
VALENTINA SANTORO

HANNAH ARENDT E LA DETERMINAZIONE DELL'EVENTO

Abstract

Without formalizing an event theory, Hannah Arendt structures her considerations over this topic both historically and ontologically. From an ontological point of view the event is the discontinuity which introduces a new process possibility, originated by the faculty of action. This paper will introduce a theoretical investigation on Arendt's concept of event, reflecting on three different determinations that characterize her theory of action: natality, miracle and foundation. The event as natality allows to totally rehabilitate the practical-political dimension of human beings in theoretical matters, placing action as the foundation of existence. Natality manifests the uniqueness of human beings and constitutes the condition of possibility of history. The event as miracle manifests human freedom as absolute spontaneity. The discussion of this aspect allows to analyze Arendt's concept of process according to nature and history. Moreover, the event as foundation allows to comprehend her conception of historical time as a 'constellation of events'. Finally, the event as configuration of an absolute novelty that at the same time deeply affects the historical time, has a well-founded value, inaugurating and preserving a new political institution. Investigating the notion of event is the indispensable premise for understanding Arendt's conception of history as the dimension of the possible.

Keywords: Action; Event; Freedom; History; Politics

Premessa

Se si guarda al 'metodo' storico-filosofico che caratterizza la riflessione di Hannah Arendt è possibile distinguere un duplice approccio¹: un approccio ontologico, volto a definire le condizioni fondamentali che determinano l'essere umano, e un approccio storico-epocale, volto a descrivere i modi in cui diacronicamente quelle stesse condizioni si sono manifestate. Tale peculiarità permette di fare luce su un aspetto del pensiero della Arendt relativo alla sua concezione della storia: se per un verso la storia viene inscritta nella condizione umana in quanto trova il proprio fondamento nella capacità propriamente umana di agire, d'altra parte, nel ricostruire la genesi del mondo moderno come progressivo e inesorabile stravolgimento di questa stessa capacità, la concezione arendtiana del divenire storico sembra rispondere a un paradigma necessitante.

Un modo per rilevare tale tendenza storico-epocale, è ripercorre la genealogia arendtiana del concetto di governo, inteso come divisione tra chi governa e chi obbedisce.

1 Pur non essendo rintracciabile negli scritti della Arendt una formulazione rigorosa relativa al proprio metodo, è la struttura di *Vita activa* a suggerire una caratterizzazione metodologica: l'impianto duplice è rivelato sin dalle prime pagine, nell'affermazione di voler affiancare all'analisi delle articolazioni più elementari della condizione umana, la storia dell'alienazione del mondo moderno. È nella radicale interconnessione tra questi due piani che risiede la peculiarità del pensiero arendtiano.

Arendt rintraccia la genesi di tale divisione nel *Politico* di Platone, a partire dalla scissione di due modi dell'azione, *archein* e *prattein*, fino ad allora simultanei. Scindendo il momento iniziale dell'*archein* ('cominciare', ma anche 'governare') dal momento dell'esecuzione (*prattein*, ovvero 'compiere', 'eseguire') allora: «Iniziare (*archein*) e agire (*prattein*) possono così diventare due attività del tutto diverse, e l'iniziatore diviene quello-che-comanda»², non più colui che agisce. In questo modo, l'imputabilità dell'agire viene affidata a un unico principio (il governante), «padrone di ciò che fa dal principio alla fine»³, un'«isolata padronanza»⁴ che si presenta «se gli altri non sono più chiamati, con i loro motivi e i loro fini, ad aggiungersi spontaneamente all'azione intrapresa [...] e se, d'altra parte, il promotore che prende l'iniziativa non si lascia implicare nell'azione stessa»⁵. La «fuga dall'azione nel governo»⁶ relega l'agire nella sola dimensione dell'esecuzione, separandolo dal principio che lo muove. Questo schema – che non rispecchia un mero ordine concettuale, ma si riconduce a pratiche determinate – diviene in Arendt un paradigma epocale nella misura in cui «dominò tutte le prime esperienze e distinzioni nell'ambito della sfera politica, e divenne vincolante per l'intera tradizione del pensiero politico»⁷. Da Platone in poi la filosofia politica contrapporrà al principio della pluralità degli uomini quello della sovranità di uno solo, istituendo il luogo comune secondo cui ogni comunità politica consiste nella doppia funzione di chi governa e chi è governato. In altre parole, per Arendt, Platone rende possibile il passaggio a una concezione dell'agire in termini di mera strumentalità⁸ inaugurando un nuovo paradigma epistemologico che condiziona tutto il pensiero politico successivo, provocando la progressiva eclissi della dimensione dell'agire autentico a favore della centralità del governo: il governo 'fabbrica' la città non come quello spazio pre-politico che rende possibile l'agire, ma come luogo della disciplina e del controllo. Nella tradizione politica occidentale prevarranno le categorie di mezzo-fine, centrali nella dimensione del fare-produrre, e conseguentemente le categorie di forza-violenza, elementi lontanissimi dall'agire, la cui logica, corrispondente alla nozione aristotelica di *energeia*, è quella di un'attività che ha in sé stessa il proprio fine e il cui significato si esaurisce nella propria esecuzione senza oggettivarsi in alcunché⁹.

Lo spessore che Arendt assegna alla filosofia politica platonica ha quindi un valore archetipico: nello stabilire una certa egemonia del *bios heōrētikos* rispetto al *bios politikos*, la riflessione platonica ha sancito l'inizio «di una serie di tentativi di trovare fondazioni teoretiche e modi pratici per una fuga totale dalla politica»¹⁰. Un cambio di paradigma decisivo per le sorti della modernità, per Arendt contrassegnate del progressivo venir

2 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2009, p. 163.

3 *Ivi*, p. 162.

4 *Ivi*, p. 163.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ivi*, p. 165.

8 Cfr. *ivi*, pp. 163-167.

9 Cfr. *ivi*, p. 152.

10 *Ivi*, p. 163.

meno delle condizioni di possibilità della politica. La «morte del politico»¹¹ affonda le proprie radici nell'origine stessa della filosofia, che, nel modo in cui ha posto i limiti di pensabilità dell'esistenza umana, ha delegittimato le premesse stesse della politica¹².

Il procedimento arendtiano rivela così i suoi limiti. La Arendt fa deliberatamente un uso normativo e decontestualizzato dell'opera platonica considerata l'origine della deviazione concettuale e pratica del concetto di azione in seno al pensiero occidentale. Su questa ipotesi si fonda l'intera riflessione che fa da sfondo alla sua teoria della politica e dell'azione, e che si ritrova con sfumature diverse tanto in *Vita activa* quanto disseminata nelle opere successive¹³. La centralità che Arendt attribuisce al pensiero platonico, sembra portarla a interpretare non soltanto l'evoluzione del pensiero, ma l'evoluzione della storia stessa all'interno di un paradigma teoreticistico che non si confronta con la storia reale. Da questo punto di vista sembrerebbe quindi che l'elaborazione arendtiana del conflitto della filosofia con la politica rientri a pieno diritto tra le concezioni epocali della storia occidentale. Tuttavia, fermarsi a questo giudizio vorrebbe dire non aver colto pienamente l'originalità dell'interpretazione arendtiana. La dimensione in cui la sua rilettura della tradizione politica occidentale deve essere inserita è quella della fine di una tradizione che ha toccato nell'evento totalitario il proprio apice. È nel tentativo di *comprendere* quali condizioni l'abbiano reso possibile, che essa si situa.

Indagare la nozione arendtiana di evento costituisce la premessa indispensabile per cogliere il valore dell'insegnamento della Arendt, riconducibile al tentativo di restituire dignità ontologica alla contingenza. Ripercorrendo alcuni passaggi della sua teoria dell'azione dal punto di vista ontologico, sarà possibile far emergere il ruolo che in essa riveste il concetto di evento, sul quale si fonda la sua concezione della storia. Intendendo l'evento come quella discontinuità che introduce una nuova possibilità di processo, ogni evento rappresenta allora una 'cristallizzazione' di elementi possibili che stabilisce una propria logica capace di illuminare il passato a partire dal futuro:

Un evento appartiene al passato, segna una fine, nella misura in cui elementi che hanno le loro origini nel passato si raccolgono nella sua improvvisa cristallizzazione; ma un evento appartiene al futuro, segna un inizio, nella misura in cui questa cristallizzazione stessa non può essere mai dedotta dai suoi stessi elementi, ma è causata invariabilmente da un fattore che pertiene alla sfera della libertà umana¹⁴.

È nella dimensione dell'inizio indeducibile che l'evento si situa, laddove risiede la libertà umana. Su questo terreno prende forma la storia. Pensare la storia dal punto di

11 EAD., *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, p. 166, nota 25.

12 Per un approfondimento di questo aspetto si rimanda a F. FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editori Riuniti, Roma 2017.

13 In particolare si vedano: ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 163-168 e EAD., *Che cos'è l'autorità?* in EAD., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, pp. 130-192.

14 EAD., *Comprensione e politica*, in *Hannah Arendt. Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 122, nota 18.

vista dell'evento significa allora situarla nella dimensione dell'inizio, dove tutto diviene possibile¹⁵.

1. *Natalità*

Il concetto arendtiano di natalità non rimanda semplicemente al fatto naturale della riproduzione biologica, un elemento imprescindibile dell'umana condizione; esso individua l'evento del cominciamento: con la propria nascita l'essere umano può ridefinire l'ordine temporale in cui si situa, dando origine a un nuovo inizio in virtù della propria capacità di agire. Agendo, l'essere umano è tutt'uno con il cominciamento: «il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire»¹⁶. Ontologicamente l'agente appartiene e non appartiene alla successione temporale: in questo stacco ontologico risiede ogni nuovo inizio. Fenomenicamente la capacità di iniziare e l'inizio compaiono nello stesso momento. Ecco perché la natalità rappresenta l'evento *par excellence*, poiché è il cominciamento che rende possibile ogni nuovo inizio:

Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione¹⁷.

L'evento in quanto natalità permette di riabilitare pienamente la dimensione pratica dell'essere umano all'interno del discorso teoretico ponendo l'agire a fondamento dell'esistenza¹⁸. La natalità è la categoria della pura potenzialità e l'*initium* caratterizza la sua dimensione esistenziale in quanto attualizzazione del cominciamento. In virtù della natalità ciascun essere umano dà forma al cominciamento non come qualcosa di ulteriore, ma come quell'evento che è sempre attualizzato nella materialità del discorso e dell'azione:

15 Per la concettualizzazione dell'evento in quanto natalità e in quanto miracolo centrale sarà l'analisi di alcune tesi di *Vita activa* (EAD., *Vita activa*, cit., in particolare capp. I, v-vi) mentre per l'evento in quanto fondazione verranno ripercorsi alcuni passaggi di *Sulla rivoluzione* (EAD., *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006, in particolare capp. iv-vi).

16 EAD., *Vita activa*, cit., p. 8.

17 *Ivi*, p. 129. Arendt elabora la propria concezione dell'essere umano come 'iniziatore' rileggendo la distinzione agostiniana tra *principium* e *initium* (cfr. EAD., *Vita activa*, cit., p. 129 e EAD., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 428-430).

18 Inoltre «[...] poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico» (EAD., *Vita activa*, cit., p. 8). Spostando il cominciamento dall'ambito metafisico a quello eminentemente politico si risale quindi alle fonti stesse della politica (per un approfondimento di questo aspetto si veda R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996).

Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. [...] Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa¹⁹.

Nel poter apparire attraverso il discorso e l'azione si articola quella capacità di iniziativa «da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità»²⁰. Simultaneamente, si manifesta la propria alterità e distinzione rispetto agli altri enti, ovvero si realizza la condizione umana della pluralità: «Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici»²¹. Ogni singola esistenza umana è portatrice di questa unicità che scaturisce dalla propria capacità di iniziare. Nel passaggio dall'eguaglianza (relativa alla specie, alla dotazione biologica) alla distinzione, l'essere umano dà forma alla propria unicità: ogni presa di parola e ogni atto rappresentano degli eventi unici in cui il parlante-agente si distingue rivelando il proprio essere. Detto altrimenti, «l'atto primordiale e specificamente umano»²² evocato dal nascere comporta inevitabilmente il rivelarsi del 'chi' del soggetto agente, quell'io non psicologico ma esistenziale, la cui funzione è analoga a quella del *daimōn* greco che accompagna «ogni uomo per tutta la sua vita, sempre presente dietro le sue spalle e quindi solo visibile a quelli con cui egli ha dei rapporti»²³. Pur ribadendo l'attinenza dell'azione e del discorso nel rivelare la specificità del 'chi', per Arendt:

[...] è evidente che l'affinità fra discorso e rivelazione è molto più stretta di quella fra azione e rivelazione, proprio come l'affinità fra azione e cominciamento è molto più stretta di quella fra discorso e cominciamento, sebbene molti, forse la maggior parte degli atti, siano compiuti in forma di discorso²⁴.

Azione e discorso sono necessari l'uno per l'altro, ma distinguibili. Se l'esperienza del dialogo solitario prefigura quella pluralità entro la quale ciascuno è da sempre immerso²⁵, tuttavia, è solo nell'apparire agli altri che l'identità trova una propria stabilità e continuità. È necessario un attore che imputi a se stesso l'azione che compie, e tale

19 ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 128.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

22 *Ivi*, p. 129.

23 *Ivi*, p. 131.

24 *Ivi*, p. 129.

25 Per Arendt, la «scoperta di Socrate» (EAD., *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 44) consiste nel fatto che ogni individuo, nel pensare, è 'due-in-uno'. Lo stesso concetto è compreso nella *philia* aristotelica laddove l'amico è considerato 'un altro se stesso' (Aristotele, *Eth. Nic.* IX, 4, 1166 a; IX, 9, 1170 b 5-10). La rilevanza politica del pensiero a partire dal tema socratico del 'due-in-uno' interesserà la riflessione filosofica dell'ultima Arendt (si vedano in particolare EAD., *La vita della mente*, cit., pp. 259-289 e EAD., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il Nuovo Melangolo, Genova 2006, pp. 59-69).

imputazione è possibile solo attraverso il discorso espresso pubblicamente. Ciò è particolarmente evidente negli atti linguistici della promessa e del perdono, dove la presenza d'altri conferma l'identità di chi promette e di chi perdona, garantendo una continuità e una solidità al 'chi': «nessuno può perdonare se stesso e sentirsi legato da una promessa fatta solo a se stesso; perdonare o promettere nella solitudine e nell'isolamento è atto privo di realtà, nient'altro che una parte recitata davanti a se stessi»²⁶. La pluralità dipende da quello spazio relazionale in cui gli uni appaiono agli altri e si riconoscono reciprocamente. Anteriore alla 'sfera pubblica' propriamente detta, tale spazio relazionale «si forma ovunque gli uomini condividano la modalità dell'azione e del discorso»²⁷. Come l'agire, lo spazio dell'apparenza esiste in forma di latenza e potenzialità 'tra' le persone che si raccolgono insieme. Trascendente, nel senso che trascende la vita dei singoli uomini, e immanente, è «non meno reale del mondo delle cose che abbiamo visibilmente in comune»²⁸. Nel teorizzare la natura relazionale della genesi individuale, Arendt sottolinea la libertà di ciascuno nel potersi sottrarre all'uniformità e alla predeterminazione che caratterizzano la sfera privata della vita. Per questo parla di 'eroe' e di 'coraggio': il coraggio che serve nell'abbandonare la zona della penombra (la sfera domestica, del prevedibile, del limitato) ed esporsi alla luce pubblica, per gettarsi nel flusso del tempo e introdurvi dei segmenti.

Contestualmente all'emergenza dell'unicità del soggetto agente, ogni nuovo inizio origina nuovi processi. Da essi prende forma la storia che «inizia e procede non appena sia passato il fugace momento dell'atto»²⁹ il cui profilo è delineato dalla pluralità degli attori che vi prendono parte, senza che nessuno possa darsene l'autore. L'impossibilità di padroneggiare la propria storia individuale è indice della 'fragilità' di tutte le cose umane. Situandosi all'interno dello spazio relazionale, il nuovo inizio entra continuamente in relazione con altri nuovi inizi, dando luogo a una «reazione a catena»³⁰ di cui non è possibile isolare il momento conclusivo né prevederne gli sviluppi. Ogni azione non solo «ha in sé il germe della stessa illimitatezza»³¹, ma è imprevedibile nella misura in cui l'iniziatore, libero nell'iniziare, è al contempo incapace di controllare quei processi cui dà avvio. Egli è incapace di dominare persino la propria immagine, immersa in quello spazio d'apparenza da cui dipende ogni sua definizione. Per questo, il 'significato' della storia che illumina «i processi dell'azione, e perciò tutti i processi storici, appare solo alla fine, spesso quando i protagonisti sono morti»³², il significato cioè non può che essere una costruzione successiva.

La storia è dunque un processo che risulta dalla composizione delle rivelazioni (del 'chi' attraverso il discorso) e dei nuovi inizi (attraverso l'azione) della pluralità di individui, le cui azioni e discorsi proprio perché si inseriscono in un 'intreccio' preesistente

26 EAD., *Vita activa*, cit., p. 175.

27 *Ivi*, p. 146.

28 *Ivi*, p. 133.

29 *Ivi*, p. 140.

30 *Ivi*, p. 139.

31 Cfr. *ivi*, p. 139.

32 *Ivi*, p. 141.

danno vita a «un nuovo processo che alla fine emerge come irripetibile storia di vita del nuovo venuto, che a sua volta influenzerà in modo unico le storie di vita di tutti gli altri con cui egli verrà in contatto»³³. Per Arendt, ogni vita individuale è la «condizione prepolitica e prestorica della storia, la grande Storia [*history*] senza un inizio e una fine»³⁴, che può essere anche definita come «una storia [*story*] che ha molti inizi ma nessuna fine»³⁵. Processualità storica e processualità dell'agire procedono con la stessa logica poiché sono riconducibili alla stessa fonte. Ecco perché per poter comprendere fino in fondo il concetto arendtiano di storia bisogna riflettere sul carattere duplice dell'agire, la cui natura evenemenziale e processuale definisce l'incedere del divenire.

2. *Miracolo*

Se l'evento della natalità illustra l'intrinseco nesso tra il processo e l'evento implicati nell'agire, la seconda determinazione dell'evento, come miracolo, permette di approfondire la natura di tale nesso, a partire dal concetto arendtiano di libertà. L'agire, capacità miracolosa, è il presupposto del nuovo che «alla stregua di un miracolo»³⁶ appare «senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti»³⁷. Natalità e miracolo sono quindi due modi per determinare lo stesso evento: grazie alla propria capacità di cominciare l'essere umano introduce una nuova serie nel tempo, producendo una rottura straordinaria nell'ordinario³⁸. Un miracolo:

33 *Ibid.* Da ciò deriva anche l'interesse di Arendt per personalità 'eccezionali': la biografia su Rahel Varnhagen, il saggio su Lessing e i numerosi articoli dedicati a Luxemburg, Jaspers, Benjamin, Brecht, sono esempi di 'biografie filosofiche' e, come fa notare giustamente Simona Forti, testimoniano «l'attitudine antiteoreticistica verso la storia e dell'assunzione di quest'ultima come spazio per la singolarità» (S. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006, p. 222).

34 ARENDT, *Vita activa*, p. 134.

35 EAD., *Comprensione e politica*, in EAD., *Hannah Arendt. Antologia*, cit., p. 122. La concettualizzazione arendtiana della storia è vicina a tutte quelle prospettive che muovono una critica all'immagine unilaterale del tempo, come la concezione della storicità in Heidegger o la configurazione dell'idea di *Jetzt-Zeit* in Benjamin. Decisivo per ognuno di questi orientamenti è il ripensamento della storia operato da Nietzsche, punto di svolta per reimpostare la connessione tra evento e significato. All'incrocio di queste tre prospettive filosofiche è possibile inoltre ricondurre l'elaborazione arendtiana del concetto di origine (per un'analisi approfondita di questo aspetto si rimanda a ESPOSITO, *L'origine della politica*, cit., pp. 35-42). In questa sede, sono due le specificità del concetto di origine che devono essere tenute presenti: il capovolgimento temporale della direzione semantica dell'origine, la quale non si identifica con un fondamento unitario o con un principio assoluto temporalmente separato, ma acquista il proprio significato a partire dal futuro; la sua natura plurale e mai uniforme, possibile e mai necessaria, molteplice e mai univoca. Essa si lega infatti a quel concetto di inizio di cui si discute in questo scritto.

36 ARENDT, *Vita activa*, cit. p. 129.

37 *Ibid.*

38 Come afferma Arendt: «La materia della storia è in queste interruzioni, in queste fratture: lo straordinario» (EAD., *Il concetto di storia. Dall'antichità a oggi*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 71). Per comprendere la concezione arendtiana di un inizio che procede da un'assoluta spontaneità, può essere utile riportare questo passaggio in cui la Arendt si rifà a Kant: «dobbiamo evocare la kantiana "facoltà di dare spontaneamente inizio a una serie nel tempo", serie che "avvenendo nel mondo non può avere che un inizio solo relativamente primo" e tuttavia costituisce un inizio "assolutamente primo

[...] non è l'evento soprannaturale, ma solo l'evento che possiede il requisito di ogni miracolo, sia opera umana o divina; ossia il costituire un'interruzione in qualche serie di eventi della natura, in qualche processo automatico, rispetto ai quali il miracolo è, in assoluto, l'inatteso impreveduto³⁹.

Nel poter generare l'inatteso impreveduto si manifesta la libertà umana. Se da un lato ogni agire libero è spontaneità assoluta proveniente dal nulla, d'altra parte, esso è soggetto alla costitutiva precarietà insita nella processualità dell'agire, nel dare origine a processi irreversibili e imprevedibili che si intrecciano e si scontrano sul piano immanente a ogni umano apparire. La libertà si presenta dunque come intrinsecamente paradossale: essa si dà nella facoltà d'agire, la 'più umana', e al contempo la meno libera poiché, nel poter iniziare liberamente qualsiasi cosa, l'essere umano è incapace di dominarne gli esiti e gli sviluppi.

Al fine di comprendere la specificità del processo cui dà luogo l'azione, è necessario rifarsi a un'altra processualità cui l'essere umano è da sempre soggetto, ovvero quella processualità naturale che lo contraddistingue in quanto essere organico. Arendt, rifacendosi all'antropologia greca, pone in un rapporto peculiare il concetto di natura e il concetto di vita, nel duplice senso di *bios* e *zoé*⁴⁰. Naturale è per Arendt il processo biologico, quantificabile e intelligibile, in cui si inserisce la vita umana in quanto è *zoé* (entità biologica), un processo ciclico «dove non esiste né inizio né fine e dove tutte le cose naturali si svolgono in un'immutabile, immortale ripetizione»⁴¹. Esso determina l'uomo in quanto *animal laborans*, mentre l'insieme delle attività produttive che ne garantiscono la riproduzione definisce il 'lavoro', i cui prodotti sono immediatamente assimilati nel consumo necessario alla riproduzione della specie. Di fronte alla ciclicità e immortalità del divenire naturale, il *bios*, l'esistenza individuale, si distingue dalla *zoé* generando una temporalità che nel suo scorrere, sospeso tra la nascita e la morte, si sottrae al ciclo ricorrente della vita biologica, seguendo un corso rettilineo⁴². L'essere umano può articolare l'eccezionale estraneità al processo ciclico della natura che lo contraddistingue grazie alla capacità di «produrre cose – opere, azioni, parole»⁴³, affermando così la propria specifica, mondana, 'immortalità'. L'omologia che Arendt pone, in particolari condi-

non nel tempo ma nella causalità": "se, per esempio, in questo istante mi alzo dalla sedia, in completa libertà, in questo evento una nuova serie, con tutte le sue naturali conseguenze in *infinitum*, ha il suo inizio assoluto" [I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B478; trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1966, p. 372 sgg.]. La distinzione tra un inizio "assoluto" e un inizio "relativo" indica lo stesso fenomeno implicito nella distinzione agostiniana tra il *principium* del Cielo e della Terra e l'*initium* dell'Uomo. E se avesse conosciuto la filosofia agostiniana della 'natalità', Kant avrebbe forse convenuto che la libertà di una spontaneità *relativamente* assoluta non è più imbarazzante per la ragione umana della circostanza che gli uomini *nascono* – nuovi venuti, sempre di nuovo, in un mondo che li ha preceduti nel tempo. La libertà della spontaneità costituisce parte integrante e ineliminabile della condizione umana. E il suo organo spirituale è la Volontà» (EAD., *La vita della mente*, cit., p. 430).

39 EAD., *Che cos'è libertà?*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 22.

40 Cfr. EAD., *Vita activa*, cit., pp. 69-70.

41 *Ivi*, p. 69.

42 EAD., *Il concetto di storia*, cit., p. 71.

43 EAD., *Vita activa*, cit., p. 15.

zioni, tra processualità naturale e processualità storica, porta a definire ciascun processo come ciò che «qualunque ne sia l'origine, reca in sé la tendenza all'automatismo» e per questo può «soltanto essere segno di rovina per la vita umana»⁴⁴. Così come il processo naturale che guida il nostro organismo «conduce dall'essere al non essere, dalla nascita alla morte»⁴⁵, la processualità storica, se lasciata in balia dell'automatismo 'naturale', dà luogo a «civiltà pietrificate, preda di un irreversibile declino, quasi destinate alla rovina per qualche necessità biologica»⁴⁶.

Se prevale la processualità naturale nell'ambito delle relazioni umane, la capacità di agire e con essa la storia stessa, si dissolve, riducendo la vita umana al suo mero essere naturale. Questo è in definitiva il senso della «vittoria dell'*animal laborans*»⁴⁷: nell'ultima parte di *Vita activa* l'analisi arendtiana della modernità ripercorre in chiave storico-epocale la genesi di un mondo ormai incentrato sulla sola dimensione del processo consumistico, fondato sulla logica metabolica di riproduzione della vita in quanto *zoé*. La progressiva atrofia dell'agire che ha luogo nella modernità ha come risultato l'emergere del 'corpo' come unico principio di immanenza, e il conformarsi dell'essere umano alla propria immagine di essere naturale, i cui movimenti, desideri, bisogni, divengono calcolabili e prevedibili. L'unica facoltà necessaria diviene quella che «assicura la continuità della propria vita»⁴⁸, cioè il lavoro. La vita come *zoé* è il bene supremo su cui si fonda la società moderna che assumerà ben presto le fattezze di una «società degli impiegati»⁴⁹, l'ultimo stadio di una società fondata sul lavoro. Essa:

[...] richiede ai suoi membri un duplice funzionamento automatico, come se la vita individuale in effetti fosse stata sommersa dal processo vitale della specie e la sola decisione attiva ancora richiesta all'individuo fosse di lasciare andare, per così dire di abbandonare la sua individualità, la fatica e la pena di vivere sentiti ancora individualmente, e di adagiarsi in un attonito, "tranquillizzato", tipo funzionale di comportamento⁵⁰.

La società, «organizzazione pubblica dello stesso processo vitale»⁵¹, trova nel lavoro su cui si plasmano le vite dei componenti della specie, l'unico orizzonte di significato che tutti pubblicamente esibiscono. Nella società moderna il consumo domina con la forza del processo vitale, portando al completo livellamento della vita e alla riduzione di ogni possibilità dell'azione. Posto il lavoro così inteso a fondamento della relazione tra gli uomini, il processo vitale diviene pervasivo alterando l'intero mondo abitato⁵².

44 EAD., *Che cos'è libertà?*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 124.

45 *Ivi*, p. 224.

46 *Ibid.*

47 EAD., *Vita activa*, cit., part. 44-45.

48 *Ivi*, p. 239.

49 *Ivi*, p. 237.

50 *Ivi*, p. 240.

51 *Ivi*, p. 34.

52 Cfr. *ivi*, p. 35. Il trionfo dell'*animal laborans* e della vita furono possibili essendo la modernità sviluppatasi in seno a una società cristiana, fondata sulla sacralità della vita. Ponendo ciò che vi è di più mortale, la vita umana, al rango di quell'immortalità in antichità detenuta dal cosmo, il cristianesimo

Ontologicamente, l'essere umano non perde la capacità di contrastare la spinta degenerativa del conformarsi alla sola processualità naturale. Tale capacità si realizza tanto nel poter costruire un mondo durevole che lo liberi dalla durezza della vita sottoposta alla ciclicità ripetitiva di un consumo incessante, quanto nel poter istituire un mondo comune «organizzato politicamente»⁵³ capace di preservare i presupposti che rendono possibile l'agire (questo aspetto, come si vedrà, si realizza in virtù dell'evento della fondazione). D'altronde, potersi sottrarre all'automatismo della processualità dell'agire «è una delle potenzialità dell'azione»⁵⁴, dalla stessa facoltà d'agire derivano cioè quei rimedi che, come dei «dispositivi di controllo inseriti nella facoltà di dare inizio a nuovi interminabili processi»⁵⁵ manifestano il carattere evenemenziale dell'essere umano nel sottrarsi alle conseguenze inevitabili che ogni agire porta con sé. Un caso esemplare è il perdono, la cui gratuità ne fa un evento miracoloso in grado di rompere la catena di causalità 'naturale' insita nella processualità dell'agire, essendo «la sola reazione che non si limita a re-agire, ma agisce in maniera nuova e inaspettata»⁵⁶.

Infine, la determinazione dell'evento in quanto miracolo indica che l'agire rappresenta una discontinuità nella continuità dell'essere e del tempo. Su questo sfondo ontologico, viene delineandosi una concezione del tempo storico che si oppone a ogni sua riduzione a un'immagine lineare o uniforme. Arendt non intende negare la legittimità all'uso della categoria di causa per la ricostruzione dei processi storici, quanto destrutturarne la validità, essendo l'evento stesso a determinare il quadro causale. Infatti, l'idea di una 'catena di eventi' esprime una contraddizione poiché un insieme di eventi non può essere ricondotto a una successione lineare di influenze reciproche⁵⁷. Se non è nelle sembianze di una 'serie' che un insieme di eventi appare, esso assomiglia piuttosto a una 'costellazione', fatta di interruzioni, scarti e devianze le cui reciproche connessioni restano aperte finché non diviene possibile distinguere «da una numero infinito di possibilità astratte»⁵⁸ degli elementi reali. Ciascun evento può trovare una definizione solo alla fine, quando

impone un nuovo paradigma fondato sulla negazione di ogni aspirazione all'immortalità mondana e sulla speranza di una vita eterna ultraterrena: per questo «l'epoca moderna continuò a operare sul presupposto che la vita, e non il mondo, è il bene più alto per l'uomo» (*ivi*, p. 237). La prospettiva della contemplazione dell'eterno rende l'*apolitia* il concetto cardine della cristianità, rovesciando la concezione greca dell'immortalità a partire dall'assunto che il mondo non sarebbe durato (cfr. *ivi*, p. 234). Questo passaggio scandisce sotto un altro punto di vista l'«avvento del sociale» analizzato da Arendt precedentemente, e consiste in definitiva nel fatto che la vita della specie afferma se stessa: «L'umanità socializzata è quello stato della società in cui prevale un unico interesse, e soggetto di questo interesse sono sia le classi sia il genere umano, ma mai l'uomo o gli uomini» (*ivi*, p. 239). Tale 'umanità socializzata' si fonda sulla rappresentazione di un soggetto astratto e sulla *reductio ad unum* di ogni pluralità. Nella rappresentazione della peculiare ibridazione tra le attività caratterizzanti la condizione umana, un aspetto decisivo è quindi il sopravvento della processualità naturale rispetto all'evenemenzialità dell'agire. In tal senso, Arendt delinea il profilo di un'umanità in declino, prospettando «l'avvento di un'era nuova e ancora sconosciuta» (*ivi*, p. 6).

53 EAD., *Che cos'è libertà?*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 199.

54 EAD., *Vita attiva*, cit., p. 175.

55 *Ivi*, p. 181.

56 *Ivi*, p. 178.

57 Cfr. EAD., *Comprensione e politica*, in EAD., *Hannah Arendt. Antologia*, cit., p. 124, nota 20.

58 *Ivi*, p. 120, nota 14.

tutti i suoi elementi si sono ‘cristallizzati’ sottraendosi ad ogni ulteriore mutamento. Per questo la concezione arendtiana della storia si oppone a ogni visione deterministica o teleologica, fondata sulla categoria di necessità. Poiché la storia è una costellazione di eventi-processi, è «realistico cercare quel che non si può né prevedere né predire, esser pronti ad accogliere, aspettarsi, dei “miracoli” nel campo politico»⁵⁹. La caratteristica che rende miracolosi gli «eventi che determinano la realtà storica è questa: nell’ambito delle vicende umane noi conosciamo l’autore dei “miracoli”. A realizzarli sono degli uomini, che per aver ricevuto il duplice dono della libertà e dell’azione possono fondare una loro realtà»⁶⁰.

3. Fondazione

Nella riflessione politica arendtiana l’evento trova un’ulteriore configurazione nel determinante concetto di fondazione, che esprime sul piano storico-effettivo le proprietà ontologiche dell’evento in quanto cominciamento. L’evento, essendo ciò che si sottrae al tempo storico ma lo rende possibile, intrattiene con la storia e il tempo una relazione paradossale: esso si dà come configurazione di una novità assoluta, radicale, che al contempo incide profondamente sul tempo storico, manifestando se stesso nella sua capacità di durata. Il suo carattere antinomico – relativo a una causalità libera estranea alla fenomenicità temporale e al tempo stesso inizio di una nuova serie nel tempo – introduce quell’eventualità inattesa capace di istituire un mondo durevole. Si pone quindi il problema di come conferire durata a ciò che, in quanto espressione dell’azione umana, per costituzione non dura. Rispetto al concetto di fondamento (eterogeneo ed esterno all’ordine che da esso deriva e sovraordinato rispetto ai fenomeni che da esso discendono), il concetto di fondazione sottolinea il fondarsi dell’agire propriamente politico in ‘principi’ che non hanno un’esistenza separata, ma connessa alla forma di vita storica in cui compaiono: «La libertà o il suo contrario appaiono nel mondo ogniqualvolta si rendono attuali questi principi: la comparsa della libertà, come la manifestazione dei principi, coincide con l’atto realizzatore»⁶¹. I principi ispirano ‘dal di fuori’ l’agire, un’estraneità che non è assoluta o trascendente, ma immanente, impedendo che l’agire stesso possa cadere nell’*impasse* dell’arbitrarietà. Tuttavia, la coincidenza tra il momento dell’inizio e il principio⁶² non fornisce immediatamente una soluzione al problema di come conferire una durata all’atto politico di fondazione di una nuova istituzione. Per Arendt, ciò

59 EAD., *Che cos’è la libertà?*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 226.

60 *Ibid.*

61 *Ivi*, p. 205.

62 Per Arendt, l’identità tra l’inizio e il principio è testimoniata dalla parola greca ἀρχή: «non è solo la nostra lingua che deriva “principio” dal latino *principium*, suggerendo così la soluzione per il problema, altrimenti insolubile, di un assoluto nella sfera delle vicende umane, che è relativa per definizione: anche la lingua greca, con sorprendente concordanza, dice la stessa cosa. Infatti il termine greco ἀρχή significa sia principio che inizio» (EAD., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 245).

diviene possibile attribuendo una certa ‘autorità’ all’atto fondativo senza collocarne la fonte in un ambito che trascenda l’agire politico stesso⁶³. Solo in questa maniera quel potere⁶⁴ di per sé fragile e potenziale che tiene unite le persone dopo che il momento fuggevole dell’azione è trascorso, può essere conservato trovando una propria legittimità. Affinché ciò sia possibile bisogna disporre di un linguaggio comune che solo il richiamo a una ‘tradizione’ può fornire. Quest’ultima è per Arendt quel confine essenziale che rende possibile instaurare e garantire una durata al nuovo. Se la fonte dell’autorità emanata dalla tradizione non trascende l’agire politico, ma è immanente al potere che essa legittima, diviene possibile inaugurare e conservare uno spazio politico ‘puro’⁶⁵.

Concetti classici della tradizione conservatrice vengono posti da Arendt alla base di una teoria del potere e della politica radicalmente anticonservatrice e antiautoritaria⁶⁶. L’autorità non trae legittimità e fondamento da un principio apolitico, ma trae la propria linfa dal momento politico della fondazione dove gli attori-agenti sono impegnati ciascuno nella deliberazione comune di uno spazio politico. L’esempio romano, con il riferimento all’*auctoritas* (piuttosto che a un ‘autore’, creatore o sovrano), mostra secondo Arendt come sia possibile fare uso dell’autorità senza autoritarismo:

Nella persona dei senatori romani continuano a essere presenti i fondatori di Roma, e con loro continua a essere presente lo spirito della fondazione, il cominciamento, il *principium* e il principio di quelle *res gestae* che da quel momento in poi formarono la storia del popolo romano, giacché l’*auctoritas*, la cui radice etimologica è *augere*, accrescere e aumentare, dipendeva dalla vitalità dello spirito di fondazione, in virtù della quale era possibile aumentare, accrescere e ampliare le fondamenta che erano state gettate dai progenitori.

63 Cfr. *ivi*, p. 204 e sgg.

64 Nell’accezione arendtiana il potere rappresenta la condizione dello spazio dell’apparenza, da cui pure dipende. A costituire il suo limite è «l’esistenza di altre persone, ma questa limitazione non è accidentale, perché il potere umano corrisponde in primo luogo alla condizione della pluralità», come «virtuale potere di molti» (EAD., *Vita activa*, cit., p. 148).

65 È il tentativo di stabilire un’autorità trascendente la vita della città e delle sue leggi che invalida la possibilità dell’instaurazione di uno spazio politico ‘puro’. Assente nell’esperienza greca della *polis*, come in quella romana dell’*urbs*, è il riferimento a una fonte trascendente di autorità che ne giustifichi l’operato. Per Arendt, l’esperienza romana della repubblica compendia alla perfezione l’interazione proficua tra autorità e potere fino a quando, attraverso la mediazione cristiana e la filosofia politica di derivazione platonica, l’*auctoritas* verrà ricondotta a una fonte legittimante esterna e trascendente (cfr. EAD., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 213-218).

66 Dal punto di vista della teoria politica, si commetterebbe una grave distorsione interpretativa se la concezione arendtiana del potere venisse inscritta nel filone di pensatori di stampo conservatore, antimoderno o reazionario (E. Burke, J. de Maistre o L. de Bonald). Al limite, si potrebbe affermare che Arendt faccia un uso anticonservatore di categorie conservatrici: pur traendo molti spunti in particolare da Burke (*Reflections on the French Revolution*) e adoperando categorie come ‘restaurazione’, ‘libertà politica’, ‘tradizione’, ‘autorità’, la posizione anticonservatrice è dettata dalla sua ontologia politica, fondata sulla contingenza e non sulla continuità storica. Il pensiero conservatore, la cui fondamentale caratteristica è quella di opporsi a ogni novità che possa contribuire a rompere gli assetti precedenti allargando il processo di mobilitazione politica verso nuovi strati sociali, è quanto di più lontano dalla prospettiva della Arendt.

L'ininterrotta continuità di questo accrescimento e l'autorità insita in esso potevano realizzarsi solo attraverso la tradizione, ossia attraverso la trasmissione, lungo una linea ininterrotta di successori, del principio stabilito all'inizio⁶⁷.

Ogni fondazione è perciò rifondazione e conservazione: ciò che i Romani compreso è che «l'atto 'rivoluzionario' di cominciare qualcosa di interamente nuovo e l'azione conservativa che difenderà questo nuovo cominciamento attraverso i secoli sono interconnesse e si potrebbe leggere quasi in ogni pagina della storia romana»⁶⁸. Differentemente, nella modernità la tradizione politica si è contraddistinta per aver fondato ogni costituzione politica non sulla validità performativa dell'atto fondativo, ma sulla forza e la sua valenza coercitiva⁶⁹, occultando la vera essenza del potere umano che si attualizza solo a partire dallo spazio relazionale e dalla pluralità⁷⁰. Secondo Arendt, tra le rivoluzioni moderne solo la rivoluzione americana, nelle sue fasi iniziali, ha saputo mettere in scena una reale alternativa all'istituzione e conservazione di un nuovo corpo politico, senza ricorrere alla violenza. Rifacendosi al principio «della mutua promessa e della comune deliberazione»⁷¹ ha mostrato come sia possibile istituire un corpo politico «non con la forza di un solo architetto ma col potere combinato di molti»⁷². Col 'potere di stabilizzazione' della promessa si rivela quella capacità umana di fondare un mondo:

67 *Ivi*, p. 230.

68 *Ivi*, p. 231.

69 *Ivi*, p. 246.

70 Alla tradizione egemonica Arendt oppone una contro-tradizione di 'tesori perduti', di costellazioni di eventi politici dal carattere rivoluzionario caratterizzati dall'attualizzazione di una politica 'pura': le società rivoluzionarie e i consigli municipali diffusi in Francia dopo il 1789, la comune di Parigi del 1871, i soviet del 1905 e del '17, i *räte* tedeschi del '18-'19 e i consigli ungheresi del 1956 (cfr. *ivi*, pp. 247-326) sono degli *exempla*. In generale si tratta di forme di democrazia diretta e consiliare, non partitica, unico modello politico pensabile capace di realizzare l'istanza partecipativa della politica, preservandone la pluralità.

71 *Ivi*, p. 246.

72 *Ibid.* Il testo *Sulla rivoluzione* fu concepito da Arendt in seguito alla partecipazione nel 1959 a un seminario su *Gli Stati Uniti e lo spirito rivoluzionario*, tenuto lo stesso anno in cui fu pubblicato il primo volume dell'opera di R.R. PALMER, *The Age of Europe and America, 1760-1800*, PUP, Princeton 1959 (cfr. *Introduzione* di R. Zorzi, in ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. XL). Il libro di Palmer, largamente usato da Arendt, costituisce uno dei primi tentativi di rileggere insieme la storia moderna americana e quella europea al fine di sottrarre la rivoluzione americana dall'isolamento cui era stata sino ad allora mantenuta tanto sul territorio statunitense che su quello europeo. La tesi della Arendt, che si situa all'interno della prospettiva storiografica statunitense a lei contemporanea della cosiddetta 'scuola del consenso', canonizza l'interpretazione della rivoluzione americana durante gli anni della Guerra fredda: essa solo rappresenta una rivoluzione propriamente politica in quanto compiutasi in una società egualitaria portatrice di un modello esemplare di libertà, contrariamente alla rivoluzione francese che per via dei suoi esiti antidemocratici costituisce il preludio del totalitarismo novecentesco. È stato recentemente tradotto in Italia un saggio dello storico britannico Jonathan Israel che, rifacendosi a Palmer, intende revisionare l'immagine ideologica e novecentesca della storia politica americana, ricostruendo l'influenza di tale rivoluzione tanto nel contesto europeo che latinoamericano, fino al 1848 (J. ISRAEL, *Il grande incendio. Come la Rivoluzione americana conquistò il mondo, 1775-1848*, Einaudi, Torino 2018).

Nella facoltà umana di fare e mantenere promesse è già insita in parte la capacità dell'uomo di costruire un mondo. Così come le promesse e gli accordi riguardano il futuro e offrono stabilità nell'oceano della futura incertezza, dove l'imprevedibile può irrompere da tutte le parti, allo stesso modo le capacità umane di costituire, di fondare, di costruire un mondo riguardano sempre non tanto noi stessi e il nostro tempo sulla terra quanto i nostri "successori", la nostra "posterità"⁷³.

La promessa rappresenta un rimedio per far fronte al mare d'incertezza rendendo possibile l'istituzione di un mondo duraturo dove la libertà politica che ha nella pluralità il proprio limite costitutivo nonché la sua ragion d'essere, possa apparire. La costituzione di uno spazio politico trae legittimità dall'atto della sua fondazione, atto che diventa la garanzia della sua durata. Per aver attuato questo 'miracoloso equilibrio', dovuto in parte alle azioni dei soggetti che la condussero, la rivoluzione americana costituisce secondo Arendt un caso di evento fondativo riuscito che, preservando la circolarità virtuosa insita in ogni inizio, ha mostrato come, dal punto di vista propriamente politico, l'unico 'assolutamente' accettabile sia quello che compare nell'atto stesso del cominciare:

L'assoluto da cui l'inizio deve trarre la propria validità e che deve salvarlo, per così dire, dalla sua intrinseca arbitrarietà è appunto il principio che fa la sua comparsa nel mondo insieme all'inizio. Il modo con cui l'iniziatore avvia tutto ciò che vuole fare stabilisce la legge dell'azione per tutti quelli che si sono uniti a lui per prendere parte all'impresa e portarla a compimento⁷⁴.

73 ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 199.

74 *Ivi*, p. 245.