



Hannah Arendt tra secolarizzazione e «acosmismo»

Deborah Ardilli

Esercizi Filosofici 1, 2006, pp. 33-52

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art106/ardilli106.pdf>

# HANNAH ARENDT TRA SECOLARIZZAZIONE E «ACOSMISMO»

Deborah Ardilli

## 1. Premessa

A differenza di più antiche e più collaudate categorie filosofiche, la nozione di «secolarizzazione» detiene un singolare prestigio: come osserva polemicamente Hans Blumenberg nel suo imponente studio sulla «legittimità dell'età moderna», l'estensione semantica di questa metafora sembra essere virtualmente inesauribile.<sup>1</sup> Nessuna manifestazione del mondo moderno sembra sfuggire alle maglie esplicative del «teorema della secolarizzazione». Su questa circostanza il senso comune e la teorizzazione filosofica paiono aver siglato un solido e durevole accordo: tutti conoscono questa denotazione che allude all'affievolimento della coazione confessionale sull'ordine mondano, a seguito della segmentazione della totalità sociale in sottosistemi funzionali regolati da istituzioni reciprocamente indipendenti (Chiesa, Stato, Mercato).

La nostra è, indiscutibilmente, l'epoca della secolarizzazione: se si vuole, l'epoca della «sdvinizzazione» (*Entgötterung*), in cui uno stato di «indecisione nei riguardi di Dio» fa da contrappunto, non soltanto psicologico, alla riduzione della sfera del sacro, lasciando spazio ad un vaghissimo senso del numinoso fin troppo facilmente screditabile come «gita domenicale dell'uomo metropolitano».<sup>2</sup> Assommare una palese semplificazione (la tesi del frazionamento sociale in sottosistemi funzionali autonomi) a un'opinione ampiamente condivisa da laici e credenti (la religione ridotta a complemento terapeutico del capitalismo avanzato), per riflettervi sopra con tutta l'insoddisfazione del caso, può essere un modo utile per disporsi a rivedere alcune ovvietà sedimentate nel concetto di secolarizzazione. È persuasione di chi scrive che gli scritti di

Questo contributo rielabora il testo della conferenza dal titolo omonimo tenuta il 5 dicembre 2005 nell'ambito del corso di Filosofia della cultura I. Ringrazio il prof. Pierpaolo Marrone (Università di Trieste) e i suoi studenti, per l'ospitalità e la disponibilità alla discussione.

<sup>1</sup> Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* (1966), Marietti, Genova 1992, in particolare pp. 9-127. A questo importante lavoro è seguita una polemica con Karl Löwith e Hans Georg Gadamer, condotta sulle pagine della «Philosophische Rundschau», XV, 1968, pp. 195-209.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti* (1950), La Nuova Italia, Firenze 2002, pp. 70-101 e C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica* (1925?), Giuffrè, Milano 1986.

Hannah Arendt offrano più di uno spunto in questa direzione. Premessa alla presentazione della posizione dell'autrice di *Vita activa* sarà la rapida ricognizione delle peripezie storico-filosofiche di un concetto che, nel corso del tempo, ha esercitato funzioni differenti e ha veicolato significati talvolta incompatibili tra loro. Del resto, non si vede alcuna buona ragione per occultare i condizionamenti storici e il tasso di idealizzazione filosofica di cui si nutre quella marca epocale che, a dispetto del gergo «destinale» spesso associato al disincanto moderno, l'umanità europea ha attivamente contribuito a costruire, onde poter situare la propria esperienza nello spazio e nel tempo.

## *2. Secolarizzazione: fatti e interpretazioni*

La storia del concetto di secolarizzazione certifica, a partire dal XVII secolo e in stretta connessione con la vicenda di costituzione dello Stato nazionale, una crescente e ininterrotta dilatazione del potenziale descrittivo del termine.<sup>3</sup> Menzionata già nel codice di diritto canonico per designare quella forma di ritorno dalla vita monastica al mondo che, per antica consuetudine, il diritto ecclesiastico ammetteva; utilizzata poi per indicare l'alienazione di beni immobili che, non di rado, la Chiesa effettuava di propria volontà (ad esempio, per finanziare la costruzione di istituti universitari), la parola ha progressivamente perduto la connotazione neutrale legata al suo impiego giuridico. In seguito alla Rivoluzione francese e alla successiva espropriazione dei domini religiosi codificata dal decreto napoleonico del 1803, il termine viene investito di una carica politica che concorre a definire due fronti in lotta tra loro: da un lato, coloro per i quali «secolarizzare» vale come programma e parola d'ordine coerente con una visione progressiva della storia; dall'altro lato, le forze controrivoluzionarie, per le quali «secolarizzazione» appare come sinonimo di «illegittimità», nel contesto di una concezione asintoticamente degenerativa del processo storico.

È soltanto nel XX secolo che il concetto si trasforma in una categoria genealogica in grado di comprendere in sé il senso unitario dello svolgimento storico sfociato nella costruzione della società occidentale moderna. In tale prospettiva, il termine «secolarizzazione» ha visto ridurre il nucleo polemico

<sup>3</sup> Cfr. H. Lübke, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto* (1965), Il Mulino, Bologna 1970; G. Marramao, «Säkularisierung», in J. Ritter, K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co. Verlag, Basel 1992, pp. 1133-1161; Id., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005<sup>2</sup>; F.S. Festa, «Secolarizzazione», in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 641-643. Sulla secolarizzazione in rapporto alla vicenda dello Stato nazionale si possono vedere le sintesi di P.P. Portinaro, *Stato*, Il Mulino, Bologna 1999 e di G. Preterossi, *Autorità*, Il Mulino, Bologna 2002.

che originariamente lo caratterizzava, per fissarsi in una categoria di relazione, assunta sotto il postulato di una (problematica) continuità tra il Moderno e i suoi antecedenti di natura cristiana. Sotto questo profilo, ha poca rilevanza che l'interpretazione privilegiata dell'itinerario storico della cultura europea enfatizzi la dinamica precipuamente politica del processo o che, invece, ne accentui la consistenza metafisica. Nel primo caso, paradigmatica è l'ipotesi ricostruttiva avanzata da Carl Schmitt, che narra di «quattro passi secolari» – dal pensiero teologico a quello economico, passando per lo stadio metafisico e per quello morale-umanitario – effettuati dall'umanità europea nell'arco di tempo compreso tra il XVII e il XX secolo, intendendo con ciò la tendenza alla «migrazione intellettuale» da parte dello spirito europeo, ovvero il suo trasferirsi da un campo di lotta verso un terreno neutrale preposto ad assicurare pace e sicurezza.<sup>4</sup>

Nel secondo caso, il processo di secolarizzazione viene assimilato alla sequenza nichilistica posizione/deposizione/trasposizione dei valori che caratterizza, secondo la lettura di Nietzsche fornita da Martin Heidegger, «il processo storico attraverso il quale il soprasensibile viene meno e vede annullato il suo dominio, e di conseguenza l'ente stesso perde il suo valore e il suo senso».<sup>5</sup> Il nichilismo, esperibile – secondo la lettura heideggeriana di Nietzsche – come positiva liberazione dall'illusione dell'*eschaton*, creerebbe le condizioni per una rinnovata consapevolezza metafisica intorno alla norma immanente al divenire (la nitzscheana «volontà di potenza»), a partire dalla quale «i nuovi valori e la loro misura possono essere attinti soltanto dall'ente stesso».<sup>6</sup>

Se è proprio della volontà realmente libera introiettare la misura che precedentemente le veniva assegnata dall'esterno; se il nichilismo è il movimento che caratterizza da sempre la tradizione occidentale, senza potersi identificare con una specifica occorrenza storica; se, infine, di questo «evento che dura da tempo» occorre enucleare la portata metafisica, fino alla consapevolezza dell'inutilità dell'«ipotesi Dio», allora non sembra inappropriato rilevare la contraddizione che giace al cuore di una delle più influenti teorizzazioni del nichilismo. Essa va forse cercata nel fatto che il trionfo della «volontà di potenza», ovvero il compimento della metafisica della soggettività, viene paradossalmente associato a una logica del divenire alla cui determinazione la

<sup>4</sup> C. Schmitt, «L'epoca delle neutralizzazioni e delle politicizzazioni», in *Le categorie del politico* (1922-1963), Il Mulino, Bologna 1972, pp. 167-183. Ma si veda anche, nello stesso volume, il capitolo «Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità», pp. 61-74, in cui è chiarito il presupposto della tesi di Schmitt, ovvero l'idea che il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo presenta la stessa struttura di ciò che si presenta come la forma della sua organizzazione politica. Tale postulato, lo si noti di sfuggita, è tutt'altro che risolutivo, dato che la tesi dell'analogia strutturale tra politica e teologia non dice nulla né sull'origine della struttura, né su quale tra i due membri rapportati funga da condizione per l'altro.

<sup>5</sup> M. Heidegger, «Il nichilismo europeo», in *Nietzsche* (1961), Adelphi, Milano 2005, p. 565.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 567.

volontà umana risulta affatto estranea. L'enfatica affermazione della soggettività, riconosciuta come cifra del Moderno, coesiste, a dispetto di tutti gli anatemi lanciati contro l'*homo faber*, con un'accresciuta impotenza dei soggetti, individuali e collettivi, sperimentabile a più livelli. La sempre più intensa soggezione economica in cui versano gli individui non proprietari, ovvero la stragrande maggioranza dell'umanità; la diminuita capacità di azione da parte dei politici, singolare epifenomeno dello scorcio di secolo che più di tutti ha coltivato il mito della *governabilità*; la difficoltà di creare istituzioni politiche sovranazionali, malgrado la conclamata urgenza storica che ne reclama la costruzione: si tratta soltanto di alcune tra le più vistose contraddizioni che, nell'era postdemocratica,<sup>7</sup> rendono sospetta ogni rivendicazione in ordine al potenziale di emancipazione insito nel nichilismo. Piuttosto, l'emergenza di tale aporia induce a rileggere la riflessione heideggeriana sulla traiettoria del nichilismo europeo come una delle formulazioni filosoficamente più avvertite di un teorema in base al quale la storia scorre come un «processo senza soggetto», ricostruibile indipendentemente da ogni riferimento al fare e al patire umano e, dunque, concettualizzabile soltanto ricorrendo al *deus ex machina* di una sostanza divina le cui metamorfosi vengono spiegate come effetto del lavoro del tempo. È per questo motivo, probabilmente, che chi usa la categoria di secolarizzazione evidenziandone il tratto nichilistico, non ha bisogno di palesare la propria avversione all'istanza umanistica moderna promuovendo un effettivo ritorno alle origini cristiane. È sufficiente far valere la richiesta di riconoscere i condizionamenti esercitati da ciò che si ritiene, a propria volta, incondizionato, costituendo lo sfondo a partire dal quale il mondo moderno può definirsi soltanto per via negativa. Alla luce di questo schema generale, la cui funzione ermeneutica appare «legittimata» dalla capacità di portare alla coscienza del presente un'intera dimensione di senso latente,<sup>8</sup> è stato possibile interpretare fenomeni più circoscritti: il primato gnoseologico della certezza è stato letto come trasposizione teoretica del problema cristiano della salvezza (Heidegger); la genesi dell'*ethos* capitalistico nella sua fase ascendente ha potuto essere ricondotta alla trasposizione laicizzata di contenuti propri della devozione calvinista (Weber); i concetti della moderna scienza politica sono stati interpretati come concetti teologici secolarizzati (Schmitt); l'idea illuministica di progresso è apparsa come la traduzione moderna della Provvidenza cristiana (Löwith) e, su una linea di parziale continuità, il marxismo è stato inteso come l'immanetizzazione di aspettative trascendenti o come una «non filosofia» che,

<sup>7</sup> Cfr. C. Crouch, *Postdemocrazia* (2000), Laterza, Roma-Bari 2003.

<sup>8</sup> Cfr. H.G. Gadamer, *Hans Blumenberg: die Legimität der Neuzeit*, «Philosophische Rundschau», XV, 1968, p. 201.

per raggiungere le masse, deve sopprimersi come speculazione e realizzarsi come religione (Löwith, Aron, Voegelin, Del Noce).<sup>9</sup>

Le obiezioni sollevate da Hans Blumenberg contro queste versioni del teorema della secolarizzazione sono ben note e si ricapitolano nella contestata capacità del concetto di secolarizzazione di dare conto del processo dissolutivo delle ipostasi teologico-politiche premoderne. Ma dove, precisamente, debbono essere localizzati i limiti del teorema della secolarizzazione? Secondo il suo maggiore avversario, nella dipendenza perversa di tale teorema dalla categoria di «sostanza». In altri termini, l'impossibilità di significare efficacemente la *Selbstbehauptung* del mondo moderno, onde liberare la Modernità dalla dipendenza da ciò che nega, va addebitata alla permanenza illegittima di un'ipoteca onto-teologica, premoderna, che condiziona la ricostruzione storica, impedendo di cogliere la positiva novità portata alla ribalta dal Moderno. Significativamente, Blumenberg cita a sostegno della propria tesi proprio Hannah Arendt, riconoscendole il merito di aver smascherato il pregiudizio teologico sotteso all'idea che il risultato della rinuncia a speranze teologiche e trascendenti sia già da sempre determinato come immanenza, come mondanità.<sup>10</sup>

Non c'è dubbio che, per l'allieva di Heidegger, l'età moderna debba essere descritta non tanto come l'epoca dell'alienazione di Dio in funzione del riscatto politico dell'immanenza, quanto piuttosto come l'epoca dell'alienazione del mondo, dell'*acosmismo*.<sup>11</sup> Ben altrimenti che in una teologia negativa, o in un esproprio laico di contenuti precedentemente assegnati all'egemonia dell'esegesi dogmatico-ecclesiale, il mondo moderno si dichiara e si riconosce in una *cosmologia negativa*, vale a dire nell'impossibilità di pervenire ad una consapevolezza di se stesso capace di salvaguardare ciò che, fuori dal lessico teoretico

<sup>9</sup> Oltre ai già citati saggi di Heidegger e Schmitt, si vedano, rispettivamente, M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), Rizzoli, Milano 1991; K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), Il Saggiatore, Milano 1998; R. Aron, «L'avvenire delle religioni secolari» (1944), in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, pp. 3-32; E. Voegelin, *La nuova scienza della politica* (1952), Borla, Torino 1968; A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964.

<sup>10</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 14-15. Per un confronto tra Blumenberg e Hannah Arendt si può vedere E. Brient, *Hans Blumenberg e Hannah Arendt on the «Unwordly Wordliness» of the Modern Age*, «Journal of the History of Ideas», LXI, 3, 2000, pp. 513-532. Sul problema del Moderno in H. Arendt si veda C. Galli, «Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità», in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 15-28.

<sup>11</sup> «Acosmismo», giova ricordarlo, è il termine con cui Hegel designa la filosofia di Spinoza, in quanto nega realtà alla determinazioni finite del mondo per risolverle nell'unicità della sostanza divina. Non è un caso che la Arendt ometta di ricordare la primogenitura idealista del concetto di «acosmismo», dal momento che la nozione hegeliana subisce una profonda revisione in direzione marcatamente antidialettica: la riabilitazione arendtiana della fenomenicità del mondo, infatti, corre di pari passo con la tesi della radicale contingenza dello stesso, in vista di una definizione della libertà che vieta di identificare quest'ultima con la necessità compresa dal pensiero.

della rappresentazione, permette di parlare di «mondo» come spazio *antropologicamente* necessario per ospitare l'agire umano. In un'accezione più ristretta rispetto alla tradizionale estensione semantica del concetto di cosmo (metafora di un ordine del reale a cui è essenziale l'attributo della necessità), la nozione arendtiana di mondo esclude lo sfondo delle condizioni generali della vita organica. Il mondo di cui parla la Arendt è lo spazio qualificato connesso all'elemento artificiale della vita umana sulla terra, risultante dall'accumulo degli sforzi finalizzati a edificare una realtà durevole che sopravviva all'avvicinarsi delle generazioni. In questo senso, il mondo vale, contemporaneamente, come categoria dello spazio e come categoria del tempo. All'esistenza del mondo, nei termini poc'anzi precisati, si deve infatti la percezione di una durata che non è mera successione cronologica, ma tempo umano, tempo storico: in una parola, un tempo capace di infrangere le barriere della biografia individuale, così come di opporsi alla deriva entropica del ciclo vitale. Per altro verso, il mondo, in quanto sfera pubblica, dà luogo ad una specifica modalità di relazione che, sotto il segno di una radicale contingenza, unisce e separa gli uomini al tempo stesso, che li fa essere gli uni *con* gli altri, anziché *per* o *contro* gli altri.<sup>12</sup> Là dove il legame intersoggettivo è mediato dall'azione e dal linguaggio, anziché dallo scambio mercantile; là dove non si entra in rapporto con un'innominabile Alterità, ma con una pluralità di esseri umani uguali e distinti al tempo stesso; là dove il senso della politica si precisa non come surrogato di antiche consistenze teologiche, ma come libertà di dare inizio insieme a qualcosa di nuovo; là dove la relazione intersoggettiva è condizione indispensabile non soltanto all'azione, ma altresì garanzia della realtà delle cose che appaiono da diversi punti di vista: lì, per la Arendt, c'è mondo.<sup>13</sup>

Stando alla definizione di mondo poc'anzi delineata, dalla quale è indissociabile una visione a dir poco esigente del vivere in comune, non sorprende che l'attenzione arendtiana si sia prevalentemente appuntata sulle *condizioni di impossibilità* (di cui la storia offre numerosi esempi) di una politica liberata dai vincoli eteronomi che ne delimitano i confini dall'esterno. L'analisi arendtiana dell'acosmismo può essere fruttuosamente messa in relazione non soltanto, come è stato suggerito, con i problemi generati dalla dismisura tecnico-scientifica che minaccia l'integrità del mondo e la stessa sopravvivenza della specie,<sup>14</sup> ma altresì con la crisi che attanaglia il paradigma della secolarizza-

<sup>12</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa* (1958), Bompiani, Milano 2000, pp. 58-182.

<sup>13</sup> Va sottolineato che la mobilitazione della categoria (kantiana, letteralmente *cosmo-politica*) di «mondo» implica l'immediato declassamento della categoria di «comunità», strutturalmente esposta, nella sua accezione più frequentata, alla deriva involutiva di ossessioni identitarie connesse all'ipostatizzazione di un'*alteritas* culturale o razziale. Sulla questione della comunità in Hannah Arendt si può vedere R. Esposito, «Polis o communitas?», in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 94-106.

<sup>14</sup> Cfr. E. Tassin, «L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo», in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 136-154.

zione, specie alla luce di quel fenomeno che la sociologia contemporanea designa come *deprivatizzazione della religione*.<sup>15</sup> Su quest'ultimo punto ci sarà modo di tornare nelle osservazioni finali; per ora, preme attirare l'attenzione su un equivoco che l'interpretazione della posizione arendtiana difesa da Blumenberg rischia di alimentare.

Quando la Arendt scrive che la Riforma protestante fu all'origine della scomparsa del carattere pubblico dello spazio ecclesiale e che agli albori dell'età moderna «non fu tanto la funzione del politico a cambiare», quanto piuttosto «gli ambiti che sembravano rendere necessaria la politica»,<sup>16</sup> è all'opera una netta distinzione tra secolarizzazione in quanto fatto giuridico e secolarizzazione in quanto genealogia filosofica del mondo moderno. La pensatrice ebrea prende atto della scissione tra Chiesa e Stato, rimarcando come questa irreversibile separazione della religione dalla politica rappresenti «un fenomeno la cui ripercussione su entrambe è così fondamentale da rendere qualunque altra spiegazione più credibile di quella graduale trasformazione delle categorie religiose in concetti secolari, sostenuta dai difensori della continuità ininterrotta». <sup>17</sup> La secolarizzazione, dunque, non va concepita come processo, come movimento di lunga durata, come trasformazione molecolare di una religiosità costretta a misurarsi con un mondo finalmente «adulto». La secolarizzazione è, innanzitutto, cesura storico-politica: la coscienza del fenomeno include la rilevazione di un punto di non ritorno la quale, nondimeno, non dà luogo diagnosi epocali intorno a un supposto esito obbligato del vivere associato. Indizio primario di questa cesura, che non attesta alcuna necessità con la quale doversi riconciliare e che non autorizza alcuna prospezione futurologica, è l'eclissi del concetto di autorità,<sup>18</sup> in un contesto in cui la politica, sfornita di ogni sanzione trascendente, si trova riassorbita in un più vasto progetto di autogiustificazione del finito. D'altra parte, l'irrelevanza del principio di autorità in epoca moderna o, per meglio dire, la sua metamorfosi nella procedura di autorizzazione sovrana nel

<sup>15</sup> Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* (1994), Il Mulino, Bologna 2000.

<sup>16</sup> H. Arendt, *Che cos'è la politica?* (1993), Comunità, Torino 2001, frammento 3b, p. 51.

<sup>17</sup> Id., «Il concetto di storia: nell'antichità e oggi», in *Tra passato e futuro* (1961), Garzanti, Milano, 2001, p. 104.

<sup>18</sup> Id., «Che cos'è l'autorità?», in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 130-192. Etimologicamente, il concetto di autorità conosce due diverse, ma non necessariamente esclusive, derivazioni: dal verbo *augere*, aumentare, accrescere, e dal sostantivo *auctor*, colui che fa nascere. Da qui, la costellazione semantica dell'*authoritas* (a cui la Arendt fa riferimento nel corso del saggio), legata alla fondazione, all'originare in virtù di una forza superiore; e, sempre da qui, l'intreccio tra sfera politica e sfera religiosa, giacché l'idea di autorità allude ad un'eccedenza di senso che non si lascia ridurre agli automatismi del mondo amministrato. In questo senso, allora, la Arendt ha buon gioco nell'osservare che il rapporto di autorità tra chi comanda e chi obbedisce non si fonda né sulla violenza, né sulla persuasione: entrambe le parti in causa hanno in comune la gerarchia di un ordine *dato*, anziché costruito, che entrambe riconoscono come legittimo e in cui entrambe occupano un posto fisso e stabilito.



quadro della giustificazione hobbesiana dell'obbedienza politica, rappresenta soltanto l'altra faccia di un mutamento che coinvolge anche la religione, e che si esplicita nell'ablazione dell'unico elemento politico che il cristianesimo abbia conosciuto: la fede nell'immortalità dell'anima, in una prospettiva di castighi e ricompense ultraterreni. Ed è precisamente la sostituzione di un'economia della paura all'economia della salvezza, vale a dire l'impossibilità di sperimentare la libertà nell'*inter-esse* umano, essendo quest'ultima assicurata dalla dissoluzione del legame sociale (dalla depolitizzazione dei singoli, in concomitanza con la devoluzione di potere al Leviatano) in vista della messa in salvo del *proprium*, a vietare di dedurre, dal fatto della privatizzazione della devozione religiosa, la tesi di un'improvvisa attribuzione di dignità all'attività politica. Questa circostanza dipende dal fatto che la scoperta moderna del «sistema dei bisogni», l'invenzione della *società* come sfera capace di annullare la distinzione tra pubblico e privato, genera una nuova consapevolezza sullo iato spalancatosi tra la tradizione, che nel lavoro manuale ha sempre visto il simbolo della soggezione umana alla necessità (e, in una visione religiosa, al peccato), e l'età moderna, che ha esaltato il lavoro arrivando a scorgervi la cifra della libertà positiva dell'uomo: la libertà della capacità produttiva, affatto diversa da quella (biologicamente disinteressata) esperita nella relazione politica tra soggetti egualmente liberi.

Senonché, Blumenberg ritiene che nella categoria di «acosmismo» si conservi un residuo sostanzialistico, da individuare nella presupposta continuità tra acosmismo moderno e acosmismo cristiano: stando all'opinione del filosofo tedesco, per la Arendt, l'età moderna altro non sarebbe che la prosecuzione con altri mezzi della tradizionale diffidenza cristiana nei confronti della *vita activa*.<sup>19</sup>

### 3. Critica della ragione funzionale

A ben vedere, la posizione della Arendt risulta più complicata di quanto lo studioso tedesco non dia a intendere. Va detto, anzi, che se confrontata con le tesi di Blumenberg, la critica arendtiana alle premesse metafisiche del teorema della secolarizzazione risulta notevolmente più avanzata, precisamente nella misura in cui aggredisce frontalmente i principi che fanno della teoria blumenburghiana una *variante interna* del teorema della secolarizzazione, più che un suo organico superamento. Diversamente dalla Arendt, infatti, Blumenberg conserva senza riserve il postulato di un'identità capace di garantire la continuità del processo storico, con la clausola che tale identità va intesa in senso funzionale, anziché sostanziale. Ciò significa che la storia diventa comprensibile a condizione di

<sup>19</sup> Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 14-15.

ammettere che contenuti del tutto eterogenei tra loro possano svolgere, in epoche diverse, la medesima funzione: «ciò che è accaduto prevalentemente, o comunque finora con poche eccezioni specifiche e riconoscibili, nel processo interpretato come secolarizzazione» afferma Blumenberg «può essere descritto non come trasposizione di contenuti teologici nella loro autoalienazione secolare, ma come *nuova occupazione* di posizioni divenute vacanti le cui relative domande non poterono essere eliminate».<sup>20</sup>

In più di un'occasione la Arendt ha avuto modo di appuntare affilati strali polemici contro la tesi dell'identità funzionale e contro la metafora della rioccupazione di *loci* teorici lasciati vacanti, mettendone in luce il tratto ideologico e mistificante:

Questi studiosi hanno presenti soltanto le funzioni; a loro avviso, tutte le cose che assolvono a una stessa funzione possono essere chiamate con lo stesso nome [...]. Nella possibilità dell'ateismo di assolvere le stesse funzioni della religione, il conservatorismo troverà la prova migliore di quanto la religione sia necessaria, e raccomanderà il ritorno alla vera religione come unico modo per opporsi a una «eresia».<sup>21</sup>

Poco dopo, la Arendt aggiunge:

Spesso lo stesso argomento è usato riguardo all'autorità: se svolge la stessa funzione dell'autorità (costringere all'obbedienza), la violenza è autorità. Anche qui troviamo quanti consigliano un ritorno all'autorità perché solo la restaurazione del rapporto ordine-obbedienza sarebbe in grado di dominare i problemi della società di massa.<sup>22</sup>

Difficilmente si potrebbe sopravvalutare l'importanza della critica arendtiana del funzionalismo, inteso non semplicemente come indirizzo metodologico delle scienze sociali,<sup>23</sup> ma come attitudine complessiva di pensiero che, nella tradizione occidentale, ha ripetutamente segnato i rapporti tra filosofia e politica, tra teoria e prassi. In generale, la Arendt intende con «funzionalismo» quella tendenza a imporre strutture di senso sovraindividuali alla sfera degli affari umani a prezzo di una sistematica dissociazione tra le idee e l'esperienza, che obbedisce alla logica, potenzialmente mortifera, della fungibilità totale. In questa acce-

<sup>20</sup> Ivi, p. 71.

<sup>21</sup> H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, cit., p. 143.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>23</sup> Della necessità di muovere da presupposti funzionalistici non dubita, ad esempio, la «sociologia comprendente» di Max Weber che, alla determinazione della natura dell'agire sociale, premette la conoscenza di quale specie di azione sia funzionalmente importante in base ai parametri della conservazione e della continuazione. Solo in seguito è possibile domandarsi in che modo questo agire sorga e quali motivi lo determinino. Su questo si veda M. Weber, *Economia e società. Teoria delle categorie sociologiche* (1922), Comunità, Milano 1995, pp. 4-21.

zione ampia, la strumentalizzazione dei concetti, a cagione della quale una cosa viene definita e compresa non a partire dalla cosa stessa, ma dalla funzione che questa svolge in un contesto più esteso, è ciò che impedisce di effettuare distinzioni categoriali, di circoscrivere sfere di indagine e ambiti di vita governati da norme tra loro eterogenee, di cogliere il senso della differenza tra esperienze irriducibili e finanche l'emergenza del *novum* – nel suo aspetto di *stato d'eccezione* che irrompe con la carica provocatoria del «miracolo», inattingibile mediante la scoperta di nessi causali – come caratteristica essenziale dell'accadere storico.<sup>24</sup> L'insistenza arendtiana sull'importanza della distinzione, sulla necessità di predicare l'individualità storica senza riassorbirla in un anonimo processo, si lascerebbe mal decifrare senza ricollegarla all'evento singolare per antonomasia: il totalitarismo.

All'indomani della seconda guerra mondiale, non pochi furono i tentativi di spiegare la catastrofe europea come effetto della protervia prometeica di un mondo completamente secolarizzato. La tesi della secolarizzazione poteva essere agitata da una prospettiva religiosa (come lamento pronunciato contro la rimozione di ogni riferimento a un ordine trascendente), ma anche da una prospettiva «critica», entro la quale la denuncia del lato dialettico e totalitario dell'Illuminismo conviveva con il riferimento a motivi di ordine teologico-politico.<sup>25</sup> In Germania simili letture godevano di una certa popolarità: da un lato, consentivano di radicalizzare l'analisi filosofica, ricollegando la logica del dominio non ad una specifica formazione sociale, ma alle proteiformi riproduzioni storiche di un'unica *ratio* viziata alla radice. Dall'altro lato, esse permettevano di inserire la catastrofe nazista in un contesto europeo, ridimensionando le responsabilità del popolo tedesco. Celebre, nell'ambito di quel dibattito, fu la polemica (iniziata nel 1951 per via epistolare e proseguita nel 1953 sulle pagine della «Partisan Review») che oppose la Arendt al filosofo cattolico Eric Voegelin, secondo il quale il totalitarismo rappresentava la forma conclusiva di una civiltà votata al culto del progresso ed esposta alla dominazione esistenziale

<sup>24</sup> Sul problema della storia in Hannah Arendt rinvio a L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996. La posizione della Arendt, in relazione al tema della storia, è chiaramente solidale con il programma antistoricista di Walter Benjamin, di cui è condivisa l'aspirazione a liquidare l'elemento epico della storia e a recuperare un rapporto con il passato posto sotto il segno della citabilità, al di fuori di quell'esplicito atto di selezione (di norma effettuato dai «vincitori») distribuita nella durata che si suole designare come tradizione. Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1942), Einaudi, Torino 1997, pp. 21-57, a cui bisognerebbe affiancare, di Hannah Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 25-39.

<sup>25</sup> Adorno e Horkheimer hanno visto nell'antisemitismo la lotta del Dio cristiano (espressione di una «troppo umana» volontà di potenza) contro il Dio ebraico, che non assottiglia la finitezza e lascia la creatura alla propria materialità. Cfr. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1944), Einaudi, Torino 1997, pp. 182-223.

di attivisti gnostici.<sup>26</sup> Facendo iniziare la Modernità nel IX secolo, e riducendola al settarismo immanentista delle correnti gnostiche, Voegelin individuava la causa della catastrofe europea nella volontà di racchiudere nell'immanenza il senso complessivo della storia e nella pretesa di trasformare gli uomini in membri del Nuovo Regno senza la mediazione sacramentale della grazia.

A una simile impostazione, la Arendt oppone il deciso rifiuto di attribuire al totalitarismo un'essenza gradualmente rivelantesi nella storia. Il totalitarismo costituisce, per l'allieva di Heidegger, un *unicum* storico-politico i cui prodromi, le cui *origini* possono sì essere fatte risalire alla cristallizzazione di fenomeni tipici del mondo moderno, senza tuttavia che risulti lecito ipotizzare l'operatività di una legalità immanente al decorso storico, tale da serbare in sé (in uno stato di latenza a cui una casuale congiuntura politica farebbe da detonatore) i germi della catastrofe. Alla luce della polemica nei confronti delle filosofie della storia, il voluminoso studio arendtiano del 1951 può senz'altro essere letto *anche* come una replica ai teorici della secolarizzazione. Sul versante metodologico, la critica della ragione funzionale si sostanzia nella convinzione che il modello nomotetico della spiegazione causale non può che rivelarsi inadeguato ad «affrontare e comprendere il fatto straordinario che un fenomeno così piccolo (e nella politica mondiale così insignificante) come la questione ebraica e l'antisemitismo sia potuto diventare il catalizzatore, prima, del movimento nazista, poi di una guerra mondiale, e infine della creazione delle fabbriche della morte».<sup>27</sup> Ma, più ancora che attraverso la costruzione di un «vocabolario della contingenza», è sotto il profilo sostanziale, di contenuto, che la risposta arendtiana al teorema della secolarizzazione consente di avvicinare il problema dell'acosmismo e soppesarne il rilievo nel contesto della prestazione complessiva dell'autrice di *Vita activa*.

#### 4. Figure dell'acosmismo

A screditare la lettura convenzionale della secolarizzazione interviene – accanto alle notissime pagine che concludono l'opera del 1951 e che definiscono il totalitarismo non come culmine del destino nichilistico dell'Occidente, ma come inedito tentativo di estirpare dal mondo qualsiasi traccia di spontaneità umana – l'analisi di quei fattori che si sarebbero cristallizzati nella costellazione totalitaria, antisemitismo e imperialismo, qui ripercorribile soltanto per sommi capi. La fatale ingenuità di chi, nell'epoca della secolarizzazione, ripone fiducia in un'opera di trascrizione laica di contenuti religiosi, risalta con drammatica evidenza alla luce della risposta ebraica all'antisemitismo nel corso del XIX se-

<sup>26</sup> Cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza della politica*, cit., p. 204.

<sup>27</sup> Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. Comunità, Torino 1999, p. LII.

colo.<sup>28</sup> Nel quadro del disfacimento del sistema degli stati nazionali, entro il quale la funzione politica degli ebrei era stata assicurata dalla capacità di soddisfare il fabbisogno statale di credito e dalla creazione di una rete di collegamento internazionale tra gruppi ebraici, gli ebrei iniziano a servirsi dello *slogan* dell'antisemitismo eterno, ritenendo che l'appello a una minaccia «metafisica» avrebbe, di riflesso, assicurato l'eterna esistenza del popolo ebraico. In un contesto di totale sottovalutazione politica della portata reale della minaccia, maturano le condizioni per una riformulazione della fede nell'elezione svuotata di qualsiasi contenuto religioso la quale, da un lato, intensifica lo sciovinismo nazionalista costruito intorno all'Alterità ebraica, mentre, dall'altro, riduce questa Alterità a una misteriosa qualità del carattere, a un esotico tratto psicologico. A ciò, come si è accennato, si aggiunge la crisi dello *jus publicum europaeum*, venuta definitivamente in chiaro in concomitanza con il decollo dell'espansione imperialista. A colpire l'attenzione della Arendt sono le modalità tramite cui si attua quella che, non senza un'audace sopravvalutazione del tradizionale disinteresse della borghesia europea verso il controllo dei centri di direzione politica, la filosofa ebrea definisce «l'emancipazione politica della borghesia».<sup>29</sup>

L'affermazione dell'imperialismo europeo porta in primo piano qualcosa di più della semplice riduzione della politica a mezzo in vista del conseguimento di fini economici. Non mette conto addentrarsi qui nella questione, per molti versi insipida, della controversa e, a detta di molti, sprovveduta, separazione tra economia e politica che la Arendt ha sempre, ostinatamente, difeso. Tale separazione potrebbe essere accusata di sprovvedutezza a giusto titolo, se l'allieva di Heidegger avesse esplicitamente negato alla politica il compito di concorrere ad un'organizzazione razionale dell'esistenza. Ora, la disamina arendtiana dell'emancipazione politica della borghesia procede in direzione esattamente contraria, nella misura in cui sono la spinta all'espansione economica *illimitata* e la ricerca del profitto *in progressione continua*<sup>30</sup> a mettere a nudo non soltanto la natura antiutilitaria e antipolitica dell'imperialismo. L'accumulazione protratta a oltranza, fino a realizzare un'integrale penetrazione di tutti gli spazi non capitalistici del globo, svela, in ultima analisi, la contro-finalità antropologica e politica dell'imperialismo, dal momento che «la struttura politica, a differenza di quella economica, non può espandersi all'infinito, perché non si basa sulla produttività umana».<sup>31</sup>

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 3-123.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 171-220.

<sup>30</sup> L'analisi arendtiana dell'imperialismo ricalca da vicino le tesi svolte da R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale. Contributo alla spiegazione economica dell'imperialismo* (1913), Einaudi, Torino 1968.

<sup>31</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 192.

L'analisi congiunta di antisemitismo e imperialismo mette capo a un intreccio problematico che ben si lascia illuminare se rapportato alla coppia concettuale spazio d'esperienza/orizzonte d'aspettativa, messa a punto da Koselleck in ordine alla chiarificazione della semantica dei tempi storici.<sup>32</sup> La riduzione dello spazio d'esperienza che, per la Arendt, solo con l'avvento del totalitarismo toccherà il suo grado zero, si produce qui su due fronti: l'iperdilatazione dell'interiorità, da un lato, e l'obiettivo di una crescita economica indefinita, dall'altro lato. Il culto del sé, l'illusoria pretesa di «autenticità» che si annida nel rifiuto della politica,<sup>33</sup> e l'ipertrofia di una sfera, quella socioeconomica, che, nella rigida partizione arendtiana, attiene alla dimensione esclusivamente biologica dell'umanità: alla vita nel suo tratto di dura necessità, nella sua ripetizione ciclica, inaccessibile al linguaggio e incapace di generare automaticamente libertà. L'eclissi di un mondo in comune, ovvero di un'arena pubblica posta a garanzia dell'esercizio collettivo della libertà, avanza parallelamente alla clamorosa smentita di quella promessa di sicurezza che il procedere per cause, neutralizzando la possibilità dell'azione libera da parte dei singoli, sembrava garantire. L'orizzonte d'aspettativa che, hobbesianamente, si riteneva di poter circoscrivere *more geometrico*, attraverso la neutralizzazione del conflitto e un'accorta redistribuzione della paura, risulta completamente scompaginato. Ciò non dipende soltanto dal fatto che la mediazione degli antagonismi interni, con cui lo Stato moderno si legittima, finisce col risolversi in una loro proiezione all'esterno, giacché è la costante possibilità di una guerra ad assicurare allo Stato un accrescimento del proprio potere. L'impossibilità di arrivare ad una completa razionalizzazione dell'attesa nella pianificazione del futuro, di produrre quella reciproca elisione di timore e speranza di cui si nutre l'utopia di un universo amministrato, trova drammatica conferma nell'epoca dell'imperialismo. Ciò non dovrebbe troppo sorprendere, tenendo conto del primato dei «processi» che non solo hanno completamente soppiantato il tradizionale concetto di fabbricazione, ma, come si è visto, sono stati assunti a paradigma della spiegazione storica. Insistendo sull'analogia tra attività intellettuale e attività produttiva, si può dire che, ai passi separati che scandiscono tanto il

<sup>32</sup> Cfr. R. Koselleck, «Ehrfahrungsraum» und «Erwartungshorizont» – zwei historische Kategorien, in U. Engelhardt, V. Sellin e H. Stuke (a cura di), *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt*, Klett, Stuttgart 1976, pp. 13-33.

<sup>33</sup> Con ciò si entra nel vivo della critica arendtiana a Heidegger, sviluppata nelle pagine dello scritto *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* (1946), in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt I. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 197-221. Il giudizio negativo della Arendt sull'analitica esistenziale heideggeriana, accusata di essere una forma mascherata di teologia negativa, avrebbe avuto una certa risonanza presso gli intellettuali tedeschi dell'epoca. Su una linea analoga, nel suo momento critico, a quella sviluppata dalla Arendt si possono vedere T.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca* (1964), Bollati Boringhieri, Torino 1989; K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (1967), Donzelli, Roma 2000, pp. 39 sgg.; H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo* (1986), Il Mulino, Bologna 1996, pp. 36 sgg.

procedere teoretico mediato dal metodo, quanto le singole fasi che guidano la fabbricazione di manufatti, si è venuto sovrapponendo il riferimento al flusso continuo di processi innescati dall'uomo, ma sottratti al suo controllo.<sup>34</sup>

Ci si può persuadere di questa circostanza considerando come l'ideologia progressista funzionale all'espansione imperialistica comporti una radicale revisione e, in definitiva, un completo svuotamento, dell'idea stessa di progresso:

la concezione del progresso affermatasi nel XVIII secolo, nella Francia pre-rivoluzionaria, riteneva che la critica del passato fosse un mezzo per dominare il presente e controllare il futuro e che l'evoluzione culminasse nell'emancipazione umana. Ma essa aveva poco a che fare col progresso senza fine della società borghese che, oltre a non curarsi della libertà e dell'autonomia dell'uomo, era pronta a sacrificare tutto e tutti a presunte leggi sovraumane della storia.<sup>35</sup>

Insomma, la strumentalizzazione della politica a fini imperialisti non rappresenta soltanto una delle possibili configurazioni dell'abbinamento tra «leggi» e «spada» che l'universo secolarizzato consente. «Leggi sovraumane della storia» è l'ironica, amara, circonlocuzione con cui la Arendt si riferisce a quella condizione di anomia entro la quale il potere depone ogni parvenza politica per manifestarsi, senza ulteriori mediazioni, come potere di vita e di morte. Di nuovo, l'individuazione dell'esito sacrificale a cui la depoliticizzazione del mondo moderno dà luogo mette capo ad un motivo, quello della vita, centrale nell'analisi arendtiana dell'acosmismo, sia nella sua variante moderna che in quella cristiana.

Dell'emergenza della vita (intesa come vita della specie, nella canonica associazione arendtiana tra vita della specie e crescita economica) come categoria centrale in un'epoca, quella moderna, che agli albori dell'accumulazione capitalista inizia a dirigere tutto il proprio interesse verso l'infinita produttività del lavoro, si è parzialmente detto. Vale la pena attirare rapidamente l'attenzione su un'altra, diversa forma di acosmismo analizzata dalla Arendt, già a partire dallo scritto giovanile *Il concetto d'amore in Agostino*.<sup>36</sup> Perché è proprio in relazione alla nozione di «vita» che diventa possibile smintire la tesi blumenburghiana circa la supposta continuità tra acosmismo cristiano e acosmismo moderno. Lo studio giovanile su Agostino chiarisce infatti, senza

<sup>34</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 106.

<sup>35</sup> Id., *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 200.

<sup>36</sup> Id., *Il concetto d'amore in Agostino* (1929), SE, Milano 2004. Su questo lavoro si possono vedere R. Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agostino*; G. Rametta, *Osservazioni su «Der Liebesbegriff bei Augustin» di Hannah Arendt*, entrambi in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrapresentabile*, cit., pp. 113-121 e pp. 123-138; R. Beiner, «Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Augustine», in L. May, J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1997, pp. 251-268.

possibilità di equivoco, come l'astensione cristiana dal mondo sia conseguente alla sacralizzazione della vita individuale, nella convinzione che l'immortalità, lungi dall'essere un attributo riservato alla specie nel suo complesso, sia invece destinata e ripartita tra i singoli viventi. La vita umana diventa sacra più di ogni altra cosa al mondo soltanto ammettendo che quest'ultimo debba perire per sempre, sicché, se nel susseguirsi delle vicende umane deve trovarsi un significato, questo significato deve di necessità trascendere i singoli avvenimenti. In questo senso, è la componente eudaimonistica di cui si nutre l'aspirazione al Sommo Bene (ovvero, l'aspirazione alla vita senza la morte), a determinare l'annichilimento di tutti i legami mondani. Vivere nella *caritas* vuol dire qualificare il proprio agire davanti a Dio, non davanti agli uomini. Lungi dal contraddire questa tesi, il motivo, caro ad Agostino, della *dilectio proximi* ne rappresenta una vigorosa conferma. Amare l'altro *sicut Deus et tanquam se ipsum* significa infatti amare il prossimo nell'assoluta indifferenziazione e, contemporaneamente, nel segno della rinuncia al se stesso terreno, ragion per cui il prossimo non è esperito nei concreti rapporti mondani, per esempio come amico o come nemico. Il prossimo, in altre parole, non è tale in virtù della relazione che intrattiene con i suoi simili, ma in virtù della sua relazione con Dio la quale, nella prospettiva della beatitudine eterna, è identica per tutti.

Occorre notare che se l'interesse per l'immortalità individuale non ha più alcuna rilevanza nel mondo moderno, ancora meno sembra averne la seconda fonte dell'acosmismo cristiano: l'esercizio della bontà. Va detto che, diversamente dalla fede nella resurrezione, il cui collasso può essere addebitato alla secolarizzazione e alla mutata concezione della vita, la pratica delle opere buone risulta afflitta da un'aporia costitutiva, che attiene alla problematica del fariseismo. Per paradossale che possa apparire, il ritiro dalla sfera pubblica deve essere inteso come un'immediata conseguenza dell'impegno a compiere opere buone, poiché «la bontà può esistere solo quando non è avvertita nemmeno da chi la compie; chiunque si vede fare una buona azione non è più buono, ma tutt'al più un membro utile della società o un membro devoto della Chiesa». <sup>37</sup> Come conciliare, infatti, la necessità di *agire* per il Bene, e quindi di trasferire la buona intenzione dall'opacità della coscienza alla luce del mondo, con il precetto «non sappia la tua mano sinistra ciò che fa la tua destra»? Come dar corso alle buone opere rimanendo invisibili non solo agli altri, ma addirittura a se stessi, e preservarsi così dall'ipocrisia? Certa dell'impraticabilità, nelle condizioni del mondo moderno, della risposta paolina alle aporie che vanificano gli sforzi degli uomini posti *sub lege*, <sup>38</sup> la Arendt non ha che un modo per prevenire

<sup>37</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 54.

<sup>38</sup> Paolo, *Lettera ai romani*, 13, 13: «mettiamo da parte le opere proprie delle tenebre e rivestiamoci delle armi della luce. Comportiamoci con la dignità che conviene a chi agisce di giorno: non gozzoviglie e orge, non lussurie o impudicizie, non litigi o gelosie. Ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo e non indulgete alla carne, seguendo i suoi impulsi sfrenati».



l'atrofizzazione dell'agire senza dover fare appello alla trascendenza del Bene e alla fede nella potenza restaurativa dell'azione vicaria di un redentore: guadagnare l'orizzonte del mondo. Si badi: non si tratta qui di un orientamento generico a favore dell'ateismo e dell'immanenza, e ancor meno di un orientamento a favore dell'Uomo e della sua funzione ordinante. Quando la Arendt parla di mondo, intende valorizzare precisamente quella «irrapresentabile» pluralità umana su cui la linea egemone del pensiero politico moderno ha puntato lo sguardo con l'obiettivo primario di esorcizzarne il lato anarchico, potenzialmente distruttivo, mediante il ricorso ad una metafisica dell'ordine.

Il disincanto con cui, fin dagli anni giovanili, la Arendt ha guardato all'amore cristiano come a una tra le più potenti forze antipolitiche costituisce la spia di un atteggiamento più generale, che osserva con diffidenza ogni tentativo di surrogare il vincolo politico con iniezioni di virtù affatto estranee ad una modalità di relazione che prevede la condivisione di un mondo e della libertà realizzabile in esso, e non l'unificazione dei *plures* in un comune sentire. A propria volta, questa diffidenza è radicata nella consapevolezza, maturata sul terreno della ricerca filosofica e comunicatasi all'ambito dell'indagine politica, del paradosso – storicamente mutevole e aperto a soluzioni mai predeterminabili – di una comunità umana fondata sull'alienazione dal mondo.

## *5. Conclusioni*

Il paradosso di una comunità umana fondata sull'alienazione del mondo: è impossibile non vedere in questo nodo teorico e pratico il rovello che governa l'intera riflessione di Hannah Arendt e intorno al quale si stringe il plesso secolarizzazione/acosmismo. Il rispetto per la singolarità storica convive problematicamente, nella filosofia ebraica, con l'esigenza di individuare il peccato d'omissione della cultura occidentale, la mancanza di una nozione pura del politico. Naturalmente, nulla impedirebbe, a questo punto, di procedere a un'analisi finalizzata a verificare se un simile risultato sia stato conseguito dalla Arendt *in forza* oppure *a spese* di una rigorosa applicazione dei criteri epistemologici da lei difesi. Non ci sarebbe da sorprendersi a fronte della rilevazione di molteplici e profonde incongruenze. Ma, a parte l'ovvia constatazione che nessuna produzione di teoria sarebbe possibile senza il ricorso ad un'idealizzazione che, inevitabilmente, non renderà mai giustizia alla ricchezza del molteplice, è in un'altra direzione che la prestazione arendtiana merita di essere interrogata.

La questione della secolarizzazione si ripropone oggi come problema aperto a fronte di una crescente, e da molti impreveduta, pretesa di rilevanza pubblica da parte delle religioni organizzate. Le religioni si «deprivatizzano», avanzano richieste di riconoscimento anche al di fuori della ristretta cerchia dei fedeli. In alcuni casi, si propongono come forza culturalmente egemone seriamente

intenzionata a dar vita, sfruttando gli strumenti della politica, a progetti di mobilitazione missionaria della società. A questa crescente aggressività il cosiddetto «fronte laico» si oppone, per lo più, ribadendo ciò che la politica, in un mondo secolarizzato, *dovrebbe* essere: riconoscimento della precarietà di ogni ordine, sopportazione del nichilismo, critica delle nuove autorità, attivazione della decisione.<sup>39</sup> Non è semplice capire su quale fondo di realtà si innesti questo *Sollen*: perché se con ciò si vuole significare che la politica, nella sua variante liberal-democratica, è un «destino», il modo di abitare il mondo nell'epoca del suo disincanto, allora non è chiaro – al di là della carica prescrittiva racchiusa nell'intransigente difesa dell'autonomia della politica dai condizionamenti religiosi – per quale ragione la sfera pubblica si trovi assediata su tutti i fronti. Spiegare tale circostanza riferendosi alla protervia soggettiva di gruppi attardati su posizioni storicamente sorpassate, in tutta evidenza, non può essere una risposta soddisfacente.

Merito della Arendt non è l'aver fornito soluzioni in ordine alla possibile realizzazione di una secolarizzazione, per così dire, adeguata al proprio concetto, capace cioè di affermarsi come integrale mondanizzazione del vivere associato. Piuttosto, si deve alla pensatrice tedesca una discussione spregiudicata dell'accidentato itinerario storico e ideale che, ancora oggi, può contribuire a chiarire le *origini* del *vulnus* a cui la sfera pubblica delle democrazie occidentali si trova tutt'ora esposta. La propensione a un'opportunistica colorazione religiosa del linguaggio politico, più vistosa oggi che in passato, non era sfuggita all'allieva di Heidegger, che già negli anni Cinquanta osservava con allarme la tendenza a interpretare la lotta tra mondo «libero» e mondo «totalitario» come un conflitto religioso che vedeva in reciproca competizione una religione trascendente e una religione secolare. Nel tentativo di fornire una sanzione religiosa alla lotta per la libertà si annidava un pericoloso equivoco, che la Arendt non mancava di registrare: «il fatto stesso che noi, per quanto riguarda la nostra vita pubblica, ci preoccupiamo più della libertà che di altro dimostra che non viviamo pubblicamente in un mondo religioso».<sup>40</sup>

Probabilmente quell'equivoco è rimasto inalterato, e anzi si è intensificato e approfondito, perché inalterate sono le premesse che lo hanno prodotto. Al di là delle motivazioni contingenti e della specificità dei contesti, una conclusione generale si impone all'attenzione: l'idea, cioè, che la restaurazione abusiva (abusiva, perché del tutto irrelata alle esperienze fondamentali del nostro tempo) di contenuti religiosi nell'ambito della sfera pubblica vada ricollegata all'incapacità di generare significati condivisi da parte di una politica totalmente subordinata agli imperativi della riproduzione sociale. È questa strategia

<sup>39</sup> Cfr. C. Galli, «Libertà e laicità», in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 28-42.

<sup>40</sup> H. Arendt, *Religione e politica* (1953), «aut aut», 271-272, 1996, p. 65.

argomentativa che, in definitiva, ha permesso alla Arendt di denunciare il pericolo di derive alienanti e di insorgenze fondamentaliste non ai confini esterni, bensì nel cuore di società senz'altro disincantate, ma probabilmente non abbastanza da prendere sul serio la responsabilità per il «mondo».

## Bibliografia

ADORNO, T.W.

1989 *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), trad. *Il gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino.

ARENDT, H.

1996 *Religion and politics*, trad. *Religione e politica*, «aut aut», 271-272.

1999 *The origins of totalitarianism* (1951), trad. *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Torino.

2000 *The human condition* (1958), trad. *Vita activa*, Bompiani, Milano.

2001a «What was authority?», in *Between past and future* (1961), trad. «Che cos'è l'autorità?», in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano.

«The modern concept of history», in *Between past and future* (1961), trad. «Il concetto di storia: nell'antichità e oggi», in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano.

2001b «What is Existenz philosophy?» (1946), trad. «Che cos'è la filosofia dell'esistenza?», in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano.

2001c *Was ist Politik?* (1993), trad. *Che cos'è la politica?*, Comunità, Torino.

2004 *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischer Interpretation* (1929), trad. *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano.

ARON, R.

2004 «L'avenir des religions séculières», trad. in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino.

BAZZICALUPO, L.

1996 *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

BEINER, R.

1997 «Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Augustine», in L. May, J. Kohn (a cura di), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

BENJAMIN, W.

1997 *Über den Begriff der Geschichte* (1942), trad. *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino.

BLUMENBERG, H.

1992 *Die Legimität der Neuzeit* (1966), trad. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova.

1996 *Lebenszeit und Weltzeit* (1986), trad. *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino, Bologna.

BODEI, R.

1987 «Hannah Arendt interprete di Agostino», in R. Esposito (a cura di), *La pluralità ir-rappresentabile*, Quattro Venti, Urbino.

BRIENT, E.

2000 *Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the 'unwordly wordliness' of the modern age*, «Journal of the History of Ideas», LXI, 3.

CASANOVA, J.

2000 *Public religions in the modern world* (1994), trad. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna.

CROUCH, C.

2003 *Coping with post-democracy* (2000), trad. *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari.

- DEL NOCE, A.  
1964 *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna.
- ESPOSITO, R.  
1999 «Polis o communitas?», in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, mondadori, Milano.
- FESTA, F.S.  
2000 «Secolarizzazione», in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari.
- GADAMER, H.G.  
1968 *Hans Blumemberg: die Legimität der Neuzeit*, «Philosophische Rundschau», XV.
- GALLI, C.  
1987 «Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità», in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, Quattro Venti, Urbino.
- 2005 *Libertà e laicità*, in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari.
- HEIDEGGER, M.  
1994 *Nietzsche* (1961), trad. *Nietzsche*, Adelphi, Milano.  
2002 *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege* (1950), trad. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze.
- HORKHEIMER, M.- ADORNO, T. W.  
1997 *Dialektik der Aufklärung* (1944), trad. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- KOSELLECK, R.  
1976 «Ehrfahrungsraum» und «Erwartungshorizont» - zwei historische Kategorien, in U. Engelhardt, V. Sellin, H. Stuke (a cura di), *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt*, Stuttgart.
- LÖWTH, K.  
1998 *Meaning in history* (1949), trad. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano.  
2000 *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967), trad. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma.
- LÜBBE, H.  
1970 *Säkularisierung* (1965), trad. *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna.
- LUXEMBURG, R.  
1968 *Die Akkumulation des Kapitals* (1913), trad. *L'accumulazione del capitale*, Einaudi, Torino.
- MARRAMAO, G.  
1992 «Säkularisierung», in J. Ritter, K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co. Verlag, Basel.  
2005<sup>2</sup> *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- PORTINARO, P.P.  
1999 *Stato*, Il Mulino, Bologna.
- PRETEROSSO, G.  
2002 *Autorità*, Il Mulino, Bologna.
- RAMETTA, G.  
1987 «Osservazioni su «Der Liebesbegriff bei Augustin» di Hannah Arendt», in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, Quattro Venti, Urbino.
- SCHMITT, C.  
1972 *Politische Theologie, vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, trad. «Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità», in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna.  
1972 *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, trad. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, Il Mulino, Bologna.  
1986 *Römischer Katholizismus und politische Form* (1925<sup>2</sup>), trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano.

- TASSIN, E.  
1999 «L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo», in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondatori, Milano.
- VOEGELIN, E.  
1968 *The new science of politics* (1952), trad. *La nuova scienza della politica*, Borla, Torino.
- WEBER, M.  
1991 *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus* (1904-1905), trad. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano.  
1995 *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), trad. *Economia e società*, Comunità, Milano.