramente contestata dallo storico ameri-

Hannah Arendt nel suo *opus maius*, apparso nel 1951, *Le origini del totalitarismo*, a studiare questo fenomeno, che a sua volta riproponeva, in forma affatto negativa, il rapporto tra politica e libertà. “L’esperienza dei regimi totalitari”, ha scritto, “che pretendevano di politicizzare [...] totalmente l’intera esistenza degli uomini; con il risultato che lì la libertà cessa di esistere”, fa sorgere “il dubbio se politica e libertà siano compatibili, se la libertà non cominci proprio dove termina la politica, per cui per l’appunto la libertà non esiste più laddove al politico non è posto alcun termine o confine. Forse, rispetto all’antichità dove politica e libertà erano identiche, le cose sono cambiate al punto che nelle circostanze attuali bisogna scindere completamente l’una dall’altra”⁴⁰.

Il totalitarismo – che è stato anche definito, come si ricorderà, da Domenico Fisichella, “un regime del nostro tempo”, idea peraltro condivisa da molti studiosi che vedono nel Novecento il secolo dei totalitarismi – ha origini remote. Le sue radici affondano nella cultura del Settecento, quando Rousseau e la rivoluzione francese introdussero nel dibattito politico l’idea di ‘uguaglianza’, che toglie tutti gli spazi tra gli uomini, che esclude qualsiasi libertà di movimento e di discorso. Un’idea, l’uguaglianza, discussa già da Aristotele, il quale, tra le varie forme possibili di democrazia, indicava quella dalla quale discendeva “il rifiuto, totale o parziale, dell’autorità”; un rifiuto che contribuiva “alla realizzazione della libertà come uguaglianza”⁴¹. Ma, si chiedeva Aristotele, “come si otterrà l’uguaglianza?”. La risposta era lunga e articolata, e indugiava soprattutto sulla difficile questione della divisione delle ricchezze⁴²: il giudizio conclusivo era che “l’uguaglianza consiste nel fatto che non comandano più i poveri o i ricchi, che non siano sovrani alcuni soltanto, ma tutti secondo rapporti numerici di uguaglianza. E questo”, concludeva, “sarebbe l’unico modo di realizzare l’uguaglianza e la libertà nella costituzione”⁴³.

cano H. S. Hughes, il quale ha scritto che la Arendt presentava “il comunismo sovietico come se fosse l’equivalente ideologico del nazismo, senza dare una precisa ragione dell’analogia”; mentre “la sua convinzione di fondo che il totalitarismo fosse un fenomeno analogo alla pazzia le precluse ogni possibilità di capire la logica economica dell’azione pratica del comunismo sovietico” (H. S. Hughes, *The Sea Change. The Migration of Social Thought: 1930-1965*, New York, Harper&Row, 1975; tr. it. di A. Ca’ Rossa, *Da sponda a sponda. L’emigrazione degli intellettuali europei e lo studio della società contemporanea (1930-1965)*, Bologna, il Mulino, 1977, p. 173). Queste conclusioni sono discutibili: per la Arendt ambedue le ideologie sono ‘totalitarie’ perché presentano molti tratti in comune, specie per quel che riguarda la libertà, alla quale, come scriveva nelle pagine finali della sua opera, negavano qualsiasi spazio. Sulla questione cfr. D. Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Roma, Carocci, 2002.

40 H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, cit., pp. 21-22.

41 Aristotele, *Politica*, 1317b; tr. it. cit., p. 267. “La democrazia”, scriveva Platone, “ha origine quando la vittoria resti in pugno ai poveri, che massacrano parte dei ricchi e parte esiliano, mentre si dividono con quelli che restano l’amministrazione e le magistrature” (Platone, *Repubblica*, 557a; tr. it. in Idem, *Opere politiche*, vol. I, a cura di F. Adorno, Torino, UTET, 1953, p. 476).

42 “Per difficile che sia scoprire la verità intorno all’uguaglianza e la giustizia”, scriveva Aristotele, “è però sempre più facile riuscire in questa impresa che convincere quelli che possono commettere soprusi a praticarle, perché sono sempre i deboli a cercare la giustizia e l’uguaglianza, mentre i forti non se ne curano affatto” (Aristotele, *Politica*, 1318b; tr. it. cit., pp. 269-270).

43 Ivi, 1318a; tr. it. cit., pp. 268-269.

Siamo molto lontani dalla *egalité* di Rousseau e degli illuministi francesi, che ha dato vita a quella che è stata chiamata la “democrazia totalitaria”⁴⁴, e di quelli che seguirono, in primo luogo Karl Marx⁴⁵. Nella visione contemporanea del totalitarismo, quella appunto di Hannah Arendt, questa parola non segnala la fine della libertà, né, tanto meno, quella della politica, ma la sua dilatazione massima, la sua invasione di tutte le sfere della vita e dell’attività umana: “l’idea che politica e libertà siano correlate”, ha scritto,

e che la tirannide sia la peggiore tra tutte le forme di governo, la più antipolitica, percorre come un filo rosso il pensiero e l’agire dell’umanità europea fino ai giorni nostri. Solo i regimi totalitari e le relative ideologie [...] hanno osato recidere quel filo; e l’aspetto nuovo e inquietante di quella iniziativa non è tanto la negazione della libertà o l’affermazione che la libertà non è né buona né necessaria per l’uomo, quanto piuttosto che l’idea della libertà degli uomini debba essere sacrificata allo sviluppo storico, il cui processo può essere impedito dagli uomini solo se agiscono e si muovono in libertà. Tale concezione è comune a tutti i movimenti politici specificamente ideologici⁴⁶.

Vedremo presto come la Arendt nella sua opera maggiore abbia descritto il rapporto tra i regimi totalitari – o, se si preferisce, la ‘politica’ dei regimi totalitari – e i cittadini, ai quali i primi negavano quegli spazi, limitati dalla legge, che garantiva loro la politica nelle sue forme tradizionali. Qui può essere utile ricordare che in altra, e successiva, occasione scriveva che

la nostra recente esperienza politica ci impedisce di dare per scontato proprio il coincidere di politica e libertà. L’avvento del totalitarismo, che pretende di subordinare tutti i settori della vita alle esigenze della politica, e coerentemente rifiuta di riconoscere i diritti del cittadino, innanzi tutto le esigenze della vita privata e il diritto a essere liberi dalla politica, ci fa dubitare non solo che libertà e politica coincidano, bensì addirittura che siano compatibili. Avendo visto la libertà scomparire allorché considerazioni politiche hanno travolto tutto il resto, siamo propensi a credere che

44 Cfr. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker & Warburg, 1952; tr. it. di M. L. Izzo, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, il Mulino, 1967.

45 Nella cultura, per così dire, post-marxista, il problema dell’eguaglianza viene affrontato in maniera del tutto diversa. Un filosofo americano, Michael Walzer, ha parlato della “eterna speranza nominata dalla parola *eguaglianza*: mai più inchini e prostrazioni, mai più adulazione e servilismi, mai più tremare per la paura, mai più altezza ed eccellenza, mai più servi né padroni”. Ai suoi occhi, ‘eguaglianza’ non significava “abolire le differenze”, perché “non dobbiamo essere tutti uguali o avere la stessa quantità delle stesse cose”, ma abolire “gli strumenti del dominio”, che “sono diversi secondo le società” e che vanno dai privilegi di “nascita e sangue”, alla “proprietà terriera”, al “capitale”, alla “grazia divina”, al “potere statale”; a tutti quei fattori che, insomma, “in epoche diverse hanno consentito ad alcuni uomini di dominarne altri”. La sua conclusione era che “per l’eguaglianza che noi sogniamo non è necessaria la repressione; dobbiamo capire la natura dei beni sociali e controllarli, e non costringere gli essere umani a essere quelli che non sono”, come quando l’eguaglianza viene imposta con la forza (M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983; tr. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 9).

46 H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, cit., pp. 32-33.

la libertà cominci dove finisce la politica. Non era forse giusta la massima liberale “quanto meno politica tanto più libertà”⁴⁷.

Uno dei problemi che più ricorrono negli studi sul totalitarismo è quello della differenza tra quest'ultimo e le ‘tradizionali’ dittature, quelle tirannidi che hanno da sempre accompagnato la nostra storia e che i grandi filosofi greci consideravano una delle peggiori forme di governo⁴⁸. A proporre tale questione è stata ancora una volta la Arendt, che nella sua opera più importante, risalente, come sappiamo, al 1951, dopo avere scritto nella prefazione alla prima edizione del suo libro, con evidente riferimento al totalitarismo di Hitler e a quello di Stalin, che “se è vero che nelle fasi finali del totalitarismo appare un male assoluto [...], è altresì vero che senza di esso non avremmo forse mai conosciuto la natura veramente radicale del male”⁴⁹; dopo avere scritto questo, dicevo, così proseguiva:

il terrore totale è [...] facilmente scambiato per un sintomo del potere tirannico, perché il regime totalitario nella sua fase iniziale deve comportarsi come una tirannide e radere al suolo i limiti posti dalle leggi umane. Ma esso non lascia dietro di sé l'illegalità arbitraria e non inferisce per imporre la volontà tirannica o il potere dispotico di un individuo su tutti gli altri e, men che meno, l'anarchia di una guerra di tutti contro tutti. Sostituisce ai limiti e ai canali di comunicazione fra i singoli un vincolo di ferro, che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in un unico uomo di dimensioni gigantesche⁵⁰.

Si verifica qui, nei regimi totalitari del XX secolo, quella scomparsa degli ‘spazi’ che la politica, pur delimitandola o proprio perché la limitava, garantiva alla libertà, soprattutto alla comunicazione tra gli uomini. La Arendt così descriveva gli aspetti decisivi del suo manifestarsi:

abolire i confini delle leggi tra gli individui, come fa la tirannide, significa annullare le libertà umane, distruggere la libertà come realtà politica vivente; perché lo spazio tra gli individui, com'è circoscritto dalle leggi, è lo spazio vivo della libertà. Il terrore totale usa questo vecchio strumento della tirannide, ma distrugge allo stesso tempo quel deserto senza leggi e senza barriere, dominato dalla reciproca diffidenza, che

47 Eadem, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 200.

48 “È naturale [...] che la tirannia da non altro governo può prendere le mosse se non dalla democrazia: da estrema libertà nasce cioè la schiavitù più piena e più atroce” (Platone, *Repubblica*, 564a; tr. it. cit., p. 488). “La terza forma di tirannide che pare tale più delle altre, corrisponde alla monarchia assoluta. Essa è il governo monarchico di chi è irresponsabile e domina su migliori ed uguali non mirando ad altro che al suo proprio utile e non a quello dei sudditi. Perciò è un governo che si esercita contro la volontà dei sudditi, perché nessun uomo libero sopporterebbe un dominio del genere” (Aristotele, *Politica*, 1295a; tr. it. cit., p. 192).

49 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1951; tr. it. A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967, p. XXXV. Si veda L. Pellicani, *Hannah Arendt e il totalitarismo*, in *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Atti del Convegno di Messina del 25-26 novembre 2004, a cura di G. Furnari Luvàrà, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 109-115.

50 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 637-638.

è propriamente della tirannide. Questo deserto non era, certo, uno spazio vivo di libertà, ma lasciava ancora un po' di posto ai movimenti timorosi e alla caute azioni dei suoi abitanti. Premendo gli uomini uno contro l'altro, il terrore totale distrugge lo spazio tra di essi; se confrontato con questo vincolo di ferro, persino il deserto della tirannide, essendo ancora una specie di spazio, appare come una garanzia di libertà⁵¹.

Arendt concludeva che “il regime totalitario non si distingue dunque dalle altre forme di governo perché riduce o abolisce determinate libertà, o sradica l'amore per la libertà dal cuore degli uomini, ma perché distrugge il presupposto della libertà, la possibilità di movimento, che non esiste senza spazio”⁵².

È stato scritto che il progetto dell'età moderna di definire e realizzare la libertà per tutti “non è stato abbandonato e dimenticato, ma distrutto, ‘liquidato’. Ci sono molti tipi di distruzione, diversi nomi che ne sono il simbolo. ‘Auschwitz’ può esser preso come un nome paradigmatico per l'‘incompiutezza’ tragica della modernità”⁵³. Questo è vero soltanto fino ad un certo punto: certo, Auschwitz e il Gulag di Stalin hanno segnato una crisi assai profonda del progetto della ‘modernità’, forse il punto più basso toccato dalla nostra storia, la quale però li ha espulsi dal suo seno. Proprio questi due tragici fenomeni hanno tuttavia riportato al centro del dibattito etico-politico il rapporto tra libertà e politica, la quale, formulando le leggi, delimita lo spazio della libertà. Delimitazione che ha creato non poche polemiche e persino radicali rifiuti – muovendo dalla celebre formula di Jeremy Bentham, secondo cui “ogni legge è un male, perché ogni legge è limitazione di libertà” –, da parte di quanti – penso, ad esempio, a Herbert Marcuse o a Michel Foucault – vorrebbero rimuovere definitivamente, cancellando in nome di una libertà senza confini, la politica.

Non intendo certo dare ragione del dibattito che, soprattutto nel nostro tempo, è in corso su questo problema, su quella che, in altra occasione, ho indicato come la libertà dei contemporanei⁵⁴; un confronto dal quale risulta che – contrariamente alle idee di Hegel e di Croce, secondo i quali “la storia è storia della libertà”⁵⁵ – di

51 Ivi, p. 638

52 *Ibidem*. Cfr. G. Furnari Luvarà, *Menzogna e spazio politico*, in *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 76-107.

53 J. F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris, Galilée, 1986; tr. it. di A. Serra, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 28.

54 Mi permetto rinviare al mio saggio *La libertà i moderni e quella dei contemporanei*, in G. Cotroneo, *Le virtù minori*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, pp. 151-183.

55 Ha scritto Hegel che “la storia del mondo è il progresso nella coscienza della libertà”; un progresso che si realizza in tre grandi momenti: in quello “orientale” nessuno sa che “l'uomo come tale è libero in sé”, e “non sapendolo non lo sono”: sanno soltanto “che uno è libero”, il despota. In seguito, “presso i Greci, per primi, è sorta la coscienza della libertà; ma essi, come anche i Romani, sapevano solo che alcuni sono liberi, non l'uomo come tale”. Soltanto “le nazioni germaniche”, concludeva, “sono giunte nel cristianesimo alla coscienza che l'uomo come uomo è libero, che la libertà dello spirito costituisce la sua più propria natura” (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pp. 46-47). Da parte sua, Benedetto Croce prendeva le distanze da Hegel, presso il quale, scriveva, l'idea che la storia sia storia della libertà aveva il significato “di una storia del primo nascere della libertà, del suo crescere, del suo farsi adulta e stare salda in questa raggiunta età definitiva, incapace di ulteriori sviluppi”. Diceva quindi di

guerre contro la libertà, a partire dall'intolleranza religiosa, ne sono state combattute molte. Si potrebbe però sostenere tranquillamente che alla fine ha sempre vinto la libertà, costringendo ogni volta la 'legge', la politica, ad assegnarle spazi più vasti.

usare "con diversa intenzione e diverso contenuto quel detto [...] non per assegnare alla storia il tema del formarsi di una libertà che prima non era e un giorno sarà, ma per affermare la libertà come l'eterna formatrice della storia, soggetto stesso di ogni storia" (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (ed. or. 1938), a cura di M. Conforti, Napoli, Bibliopolis, 2003, p. 54).