HANNAH ARENDT INTERPRETE DI AGOSTINO

di *Remo Bodei*

1. Ho scelto un titolo volutamente dimesso ed un tema apparentemente marginale. Ma non ho affatto intenzione di proporre una relazione erudita. Perché, dunque, attribuire tanto peso al rapporto con Agostino? Vi sono, mi pare, alcune buone ragioni per utilizzare Agostino come una sorta di indice o di reagente in grado di evidenziare nessi problematici di più largo raggio.

In primo luogo, quel che è più significativo in Hannah Arendt, il filo della continuità, è spesso anche ciò che è più discreto nel suo manifestarsi: diventa difficile seguirlo, proprio in quanto accompagna passo per passo l'impercettibile mutare della fisionomia di un pensiero. In secondo luogo, Agostino è stato l'oggetto esclusivo del primo libro della Arendt e compare in una parte cospicua dell'ultimo, terminato nell'anno stesso della morte. Permette così di misurare le distanze e di saggiare l'intelligibilità di ogni eventuale linea di sviluppo. *Der Liebesbegriff bei Augustin* (Berlin, 1929) — che riproduce sostanzialmente il testo della dissertazione sostenuta ad Heidelberg con Karl Jaspers nel 1928 — è infatti la prima opera e *Willing*, del 1974-1975, l'ultima ad avere forma compiuta. L'arco della riflessione di Hannah Arendt è simbolicamente raccolto sotto il segno di Agostino.

Ma entrambi questi aspetti potrebbero considerarsi estrinseci, se non ci fosse un altro motivo determinante. Agostino è il filosofo che nel momento stesso del crollo di un universo politico, della distruzione di quella *Roma aeterna* il cui dominio sembrava non dovesse mai finire, è stato capace di *gettare un ponte attraverso una tradizione spezzata*. Sta alla fine e all'inizio di un'epoca, in un momento di *vuoto*, di *lacuna*, di interregno, che pone al pensiero una sfida inaudita per uscire dall'assenza di prospettive e dalla carenza di forme che organizzano la vita associata.

Diversamente da Strauss o da Voegelin o dalla tradizione tedesca in genere, la Arendt non tende a considerare il mondo greco della *polis* quasi come sinonimo di mondo classico. Esistono, ed hanno di fatto avuto un'enorme capacità di attrazione e di penetrazione, i modelli e le categorie del *mondo politico romano*. Il mondo greco è basato sulla *praxis* innovatrice, sull'*azione che innova continuamente*, che modifica la naturalità ciclica degli eventi e che ha come strumento specifico del rapporto politico la *persuasione*, la forza di trasformare consensualmente il pensiero e l'azione altrui mediante il ragionamento e la messa in mora della violenza. Il mondo romano è basato invece su un *atto innovativo* avve-

nuto *ab antiquo*, la cui forza viene conservata e aumentata dalla tradizione, *traditio*. Essa lega gli uomini al passato — questo è notoriamente il senso di *religio*, da *religare* — mediante la sacralità della *memoria*, della *pietas* verso gli antenati, i morti e il passato. Il suo strumento specifico è l'*auctoritas*, la voce della tradizione che cresce ed obbliga maggiormente con il trascorrere del tempo, che non si impone attraverso imperativi e metodi di coercizione, mediante il potere, bensì mediante il rispetto per ciò che la saggezza delle generazioni e, negli individui, l'esperienza dell'età è stata capace di accumulare: «Il nucleo centrale della dottrina politica romana — è detto in un saggio di *Between Past and Future* —, dai primordi della repubblica, si può dire, fino agli ultimi anni dell'età imperiale, è la fede nella sacralità della tradizione, sacralità intesa nel senso che quando viene fondata, una cosa resta vincolante per tutte le generazioni future» (*TPEF*, 132). La *religio* lega appunto al passato, implica l'essere «obbligati al compito grandioso, quasi sovrumano, e quindi sempre leggendario, di gettare le fondamenta, impiantare la pietra angolare, fondare l'eternità» (*ibid.*, p. 133). La sacralità della tradizione, la *religio*, hanno il compito di consolidare il nuovo, di rafforzarlo di fronte al possibile ritorno delle forze da cui, con dolore e fatica, ci si è staccati. Anche le tradizioni nascono da una rivoluzione, da una cesura con il passato, da un *initium* che inaugura un nuovo ordine. Ma appunto perché nascono, hanno avuto un cominciamento, possono anche morire, avere una fine. La sacralità e il richiamo al passato allontanano questo esito inevitabile ed esorcizzano ogli fattore di turbamento dello stato delle cose, ogni *rerum novarum cupiditas*. Da qui l'attaccamento romano al *mos maiorum*, a cui, secondo Cicerone, bisogna ubbidire *etiam sine ratione reddita*, senza bisogno di giustificazioni e di argomentazioni. Ed è proprio tale atteggiamento che più nettamente separa l'ethos romano da quello del cittadino greco, per il quale l'obbedienza alla legge, in regime democratico, era appunto mediata dal *logon didonai*, dal *rationem reddere*, dalla spiegazione e dalla discussione dei motivi per cui si doveva agire in un determinato modo e non in un altro. Il mondo romano, nei rapporti politici, quelli cioè che si verificano tra eguali, si fonda piuttosto sulla *auctoritas*, che è la prerogativa dapprima del senato e poi del *princeps*. Quando la tradizione si attenua, non per questo cessa di far presa sull'animo degli uomini. Anzi essa diventa *più tirannica*, poiché cadono nell'oblio le sue origini ed il suo senso e si indebolisce anche la volontà degli uomini di ribellarvisi (cfr. *ibid.*, p. 110). Per questo Caligola, nella crisi della tradizione repubblicana formalmente conservata da Augusto (depositario per eccellenza, anche nel nome, dell'*auctoritas*), fu il primo imperatore ad assumere il titolo di *dominus*, di padrone, di chi tratta i cittadini come persone private, membri della *famiglia* e non della *res publica populi romani*. L'autorità si auto-annulla quando ha bisogno di comandare, di ricorrere agli ordini, di minacciare sanzioni violente.

La persuasione nella *polis* e l'*auctoritas* a Roma sono quindi *due* diverse soluzioni, due varianti arcaiche, di quello che vorrei chiamare il *teorema di Rousseau*: trovare una forma di organizzazione politica in cui ubbidendo alla legge, alla 'volontà generale', i cittadini, gli eguali, continuino a restare liberi, ad agire politicamente senza subire violenza. La prima fa affidamento sulla capacità dell'azione e della vita politica di generare continuamente il nuovo, di *ricominciare* ad ogni momento, di produrre cambiamenti successivi. Il suo rischio è la fragilità e la precarietà, perché ogni inizio è difficile. La seconda fa affidamento sulla *immensa energia accumulata nell'inizio e diluibile nel tempo lungo,* sulla forza normativa dell'esempio e del passato, sulla volontà di mantenere in vita e di non disperdere il lavoro delle generazioni precedenti e del passato in genere. Il suo rischio è la mummificazione e l'oblio del senso delle motivazioni precedenti.

2. Agostino si trova a vivere e a pensare in un periodo in cui la *triade romana* — come è stata definita dalla Arendt — di *religione, tradizione, autorità* si è spezzata. La religione si è trasformata in un rituale che ha perduto le sue intrinseche motivazioni ed il vivente nesso con le origini, la tradizione è divenuta, dinanzi all'attacco del cristianesimo, *volontà di restaurazione* di un passato ormai irrecuperabile e l'autorità ha toccato, infine, uno dei livelli più bassi di impotenza. La vita in comune, l'*inter homines esse*, non può più essere governata dal riferimento ad un corpo condiviso di leggi e dall'obbedienza spontanea ad una qualche *auctoritas* facilmente riconoscibile.

La grande operazione *politica e filosofica insieme, teorica e pratica,* di Agostino è stata quella di *recuperare la tradizione politica romana spostandola su un altro piano e mutandone completamente il segno*. Egli ha compiuto il «miracolo» di salvare il passato mediante la *memoria*, che è la *facoltà di riattualizzare il passato nel presente,* e di compiere un *nuovo inizio*, di rompere col passato e di inaugurare nuove forme di rapporto degli uomini fra loro e con se stessi. È riuscito nell'impresa di unire la durata della tradizione con la novità e la freschezza 'rivoluzionaria' di un inizio. Il risultato sarà quell'istituzione durevole che è la Chiesa, la quale, come è stato detto, si trova già tutta *im Bauch des Augustins*. In questo modo, «la straordinaria forza e resistenza di questo spirito romano (ossia la sicurezza offerta dal principio della fondazione per la creazione delle società politiche) furono sottoposte ad una prova decisiva, dalla quale uscirono ottimamente, alla caduta dell'impero romano, quando l'eredità politica e rituale di Roma passò alla Chiesa cristiana. Di fronte a questo compito di natura realistica e secolare, la chiesa divenne cosí 'romana', adeguandosi cosí completamente alla mentalità romana, da costituire la morte e resurrezione del Cristo in pietra angolare di una nuova fondazione, sulla quale veniva eretta una nuova istituzione umana eccezionalmente stabile (. . .) La vittoria dello spirito romano di fatto è una sorta di miracolo» (*ibid.*, p. 137).

Il fatto è che anche nelle epoche di crisi politica (di cui Agostino traccia implicitamente anche una storia interiore, al livello della fenomenologia della coscienza individuale), quando la vita pubblica ha perduto ogni sua dignità e gli uomini si ripiegano su se stessi o si rivolgono ad altre istituzioni, cercando nuove forme di autorità, la *sorgente del mutamento* (dice la Arendt con toni bergsoniani) non si prosciuga mai nei

singoli, anche se poi stenta a trovare la dimensione di «questo mondo» (*ibid.*, p. 185).

Agostino riconosce questa svalutazione dell'antico *eu zen* aristotelico, della *vita buona* rappresentata dalla politica, ed è consapevole del fatto che lo Stato romano non è più in grado di riempire di senso l'esistenza dei cittadini, di offrire soddisfazione alle esigenze più radicate. La politica ha cessato di essere la sfera dell'*esistenza autentica* (per citare un'espressione di Flores d'Arcais). Occorre riunire gli uomini in *altre forme di comunità*, rifondare i loro legami, articolare in forma diversa la *religio*, il rapporto con la tradizione e con la politica. Due *civitates* si scontrano dunque, a seconda della propensione degli uomini, della direzione del loro *appetitus*: quando è rivolta a questo mondo della transitorietà, *di ciò che non si può conservare, che non può durare,* allora gli uomini si proiettano sulla *civitas terrena*; quando invece essi si rivolgono all'atto di fondazione per eccellenza, alla *creazione*, a Dio creatore, iniziatore del tempo a partire dall'*eternità*, a ciò che è vita eterna, quando si riconoscono creature che devono far *ritorno* all'origine, allora essi fanno parte della *civitas Dei peregrinans*, della comunità dei fedeli in viaggio dal tempo all'eternità, verso quella realizzazione perfetta dell'armonia comunitaria che si avrà alla fine dei tempi. Non si dimentichi — per intendere più a fondo questo punto — che la storia umana è per Agostino una *brevissima parentesi nell'eternità*: dalla creazione del mondo sono passati appena seimila anni e mille o poco più di mille ne restano ancora prima del giudizio universale (cfr. *ibid.*, XX 7).

3. Agostino ha trovato attraverso la memoria, l'interiorità, l'*interior homo*, la strada per la rinascita e la riformulazione di particolari legami comunitari. Il risultato tuttavia — per utilizzare un'espressione dell'*Estetica* hegeliana — è che l'uomo viene trasformato in un «anfibio», in un essere diviso fra due mondi e due cittadinanze conflittuali, lacerato e abbandonato alle sue scelte necessariamente individuali, diviso tra una interiorità dichiaratamente *non politica* e una *vita politica delegittimata*, in cui l'obbedienza non deriva da una pienezza autonoma dell'*auctoritas*, ma, più o meno indirettamente, da una autorità delegata. I nuovi legami comunitari si pagano con una intima disaffezione nei confronti della politica. L'essenza dell'uomo non è di questo mondo. Rispetto al mondo romano, ma anche a quello greco classico, *Stato e religione non sono più intimamente uniti in un unico atto di fondazione*. L'uomo di Agostino, come il personaggio di Kafka, più volte ricordato dalla Arendt, è posto dal suo libero arbitrio, dalla volontà scissa, alla confluenza dei tempi, nel presente aperto tanto al passato come memoria, quanto al futuro come attesa.

Dal *gap*, dalla lacuna lasciata dal vuoto della tradizione, prima che essa venga riformulata, Agostino ha inteso gettare un ponte più verso l'eternità imminente, il paradossale *aion mellon* (l'*eternità futura*, il mondo nuovo, del Libro di Daniele e delle epistole paoline) che non verso il futuro mondano, cercando così di ristabilire la continuità e la trasmissione del senso. L'interrogazione (*quaestio mihi factus sum*) amplia lo spazio

del dubbio prima della riformulazione della certezza, separa ancora di più e distrugge la tradizione morta e dà un futuro come attesa vuota e senza fine, nel doppio senso di senza mèta e senza termine temporale. Ma ciò può avvenire soltanto trasformando le tre dimensioni temporali in dimensioni del presente ed ancorando il presente della coscienza all'eternità e all'essere, il giorno profano all'«eterno oggi», la fine della storia al *dies septimus* della creazione, in cui il mondo si riposerà e ciascuno ritroverà se stesso. Questa strada, l'uscita effettiva dal tempo, è sbarrata per il pensiero moderno. Eppure — come dirò — proprio in una variante innovativa di questa soluzione trovano spazio ancor oggi per Hannah Arendt le possibilità del pensiero di inaugurare altri inizi.

Il problema della *libertà* e della *volontà* divenne centrale quando la libertà «non era più sperimentabile nell'azione e nella vita associata, bensì consisteva nell'esperienza del 'volere' e del rapporto con se stessi: quando ormai la libertà era diventata libero arbitrio» (*TPEF*, 179). La volontà è la facoltà stessa di ogni *initium*, di produrre kantianamente nel mondo ciò che prima non esisteva, un nuovo stato di cose.

L'individuo è solo con se stesso, la sua volontà è costitutivamente scissa. Ha anzi *duae voluntates*: «la mente comanda al corpo e il corpo ubbidisce all'istante; la mente comanda a se stessa e si resiste» (*Conf.*, VIII 4). La volontà è per sua natura conflittuale. Deve essere scissa per poi imporsi mediante un *coup d'état*. Se fosse *plena* non potrebbe comandare. Al centro c'è l'individuo con la sua decisione, la possibilità di tagliare ad ogni momento le alternative, di innovare.

Come appare già nel giovanile *Der Liebesbegriff bei Augustin*, ma soprattutto in *Willing*, la volontà si concilia con se stessa (si può cioè agire in armonia, o in amicizia con se stessi, come diceva Aristotele) solo nell'*amore*. Ma anche l'amore, nella sua qualità, è *frutto di una scelta*. È *cupiditas* se è in un *appetitus* che tende verso ciò che è caduco e può essere sottratto, se è diretto verso il mondo, verso la *dispersio* nell'esteriorità, verso ciò che è *foris, extra me* (cfr. *Conf.*, VI 1); è *caritas* se aspira a ciò che è durevole e rappresenta un possesso perpetuo, un ritorno, un *redire* alle origini, a ciò da cui veniamo, all'interiorità, a *Dio che è più intimo a me stesso di quanto lo sia io a me stesso* (cfr. *Conf.* III, 6). Sprofondando in me stesso, scendendo verso il nucleo più nascosto del mio trascorrere nel tempo, aiutandomi con la *memoria*, ritrovo l'elemento di eternità in me, la «perla gnostica» (per inciso, Hans Jonas, il grande studioso della Gnosi, che sarà collega della Harendt alla *New School for Social Research,* aveva anch'egli sostenuto negli stessi anni una tesi di dottorato a Heidelberg con Karl Jaspers su *Agostino e il problema paolino della libertà*: cfr. E. Young-Bruehl, *For Love of the World*, . . . , p. 66). L'amore è un desiderare qualcosa per se stessa (cfr. *De div. quaest.*, qu. 35 1 n. 2), ma qualcosa che non si possiede interamente e che si ha paura di perdere. Per questo l'*appetitus habendi* si lega strettamente al *metus amittendi*, alla paura della perdita (cfr. *Der Liebesbegriff* . . ., p. 7). La beatitudine consiste nel possesso incontrastato (*habere, tenere*), nella *sicurezza di non perdere quel che si ama.* L'esser

privi di paura (*metu carere*), della paura della vita dinanzi alla propria distruzione, è ciò che caratterizza l'amore come *caritas* e *ordinata dilectio* (innegabile qui la rielaborazione di alcune tesi di Heidegger, non solo di *Sein und Zeit* ma anche di *Von Wesen des Grundes*, del 1929, cfr. *Der Liebesbegriff* . . ., p. 42). La paura della morte conduce per Agostino alla ricerca di ciò che è stabile, di ciò che non si può perdere, in questo senso anche la morte, la frattura per eccellenza, diventa — mediante la redenzione di Cristo — il «ponte per l'eternità» (*Der Liebesbegriff* . . ., p. 88) (notare: il parallelo *traditio/revolutio* ricalca in parte quello morte/resurrezione). Alle soglie del mondo moderno, invece, la paura della morte rappresenta per Hobbes la radice spuria della *ratio*, che ne è la sublimazione. Così mentre per Agostino non vi è rottura fra *auctoritas* e *ratio* (*Tempore auctoritas, re autem ratio prior est: De ordine,* II 26; cfr. *Der Liebesbegriff* . . ., p. 3), in Hobbes la separazione si è ormai consumata e il patto sociale costituisce la garanzia contro la paura della morte violenta.

In Agostino l'amore arresta le fluttuazioni dell'animo, sta all'anima come il peso sta al corpo, ne costituisce il baricentro, il 'luogo naturale' di quiete (cfr. *W.*, 95), l'essere come vita perfetta e stabilità, l'unione nel presente del passato come memoria e del futuro come attesa di beatitudine, di fine della paura. Esso ricompone e 'incolla' le sue scissioni: *coherunt enim mirabiliter glutino amoris (De trinitate,* X 8, 11). Si può mediante l'*amore* (o il *perdono*) produrre continuamente nuovi inizi, *sbloccare situazioni di stallo, riquadrare relazioni e problemi,* essere fedeli all'inizio, sapere il passato, ma volerne mutare gli effetti mediante una nuova scelta di apertura. L'amore implica un recupero ed una redenzione di ciò che si ama, un atto creativo (di nuovo Bergson accanto ad Agostino), un *volo, ut sis. Memoria, perdono e amore sono appunto rimedi contro la necessità, contro l'irreversibilità dei processi,* contro la coazione a ripetere e l'eterno ritorno. Nella famosa confutazione della ciclicità del tempo nella filosofia pagana, in particolare negli Stoici e nei Pitagorici (per altro non assoluta), Agostino non riferisce soltanto l'argomento, spesso citato, che «Gesù Cristo è venuto nel mondo una sola volta» ed ha spezzato la continuità della storia, ma fa riferimento anche ad un altro punto: se tutto si ripetesse, noi saremmo condannati in eterno: non solo non ci sarebbe la *speranza* (cfr. *De civit. Dei*, XII 14), ma neppure la *libertà*. La speranza e la libertà sono infatti legate al futuro, ai possibili, al rinnovamento, all'inizio, ed ogni uomo — ripete spesso Hannah Arendt, citando Agostino — è un *initium*, perché ogni vita inaugura nuovi processi di pensiero, di volontà e di memoria, trova il proprio itinerario. Agostino, pur essendo 'uomo di tempi oscuri', condivide l'avversione degli scrittori cristiani contro i fautori della necessità, in favore di un *depotenziamento del destino*. Si vedano, ad esempio, i vari scritti dei padri della Chiesa intitolati *Contra fatum* o *Contra mathematicos*, e cioè contro gli astrologi, i sostenitori della necessità naturale, o la polemica di Taziano nell'*Oratio in Graecos* (9,4) contro il destino, l'*heimarmene* (cfr. O. Marquard, *Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren*, in AA. VV., *Schicksal? Grenzen der Machtbarkeit*, München 1977, p. 10). Alla visione politica greca, per cui

la politica è innovazione che svincola dalla necessità naturale, si sostituisce in Agostino la natura della speranza, del libero arbitrio e del rinnovamento interiore ed esteriore.

La preoccupazione di Agostino è, insieme, per l'*individuo* e la sua salvezza e per l'istituzione comunitaria, l'*ecclesia* universale. Il ritornare in se stesso non esclude la dimensione comunitaria, la contemplazione non esclude l'azione. Siamo certo lontani dalla posizione di Catone ricordata dalla Aerndt nella prima parte di *The Life of the Mind*, in *Thinking*, allorché questo romano (a cui vanno indubbiamente le simpatie della Arendt, anche perché non aveva voluto sopravvivere alla perdita della *res publica*, come lui la intendeva, ed aveva *scelto la causa dei vinti*) aveva affermato che *Numquam se plus agere quam nihil ageret, numquam minus solum esse quam cum solum esset* (Cato, apud Cic., *De republ.*, I 17, citato come frase finale in *The Human Condition* e all'inizio, p. 8, di *Thinking*), ossia che mai agiva più di quando non aveva da agire e mai era meno solo di quando era solo.

4. Dopo la caduta della tradizione, della triade romana, «non siamo equipaggiati, né pronti per questa attività del pensare, dello stabilirci nella lacuna tra passato e futuro» (*TPEF*, 17). Non si possono più gettare ponti sulle rovine della tradizione, ma lanciare solo — secondo una espressione di Nietzsche ricordata dalla Arendt in *The Life of the Mind* —«arcobaleni di concetti». Né il pensiero, né l'azione assicurano ormai l'accesso all'immortalità (*VA*, 27), l'uscita dal proprio ristretto orizzonte temporale. Si rischia come non mai di ricadere nella necessità, trascinati da un presente ridotto a *punto crescente*, entro cui l'individuo non ha spazio per porsi come giudice e arbitro tra passato e futuro, per servirsi della *doppia energia del passato e del futuro*, perché avverte il passato come esaurito, inerte, *scarico di ogni tensione trasmissibile*, e il futuro vuoto di aspettative radicalmente diverse dalla perpetuazione o dal semplice rafforzamento quantitativo delle attese del presente.

Dopo *Vita activa* appare sempre più dubbio ipotizzare nella Arendt, una «utopia della *polis*», se non — al limite — nel senso dello *Jetzt-Zeit* benjaminiano, del passato che balena nel presente nel momento in cui si innova. In *The Life of the Mind* le tre facoltà del pensiero, della volontà e del giudizio si separano dall'agire politico in quanto tale. Esse corrispondono non solo alla tripartizione kantiana di ragion pura teoretica, ragion pratica e Giudizio, ma — in forma più remota — allo schema agostiniano del *De trinitate* di *intelligere, velle e memoria*, con la significativa *sostituzione della memoria con il giudizio* (cfr. *W*, 99). Il giudizio è la forma nuova, moderna, di redenzione del passato nell'epoca in cui la tradizione non soccorre più e lo storicismo appare legato al «carro dei vincitori». Il giudizio è un modo di *giudicare il tempo senza essere giudicati da esso,* la negazione del principio che sta a fondamento della filosofia della storia di Hegel, ossia che la *Weltgeschichte* è il *Weltgericht*, la storia del mondo è il giudizio del mondo, o giudizio universale. Mantenere una *distanza di sicurezza* dall'immediatezza del presente puntuale ed evanescente non significa ritirarsi dal proprio tempo e

dedicarsi alla contemplazione interiore, ma anche *immaginare* (il Giudizio è in Kant legato all'immaginazione) nuove forme di vita comunitaria.

Vorrei dire che nella Arendt non esiste un'utopia della *polis*, quanto piuttosto una *atopia*, nel senso in cui già Platone adoperava il termine nel *Parmenide* per definire la non appartenenza, l'extraterritorialità dell'istante al tempo, in quanto taglio senza spessore della sua continuità, o nel senso in cui viene caratterizzato. Socrate nel *Fedro*: *atopos*, insituabile, inclassificabile, privo di luogo. Lo spazio della politica in quanto innovazione è — al pari di quello del pensiero, della volontà e del giudizio — non un non-luogo, utopia, frutto del desiderio, che si trova in mondi laterali, come nelle utopie geografiche, o in mondi futuri, come nelle *ucronie* moderne, ma lo spazio da riempire nel vuoto del presente — una *Zwischenwelt*, un intramodo, lo avrebbe chiamato Ernst Bloch —, uno spazio di pura virtualità. Da questo punto di vista, *la politica, come legame sentito e rinnovato tra gli uomini, non è finita.* Non siamo affatto in un periodo di post-politica: essa è diventata difficile, *come del resto lo è sempre stata e come del resto lo sono il pensare, il volere e il giudicare.*

Probabilmente vi è però una difficoltà supplementare rispetto al passato. La teologia politica è finita e la politica è sostanzialmente *desacralizzata.* Anche la religione, a sua volta, depoliticizzandosi, stenta forse a riannodare il suo intimo legame con la tradizione e con l'agire effettivo. Ed è stato proprio un monaco agostiniano, Lutero, con il doppio attacco sferrato alla tradizione (teorie del libero esame dei testi sacri e del «servo arbitrio») a recidere il nesso vitale tra religione e tradizione. Nell'età moderna (come sapevano bene sia Machiavelli sia Tocqueville) le innovazioni e le rivoluzioni sono fragili, richiedono una *massiccia dose di violenza*, proprio perché non riescono a creare una nuova *auctoritas*, ad instaurare una tradizione che si radichi negli animi, a fare i conti sino in fondo con il passato, a redimerlo, a stabilire un vero ed effettivo inizio, un nuovo «accordo fondamentale»: si risente ben presto l'eco della vecchia musica che si credeva dimenticata. *Difficile è innovare, ma difficile è anche conservare.* La crisi della tradizione va di pari passo con quella dell'innovazione (tranne che, significativamente, nel campo del fare, della tecnica, in cui sembra esaurirsi la capacità del mondo contemporaneo di produrre il nuovo).

Siamo certo, sotto questo profilo, in una cultura e in una società *post-tradizionali,* ma forse anche *non più moderne,* incapaci di innovazioni radicali, di essere quello che avevano promesso, espressioni del tempo nuovo, della *Neuzeit.* L'agire non è guidato né dalla forza del passato, né dall'attrazione vincolante del futuro, a cui il pensiero rivoluzionario ha cercato di *convertire* gli animi, creando una grandiosa e paradossale tradizione del futuro ma *restringendo così la lacuna atopica del presente* (pensiero, volontà, giudizio, agire politico) e appiattendola sulla dimensione del fare e del produrre. Questo segna la contrazione dell'area della politica innovativa per eccesso di politica, di politica come produrre, progettare in senso professionale. La politica è «esistenza autentica» (Paolo Flores d'Arcais) non in quanto tale, ma in quanto si diventa capaci di aprire in essa spazi di trasformazione innovativa, luoghi e momenti che

facciano ritrovare il piacere e il bisogno dello stare e dell'agire insieme.

Nell'ultima fase del pensiero di Hannah Arendt la trasformazione possibile non parte solo dalla rivitalizzazione della prassi (o, in termini habermasiani, dal rafforzamento dell'agire comunicativo su quello strumentale), bensì, *anche*, dallo sviluppo congiunto, seppur necessariamente asimmetrico, delle tre facoltà della «vita della mente». Allargare 'diagonalmente' il *gap* tra passato e futuro, accettare di pensare, volere, giudicare, e agire, nella lacuna del presente, sembra l'unico metodo per preparare l'avvento di una nuova modalità della vita comunitaria, indisgiungibile dalle forme della relazione con se stessi. Ma quale? Per definizione — se si eliminano le utopie o le rivoluzioni come ritorni al passato — del nuovo non si dà figura. Esso è l'irrappresentabile. Restano per la Arendt, come segni da decifrare, i detti di René Char, «la nostra eredità non è preceduta da alcun testamento», e di Catone: più si agisce quando meno si sembra agire e meno si è soli quando più si è soli. Nulla di più errato che interpretare queste indicazioni come un invito all'inerzia e all'isolamento, ma nulla di più ingenuo che volervi trovare in positivo istruzioni per la vita politica.