

LA TRADIZIONE DELL'AUTORITÀ.

UN CONFRONTO TRA PAUL RICOEUR E HANNAH ARENDT

*“È come se ci fosse una dialettica
dell'origine e dell'inizio:
l'inizio lo si vorrebbe poter datare
in una cronologia,
ma l'origine fugge sempre all'indietro,
nello stesso tempo in cui essa sorge,
nel presente,
sotto l'enigma del già-sempre-là”
(P. Ricoeur)*

1. Premessa

Nella vasta geografia ricoeuriana è possibile individuare due regioni tematiche apparentemente trascurate, ma tutt'altro che secondarie e anzi persino confinanti: l'attenzione alla coppia “potere-autorità”, da un lato, e il confronto con Hannah Arendt, dall'altro. Relativamente alla prima componente, la sfida è districarsi tra la complessa nozione di “potere” e l'indebolita categoria di “autorità”, attraverso una dialettica costante tra orizzontalità e verticalità, forma e forza, compimento e scacco. Nel secondo caso, si tratta di un confronto con un'autrice rispetto alla quale Ricoeur condivide un orizzonte critico (il tentativo di evitare ogni possibile ricaduta nell'ipostatizzazione dell'”io pensante”) ed è vicino in più di un itinerario (il riferimento aristotelico e l'attenzione verso una prudenza fronetica; le questioni della temporalità e della narratività, della promessa e del perdono; la contestazione del primato metafisico dell'Essere e il rapporto “difficile” con l'ontologia). Il riferimento all'”autorità” costituisce una delle tangenze e, in quanto tale, l'oggetto di questa riflessione.

L'obiettivo è far dialogare Ricoeur e Arendt¹ intorno al tema dell'autorità, nella consapevolezza che ciò possa essere utile in relazione all'approfondimento di una categoria che vive ancora oggi una crisi importante, la cui urgenza era già distintamente avvertita da entrambi. Mi soffermerò in particolare su due testi, ovvero *Il paradosso dell'autorità* di Ricoeur² e l'arendtiano *Cosa è*

¹ Un accostamento non forzato, che, dal punto di vista biografico, affonda addirittura le radici in un contatto statunitense, che lo stesso Ricoeur richiama, ad opera di Paul Tillich, negli anni di insegnamento a Chicago (Cfr. P. Ricoeur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, tr. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 73); ma che, soprattutto per quanto concerne il piano più propriamente filosofico, vede Ricoeur dedicarsi esplicitamente all'opera di Hannah Arendt in alcuni contributi che ritroviamo raccolti in *Lectures I* (Cfr. P. Ricoeur, *Lectures I*, Seuil, Paris 1991).

² P. Ricoeur, *Il paradosso dell'autorità*, in Id., *Il Giusto. Vol. 2*, tr. it. D. Iannotta, Effatà, Cantalupa (Torino) 2007.

*l'autorità*³, dai quali emergeranno sentieri che, tra contatti e distanze, comunque s'intersecano in maniera feconda e rappresentano un tentativo, parziale ma suggestivo, di contestualizzare storicamente tale concetto, problematizzarne la ricchezza semantica, ragionare sul suo fondamento ultimo e coglierne l'esemplarità per quanto concerne la fragilità del politico.

2) Hannah Arendt e l'autorità "tradizionale"

Tra le vittime di una modernità "pluri-omicida", colpevole, tra l'altro, di aver annientato il giusto equilibrio tra *vita activa* e *vita contemplativa* e di aver eliminato la spontaneità, la pluralità e la natalità dell'azione⁴, Hannah Arendt include anche la nozione di "autorità". A suo dire, infatti, viviamo una crisi significativa di tale concetto, oramai quasi letteralmente scomparso dall'agenda e dal dibattito pubblici, che affonda le radici proprio nell'età moderna; ciò costringe a rimettersi alla ricerca della sua profondità non solo storica, ma anche concettuale, nella consapevolezza, ben chiara in Arendt, che non si deve ridurre un modello specifico di autorità, che in Occidente è scomparso, al solo modello occidentale di autorità⁵.

Oggi, secondo la lettura arendtiana, l'autorità vive assediata su due fronti: l'impossibilità di una sua definizione universale e la fisiologica inadeguatezza di ogni affermazione in merito alla sua essenza, da un lato, e, dall'altro, il portato della tradizione moderna, che ne ha ingabbiato le dinamiche, piegandole alla logica mezzo-fine e all'imperativo della violenza. In risposta a questo "arrocco" sulla difensiva, Arendt ricorre a due strategie di fondo:

- la delimitazione per via negativa, con riferimento ad una doppia triade concettuale ("autorità-potere-violenza" e "autorità-religione-tradizione");
- la ricostruzione storica, con il richiamo alla sacralità romana, custode di quella forma di autorità specifica che ha connotato, secondo l'autrice, tutto l'Occidente.

Innanzitutto quindi la distinzione tra autorità e violenza: quest'ultima si connota per il suo imprescindibile carattere strumentale e per il fatto di essere strutturalmente influenzata da un

³ H. Arendt, *Cosa è l'autorità*, in Id., *Tra passato e futuro*, tr. it. T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1999.

⁴ Un giudizio, quello arendtiano sulla modernità, che non finisce però per dimenticare alcune esperienze politiche, in grado di far risaltare la capacità di azione dell'uomo: su tutte quella delle rivoluzioni moderne, le quali hanno coniugato l'idea della libertà e di un nuovo cominciamento, e su tutte la rivoluzione americana (Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, tr. it. M. Magrini, Einaudi, Torino 2009).

⁵ Anche se forse, in realtà, nel testo *Che cos'è l'autorità?* si assiste esclusivamente alla ricostruzione dell'originario modello romano, al suo tradimento moderno e alla sua scomparsa contemporanea, legittimando una lettura secondo la quale la crisi occidentale dell'autorità si lega al crollo del suo primigenio modello occidentale.

elemento di arbitrio⁶, mentre l'autorità si esprime attraverso il "riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire; non ci vuole né coercizione né persuasione", ma "rispetto per la persona e per la carica"⁷. L'autorità s'inscrive al di fuori di ogni relazione mezzo-fine, tiene lontana ogni carica violenta e elude ogni esclusiva risoluzione nell'obbedienza o nell'imposizione: si radica piuttosto su un'articolata nozione di "rispetto".

Su tale medesima scia concettuale si fonda anche la differenziazione rispetto al "potere". L'autorità non è semplicemente un modo di esercitare il potere ed è altro dalla possibile degenerazione del potere in violenza. Non si risolve neppure in una sorta di compimento auspicabile del potere medesimo in termini di persuasione: è infatti ben distante sia dalla visione tradizionale e sedimentata del potere, in cui esso è associato ad un rapporto asimmetrico di comando e obbedienza, sia dalla più propria concezione arendtiana del potere stesso, interpretato nella sua chiave relazionale e comunicativa, al di fuori di ogni realtà di dominazione⁸. "Il rapporto d'autorità tra chi comanda e chi obbedisce – scrive Arendt – non si fonda né su ragioni convincenti né sul potere di chi comanda; l'una e l'altra delle parti in causa hanno in comune la gerarchia stessa, che entrambe riconoscono giusta e legittima, e nella quale entrambe hanno un posto fisso e prestabilito"⁹. Detto con le parole di Enegren, l'autorità "non è tutto quanto comanda l'obbedienza"¹⁰.

Se, dunque, da un lato, Arendt si tiene lontana dall'identificare potere ed autorità in base al criterio dell'obbedienza (il detentore dell'autorità non è infatti necessariamente detentore del potere), dall'altro argomenta tale impossibile coincidenza su un piano ulteriore: entrambe, nella loro realtà autentica, implicano fisiologicamente la libertà; solo l'autorità, però, racchiude una profondità sovrastorica che manca al potere. Scrive Arendt a tal proposito: "L'autorità, a differenza del potere (*potestas*), era radicata nel passato, ma in un passato non meno presente e attuale alla vita della città di quanto non lo fossero il potere e la forza dei vivi contemporanei"¹¹. L'autorità è priva di un potere effettivo perché precede il potere stesso, sta alle sue spalle e viene prima di ogni sua

⁶ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, tr. it. S. D'Amico, Ugo Guanda, Parma 2001, p. 6.

⁷ *Ivi*, pp. 48-49.

⁸ Anche in questo caso, Arendt non compie il peccato di ingenuità di confondere la distinzione tra potere, violenza e dominio con l'affermazione della loro inconciliabilità: anzi, ribadisce in più di un'occasione come, nel mondo reale, sia quasi impossibile farne esperienza come comparti stagni. Esemplari queste sue parole: "niente [...] è più comune della combinazione di violenza e potere, niente meno frequente del trovarli nella loro pura e quindi estrema forma. Da questo non deriva che autorità, potere e violenza siano la stessa cosa" (*Ivi*, p. 50).

⁹ Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, p. 132.

¹⁰ A. Enegren, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, tr. it. R. Granafei, Edizioni Lavoro, Roma 1987, p. 107.

¹¹ Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, p. 167.

possibile concettualizzazione: è qualcosa che accresce il potere, lo legittima, “vincolando gli uni agli altri i cittadini, «impegnandoli» nei confronti della città”¹².

Quale quindi il punto di sintesi in merito a questa prima triade? La violenza può essere giustificabile, ma mai sarà legittimata; il potere non ha bisogno di giustificazione, mentre necessita di legittimazione; l'autorità deve esclusivamente far riferimento ad una fondazione: non si serve del “mezzo-violenza” e non si riduce al “potere di agire di concerto”, ma finisce per costituire al tempo stesso la risposta alla richiesta di legittimazione e la negazione di ogni legittimazione trascendente. Se il potere, in un senso autentico, e la violenza, in uno patologico, sono espressioni di una delle facoltà che maggiormente caratterizzano l'individuo, ovvero quella di agire, dando inizio a qualcosa d'inedito e declinato su un piano comunicativo ed interrelazionale, l'autorità vive di una profondità e di una elevatezza che precede ogni “natalità”, senza però che ciò voglia dire, per Hannah Arendt, ricorrere necessariamente a risposte trascendenti. Siamo di fronte ad un insuperabile passato che al tempo stesso può dirsi storico e sovratemporale.

La seconda triade concettuale (“autorità-religione-tradizione”) costituisce il terreno di discussione sul quale maggiormente si sofferma la nostra autrice. Per cogliere l'origine di tale connubio è necessario fare un passo indietro: sia il termine che il concetto di autorità sono infatti, secondo Arendt, di genesi romana, e proprio questa matrice unisce obbedienza e libertà senza contraddizione, così come intreccia religione e tradizione senza conflittualità. Certo, ammette Arendt, alcune voci della filosofia politica greca hanno anticipato un concetto poi destinato a fiorire a Roma. Nello specifico, in particolare, Platone ed Aristotele. Il primo, nel tentativo di placare il conflitto tra il filosofo e la *polis*, a partire dall'*affaire* Socrate, esalta una ragione che può operare coercizione senza l'uso della forza e fa perciò emergere un elemento che diverrà essenziale nella formazione e nell'affermazione del concetto di autorità, ovvero la trascendenza della fonte che legittima il potere e il suo carattere extra-umano. Aristotele, su un piano specificatamente legato alla natura dell'uomo più che ad aspetti propriamente politici¹³, mira ad un concetto di autorità che possa impedire “il deterioramento della *polis*” e proteggere la vita del filosofo, obiettivi falliti però “per la mancanza, nella vita politica greca, di una nozione dell'autorità ispirata a una diretta esperienza politica”¹⁴, e anzi limitata ad ambiti extra-politici, come quello familiare.

In cosa consiste allora il contributo decisivo della romanità? “Nonostante la sua grandezza – così Arendt –, difficilmente la filosofia politica greca avrebbe perduto il proprio innato utopismo se i romani, nell'instancabile ricerca di tradizione e di autorità, non avessero scelto di accoglierla e

¹² S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006, p. 316.

¹³ Arendt coglie in questo aspetto una sorta di contraddizione interna al sistema aristotelico, tra l'idea di *polis* come comunità di eguali e l'idea di una differenza di natura tra giovani ed anziani.

¹⁴ Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, p. 165.

riconoscerla come suprema autorità in materia di teoria e di pensiero. Tuttavia i romani non avrebbero potuto compiere questa integrazione se autorità e tradizione non avessero già avuto una funzione decisiva nella vita politica della Roma repubblicana”¹⁵. Il *quid* originale è allora la fede nella sacralità della fondazione e la declinazione in un ambito propriamente politico della nozione di autorità. Roma compie dunque il passo decisivo, favorendo l’incontro di autorità, tradizione e fede nell’originarietà del momento fondativo, che andava mantenuto, difeso, custodito. Questo istante aurorale del corpo politico diviene qualcosa di unico ed irripetibile, vincolante per tutte le generazioni successive, che permette persino di comprendere la differenza, non di secondo piano, tra la civiltà greca, per vocazione portata ad inaugurare sempre nuove città, strutturandosi in colonie, e la civiltà romana, che si “limita” ad ampliare quelle che si potrebbero definire “propaggini imperiali” all’originaria *Urbs*.

In *Sulla rivoluzione*, a proposito di tale specificità romana, è scritto: “nella persona dei senatori romani continuavano ad essere presenti i fondatori di Roma, e con loro era 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 del quale era possibile aumentare, accrescere e ampliare le fondamenta che erano state gettate dai progenitori. 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’inizio [...]. In virtù dell’*auctoritas*, permanenza e mutamento erano legati insieme: e per questo, nel male e nel bene, per tutta la storia romana mutamento poté soltanto significare accrescimento e ampliamento dell’antico”¹⁶.

Sotto questo punto di vista la fondazione di Roma, alla quale Arendt accosta la sacralità del focolare, costituisce il contenuto politico della religione romana, quel *religare*, quell’esser collegati al passato e vincolati ad esso: fondare per l’eternità¹⁷, tramandare oltre il creare, “coincidenza di fondazione e conservazione per virtù dell’accrescimento”¹⁸. Un’autorità vincolante di natura essenzialmente religiosa, senza essere trascendente, che, come ben sottolinea Simona Forti, “rende possibile pensare ad una forma di legittimità che assicura la legge e la vita di una comunità senza appellarsi ad alcunché di trascendente, ad una «Legge delle leggi». Un’autorità che deriva dalla fondazione e non da un fondamento ultimo e ‘apolitico’”¹⁹. Risiede qui il senso nuovo ed originario

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Arendt, *Sulla rivoluzione*, pp. 230-231.

¹⁷ Cfr. Arendt, *Che cos’è l’autorità?*, pp. 166-167.

¹⁸ Arendt, *Sulla rivoluzione*, p. 232.

¹⁹ Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, p. 316.

proprio dell'esperienza romana: un elevare che trasmette e rende immortale lo spirito dell'impresa originaria; una correlazione vitale tra religione, tradizione e autorità; un radicamento nel passato che innalza ad una sorta di "eternità storica" le fondamenta; una sacralizzazione del passato in un contesto politico nuovo per opera della tradizione²⁰; un fondare in grado di superare ogni fondamento; una sacralità civica che evita ogni possibile deriva prometeica o panteistica e rifiuta ogni necessaria coincidenza tra trascendenza e soprannaturalità.

Quasi in una sorta di verifica ulteriore della validità di questa triade, Arendt ne coglie le dinamiche anche nel momento della crisi dell'impero, laddove la sua eredità, politica e spirituale, viene fatta propria dalla chiesa di Roma: quando cioè sarà la Chiesa a divenire romana²¹. Come infatti si assiste ad una sorta di sopravvivenza dell'eredità romana dopo la caduta stessa dell'impero, così, al contempo, si guarda all'affermazione di un nuovo interprete, la Chiesa cristiana. Essa vive una fondazione originale (per mezzo dell'incarnazione di Gesù e del ruolo degli apostoli come padri fondatori) e inaugura un'istituzione capace di diffondere un differente senso di appartenenza: "come l'applicazione delle idee platoniche alla politica – scrive Arendt – modificò la filosofia occidentale, condizionando il concetto filosofico di ragione, così la politicizzazione della Chiesa cambiò la religione cristiana"²². La Chiesa rinnova, attraverso un differente principio terreno, il miracolo della perennità²³, ma inizia a squarciare la solidità politica dell'autorità, in virtù di una sorta di nuova dialettica tra l'idea romana di autorità e il concetto greco di misura trascendente, che però finisce per indebolire la prima e tradire il secondo: ne segue la crisi di un autentico senso della politica, la quale risulta, nella lettura arendtiana del cristianesimo, svalutata e privata della sua gravidanza.

Così, a tal proposito, ancora Simona Forti: "se, da un lato, la filosofia e il Cristianesimo contribuirono ad articolare concettualmente e a trasmettere nel tempo l'esperienza romana dell'*auctoritas*, dall'altro, inviarono lungo i binari della tradizione una nozione di autorità che sempre di più andava perdendo il proprio legame con l'esperienza politica originaria in cui era sorta. Autorità divenne allora sinonimo di fonte legittimante esterna e trascendente la vita della città e delle sue leggi. Né i greci della *polis*, né i romani dell'*urbs*, avevano mai avvertito l'esigenza di

²⁰ Cfr. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, p. 170.

²¹ Cfr. *Ivi*, p. 171.

²² *Ivi*, p. 172.

²³ "Lo spirito romano poté sopravvivere alla rovina dell'impero perché i suoi nemici più forti (che avevano gettato una sorta di anatema contro la sfera degli affari pubblici del secolo, giurando di vivere nella clandestinità) scoprirono nella loro stessa fede un fatto che poteva essere inteso anche come appartenente al mondo, e trasformato in un nuovo principio terreno per il quale il mondo stesso poteva riconnettersi al passato (*religare*) in un curioso miscuglio di timore religioso antico e nuovo" (*Ibidem*).

una tale fonte esterna e trascendente per giustificare le loro leggi”²⁴. Queste le parole di Hannah Arendt: “In quanto assunse la filosofia greca nel corpo delle sue dottrine e dei suoi dogmi, la Chiesa cattolica fuse l’idea romana dell’autorità politica, idea sempre poggiante su un inizio, su una fondazione avvenuta nel passato, con il concetto greco di una misura e di norme trascendenti. Ogni ordinamento politico richiedeva criteri generali e trascendenti, capaci di riassumere il particolare e l’immanente; così come ogni relazione interpersonale esigeva delle norme morali, e la ragione individuale aveva bisogno di unità di misura razionali”²⁵.

Da questo momento in avanti si rompe in modo definitivo l’equilibrio tra autorità, tradizione e religione, in un duplice senso.

Innanzitutto perché la triade perde ogni sua legittimazione intrinseca, ma trova la propria radice solo nella trascendenza cristiana, giustificata politicamente in virtù del concetto ultraterreno platonico²⁶: “accogliendo l’inferno platonico tra i dogmi cristiani l’autorità religiosa divenne tanto forte da sperare nella vittoria di ogni conflitto con il potere secolare. Ma tale acquisto di potenza avvenne a prezzo di un indebolimento del concetto romano dell’autorità e del conseguente insinuarsi, sia nella struttura del pensiero religioso occidentale, sia nella gerarchia della Chiesa, di un elemento di violenza”²⁷. Da ciò risulta chiaro “(ecco una prova in più della stabilità della fusione) che ovunque fosse messo in dubbio o eliminato uno degli elementi della triade romana [...] gli altri non erano più sicuri”²⁸.

E così storicamente avverrà, laddove si tenderà, d’ora in avanti, a privilegiare uno solo di questi elementi a discapito degli altri²⁹. “Lutero era in errore quando pensava che la sua sfida all’autorità temporale della Chiesa e il suo appello in favore dell’autonomia del giudizio individuale avrebbero

²⁴ Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, p. 317.

²⁵ Arendt, *Che cos’è l’autorità?*, p. 174. Può risultare interessante anticipare qui qualche eco di quella che sarà la posizione ricoeuriana, su questo terreno molto consonante: l’autorità ecclesiastica delle origini – scrive infatti il filosofo francese – mette in atto “un’amalgama particolarmente efficace di fede nella resurrezione, antichità tutta romana della fondazione terrena in un punto della storia e autorità trascendente della Verità e del Bene secondo un modello platonico e neo-platonico. Senza dimenticare la ripresa del mito politico dell’inferno destinato a fare tremare i malvagi” (P. Ricoeur, *Pouvoir et violence*, in P. Ricoeur, *Lectures I*, Seuil, Paris 1991, p. 38 [mia traduzione]).

²⁶ “Il più sensibile effetto politico della fusione tra istituzioni politiche romane e idee filosofiche elleniche fu l’aver permesso alla Chiesa di interpretare le nozioni del cristianesimo primitivo sulla vita ultraterrena (nozioni alquanto vaghe e contraddittorie) alla luce dei miti «politici» di Platone, innalzando così al rango di certezza dogmatica un elaborato sistema di ricompense e castighi per gli atti e i misfatti che non trovano giusta retribuzione sulla terra. Tutto questo si verificò soltanto dopo il V secolo [...]; ma si verificò in coincidenza con la caduta dell’impero romano, con la scomparsa di un ordine civile sicuro, con l’assunzione, da parte della Chiesa, della responsabilità in materia secolare, e con l’assurgere del papato a potenza temporale” (Arendt, *Che cos’è l’autorità?*, p. 175).

²⁷ *Ivi*, p. 180.

²⁸ *Ivi*, p. 174.

²⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 174-175.

lasciato intatte la tradizione e la religione. Anche Hobbes e i teorici politici del XVII secolo sbagliavano sperando di salvare l'autorità e la religione senza la tradizione. E il medesimo errore, infine, commisero gli umanisti, credendo di poter restare nell'ambito della ininterrotta tradizione occidentale respingendo l'autorità e la religione³⁰.

Il secondo livello di tale rottura si deve a quanti hanno provato a ritessere questa triade, in nome della centralità della fondazione, ma hanno finito per tradirne lo spirito originario. Machiavelli, ad esempio, *in primis*: strettamente legato al fenomeno delle rivoluzioni – di cui Arendt lo considera in un certo qual modo una sorta di padre spirituale –, egli traduce in concetti l'esperienza della fondazione e prova ad offrirne un'articolazione teorica, pur se finisce per intenderla nel senso di una fabbricazione, ovvero arrivando a giustificare l'uso di mezzi violenti per il raggiungimento di un fine ben preciso come una forma del “fare”. Più in generale, lo stesso ampio fenomeno delle rivoluzioni moderne, per l'identico motivo: coloro che ne sono stati protagonisti costituiscono infatti, nella lettura arendtiana, soggetti che non rompono con la tradizione, come sembrerebbe, ma anzi ne risultano ispirati; finiscono però anch'essi per intendere l'agire come un fare e piegare così l'autorità alla logica mezzo-fine³¹, testimoniando così “come persino gli estremi mezzi di salvezza forniti dalla tradizione siano oramai inadeguati”³².

Questa triade resta dunque piegata all'alternativa di essere vinta dalla violenza o di essere avvinta all'astrattezza delle idee; a questa fragilità che la consegna ad una prima forma di debolezza, si lega indissolubilmente la crisi dell'autorità, che non è più in grado di essere la memoria che garantisce la permanenza di una comunità, il ricordo dell'origine del potere che rafforza la solidità del vincolo politico. L'autorità perde la sua profondità e tridimensionalità; abbandonando “la tradizione abbiamo perduto il filo che ci guidava sicuri nel vasto dominio del passato”³³; senza una tradizione che sia ben radicata risulta compromessa l'intera sfera del passato, perché, come scrive Enegren, laddove “la fondazione vincola il politico nello spazio, l'autorità lo vincola nel tempo conferendole un peso nel passato, una dimensione non di altezza, ma di *profondità*. Si può dire che alla parola data dalla *constitutio libertatis* primitiva risponde la parola mantenuta dall'autorità”³⁴.

³⁰ *Ivi*, p. 175.

³¹ Hannah Arendt coglie qui l'occasione per ribadire il valore specifico della rivoluzione americana, l'unica di quelle moderne realmente riuscita, a suo parere, anche in virtù del suo carattere non violento: i padri fondatori, infatti, agirono “senza ricorrere alla violenza e servendosi di una costituzione, una struttura politica in tutto e per tutto nuova” (*Ivi*, p. 190).

³² *Ivi*, p. 191.

³³ *Ivi*, p. 133.

³⁴ Enegren, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, p. 108.

Più in generale, Arendt così si esprime laddove collega in maniera esplicita un certo sviluppo dell'età moderna con il tramonto di quella che lei stessa definisce "l'antica trinità romana": il crollo dell'autorità politica "fu preceduto dalla perdita della tradizione e dall'indebolirsi delle credenze religiose istituzionalizzate; fu il declino dell'autorità tradizionale e religiosa che forse minò all'interno anche l'autorità politica e senza dubbio ne preannunciò la rovina. Dei tre elementi che insieme, in mutuo accordo, avevano governato la vita secolare e spirituale degli uomini fin dal principio della storia romana, l'autorità politica fu l'ultima a sparire: si era sempre sostenuta sulla tradizione, non poteva esser sicura senza un passato 'che gettasse la sua luce sul futuro' [...] e non fu in grado di sopravvivere alla perdita della sanzione religiosa"³⁵.

L'autorità è quindi, in un certo qual modo, la memoria dell'originario spazio politico, ciò che cementa una permanenza della comunità in virtù della rimemorazione dell'istante fondatore; ciò che consente di coniugare potere e stabilità, senza dimenticare finitudine e temporalità e senza ricorrere al trascendente³⁶. Anzi, si potrebbe arrivare a dire che l'autorità è la tradizione radicata sulla sacralità del momento fondatore come principio e cominciamento, "un istante sufficiente per non consegnarsi del tutto disarmati alla corrente temporale, che travolge ogni cosa. Quell'istante sufficiente per instaurare o per cogliere un significato"³⁷. Oggi, in tempi di nichilismo politico, un senso forse definitivamente archiviato, ma con il quale sarebbe sicuramente il caso di confrontarsi ancora.

3) Ricoeur e l'autorità "paradossale"

Ne *Il paradosso dell'autorità*, Paul Ricoeur delinea una riflessione per certi versi vicina a quella arendtiana. Anch'egli si dedica inizialmente alla constatazione di un doppio ostacolo che si pone di fronte a quanti intendono riflettere sull'autorità: da un lato una sorta di contraddizione per la quale risulta praticamente impossibile "legittimare l'autorità in ultima istanza"³⁸; dall'altro una presa di coscienza della sua crisi attuale nonché delle fonti tradizionali che la concernono. L'obiettivo diventa quindi affrontare il "vuoto" di fondazione e il "deficit" di credibilità proprio dal punto di vista della provenienza ultima dell'autorità e di un suo possibile fondo di razionalità. A tale scopo egli ricorre ad un binomio concettuale – la distinzione tra "componente enunciativa" e "componente istituzionale" dell'autorità stessa – e ad una precisa ricostruzione storico-concettuale – tutta centrata sul raffronto tra romanità, cristianità e illuminismo. Su quest'ultimo aspetto davvero le consonanze

³⁵ Arendt, *Sulla rivoluzione*, p. 127.

³⁶ Cfr. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, p. 314.

³⁷ *Ivi*, p. 79.

³⁸ Ricoeur, *Il paradosso dell'autorità*, p. 115.

sono numerose (e lo si vedrà più avanti); in merito al primo, la distinzione ricoeuriana forse aggiunge un tassello significativo alla chiarificazione del concetto.

“L’autorità – scrive Ricoeur – implica molte caratteristiche. Innanzitutto, l’antecedenza: l’ordine ci precede, precede ciascuno di noi uno ad uno. Inoltre, la superiorità: lo mettiamo, o piuttosto lo troviamo al di sopra di noi, in cima alle nostre preferenze; andiamo là a toccare un valore di più che fa retrocedere desiderio, interesse, in breve preferenza di se stessi, a un rango inferiore. Terzo aspetto dell’autorità: essa ci sembra esteriore”³⁹. Queste tre coordinate connotano quello che, per Ricoeur, è comunque “una specie di potere, il potere di comandare”⁴⁰: in quanto tale esso implica una gerarchia, una distinzione tra chi comanda e chi obbedisce (già su questo nodo s’intravede un parziale allontanamento dalla più marcata distinzione arendtiana), ma in particolare costituisce quel nodo in cui si incontrano diritto di comandare e legittimazione, credibilità e credenza, legittimità e riconoscimento. In sostanza, l’autorità, pur implicando fisiologicamente un elemento gerarchico, si fonda sulla coppia concettuale “accreditare-fare credito”, che la salva da ogni deriva possibile nel senso della dominazione o della subordinazione. Costituisce quindi qualcosa di diverso sia dal puro dominio che dalla mera persuasione (su questo punto le due posizioni sembrano sicuramente più vicine).

Ciò però ancora non offre una risposta all’interrogativo relativo alla provenienza ultima dell’autorità, in merito alla quale Ricoeur ravvisa un fondo opaco, arbitrario, irrazionale che apre un’altra coordinata e costringe a soffermarsi più complessivamente sull’origine e sulla trasformazione di tale concetto. Il punto di partenza è, da questo punto di vista, un paradosso che forse racchiude tutti quelli successivi – la tradizione dell’autorità soverchia l’autorità della tradizione – e il tentativo di indagarlo all’interno di due coordinate ben precise: l’“autorità enunciativa” e l’“autorità istituzionale”. Citando Leclerc e la sua *Storia dell’autorità*, mosso alla ricerca di ciò che è andato perduto, Ricoeur inaugura un nuovo livello della fenomenologia dell’autorità (questo sì originale della sua disamina): il versante simbolico, “sia quello di un enunciatore, di un «autore», di generare la credenza, di produrre la persuasione, sia quello di un testo, di un enunciato, di essere persuasivo, di generare la credenza”⁴¹; il versante istituzionale, ovvero il potere legittimo di impostare un ordine e di imporre obbedienza; entrambe figure dell’obbligo. Da un lato il “simbolico” che, soprattutto attraverso il discorso, crea credenza e costituisce il principio di legittimazione: il bagaglio immane di ciò che non è definibile, ma può essere riconosciuto e che è tanto forte quanto difficilmente identificabile. Dall’altro lato, il potere

³⁹ P. Ricoeur, *Autonomia e vulnerabilità*, in Id., *Il Giusto*. Vol. 2, p. 108.

⁴⁰ Ricoeur, *Il paradosso dell’autorità*, p. 115.

⁴¹ *Ivi*, p. 119.

nell'esercizio della credenza e quindi il modo di esistenza del "legittimo": tutto ciò che, dopo la fondazione, si concentra sul presente e amministra l'oggi⁴².

Quasi mettendo in circolo l'orizzonte storico arendtiano (al quale finirà per richiamarsi) con quello categoriale delle considerazioni di Leclerc (che per certi versi aggiunge una distinzione preziosa anche per la fenomenologia arendtiana), Ricoeur elabora una propria originale ipotesi interpretativa: tutto ciò che è accaduto nelle tappe principali dell'evoluzione della nozione di autorità "non è il rimpiazzamento di un'autorità, che fosse stata massivamente enunciativa, a un'autorità che sarebbe soltanto istituzionale, a rischio di una integrale delegittimazione, ma il rimpiazzamento di una configurazione storica determinata della coppia enunciativo-istituzionale ad opera di un'altra configurazione della stessa coppia"⁴³.

Ricoeur vuole dunque richiamare il nesso indissolubile tra queste due forme di autorità: non c'è mai stata, nella storia, autorità enunciativa pura senza autorità istituzionale; sono solamente cambiati gli equilibri tra queste due anime dell'autorità, i modi di interpretarle e configurarle reciprocamente. I nostri tempi, egli sottolinea, vivono non tanto la scomparsa di una delle due dimensioni, quanto piuttosto la crisi di un loro dialogo possibile e fecondo. Non siamo, quindi, nel mezzo di un'età segnata dall'esclusiva affermazione dell'autorità istituzionale su quella simbolica, ma in uno dei momenti di cambiamento del rapporto interno a questa coppia.

Nemmeno oggi è pertanto possibile pensare questi due volti dell'autorità come qualcosa di autonomo ed autosufficiente, perché persino oggi, quando sembra scomparsa principalmente l'autorità enunciativa, non vi è autorità istituzionale che non ricorra ad un apporto simbolico. Siamo piuttosto al cospetto della duplice sconfitta di due autorità "a dominante enunciativa"⁴⁴: innanzitutto quella della cristianità medievale; secondariamente, quella dei Lumi francesi, che, nel corso della storia occidentale, aveva finito per sostituire la prima. In sostanza, abbiamo assistito alla "crisi di perdita di credibilità dell'ideal-tipo della cristianità medievale attraverso la crisi di delegittimazione dell'istanza che ha portato a compimento la perdita di credibilità dell'ideal-tipo della cristianità"⁴⁵.

È importante soffermarsi su questo passaggio così significativo.

Secondo Ricoeur, nella tradizione della cristianità⁴⁶ l'autorità enunciativa delle Scritture e quella istituzionale del magistero ecclesiastico, che ha contribuito a fornire legittimazione alla prima, non

⁴² Cfr. Ricoeur, *Autonomia e vulnerabilità*, pp. 108-114.

⁴³ Ricoeur, *Il paradosso dell'autorità*, pp. 119-120.

⁴⁴ *Ivi*, p. 120.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ricoeur distingue nel testo tra cristianità e cristianesimo: "non identifico la cristianità, in quanto configurazione storica datata, con il cristianesimo, nella misura in cui questo non si è esaurito, e non ha esaurito la sua credibilità specificamente religiosa, nella produzione della configurazione storica

hanno proceduto da un solo e medesimo ceppo, ed anzi entrambe si sono richiamate ad una duplice anteriorità: l'autorità delle Scritture rispetto all'ispirazione dello Spirito Santo e quindi ad un modello già sostanzialmente istituito; l'autorità istituzionale della Chiesa, così come è stata forgiata dalla Chiesa medesima, rispetto certamente alle Scritture stesse, ma anche ad un'origine distinta dall'autorità scritturistica. Se infatti "l'istituzione ecclesiastica si dichiarava e si dichiara ancora oggi fondata sulle Scritture"⁴⁷, comunque va sottolineato che l'autorità istituzionale "si è trovata a gestire sovranamente la tradizione, sede del potere simbolico"⁴⁸, a partire dalla sua tutta interna delimitazione del medesimo canone scritturale, di cui ha redatto ortodossia ed eresia; proprio tale autorità istituzionale, secondo Ricoeur, è stata erede di una origine propriamente politica dell'autorità, quella dell'*imperium* romano, che aveva lasciato vacante un "trono" di universalità, autorevolezza, ordine.

E allora, in conclusione, se vale l'interpretazione per la quale la chiesa romana mutua da un modello politico la sua autorità, allora ci si può chiedere "se il declino della credibilità dei testi e degli autori sacri, non abbia lasciato vacante la parte di autorità fondata sull'*imperium* romano, una volta affrancata dalla sua unione con il potere religioso della Chiesa, e se questa parte d'autorità non sia stata di colpo resa disponibile per altri investimenti duraturi, grazie ai quali ci troveremmo oggi alla fine dell'età teologico-politica"⁴⁹. Emerge quindi, in tutta la sua dirompenza, quello che anche per il filosofo francese, come per Hannah Arendt, costituisce il perno imprescindibile per ogni nozione di autorità, il riferimento ad una romanità che questo concetto ha forgiato e a tale concetto ha dato sostanza.

Anche per Ricoeur, infatti, avviene a Roma ciò che non capita in Grecia: in Platone e Aristotele – qui Ricoeur è davvero vicino alle considerazioni arendtiane – è possibile rintracciare la ricerca di una fonte di stabilità e durevolezza, ma nel cuore del progetto paradossale di "stabilire una gerarchia tra uomini liberi"⁵⁰ che affida l'autorità a delle immagini metaforiche e lascia aperto il dilemma dell'origine del potere di comandare all'interno della vita politica greca; a Roma invece se ne ha esperienza storica a partire dal carattere sacro della fondazione. Proprio il legame tra l'evento della fondazione e il passato costituisce "*l'esperienza dell'energia della fondazione*, la quale trae autorità in qualche modo da se stessa e dalla propria vetustà. La tradizione dell'autorità è identica all'autorità della tradizione, nel senso della trasmissione a partire dall'origine della fondazione

particolarissima che chiamiamo cristianità; di questa oso dire che il suo ideal-tipo è stato esso stesso tanto sognato da non essersi effettuato" (*Ibidem*).

⁴⁷ *Ivi*, p. 122.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, p. 123.

⁵⁰ *Ibidem*.

stessa, dell'evento fondatore. Siffatta legittimazione sarà chiamata mitica⁵¹. Ad essa spetta di coniugare anteriorità, esteriorità e superiorità attraverso l'energia della fondazione; proprio tale *religare* costituisce il tessuto religioso della fonte prettamente politica dell'autorità romana, inteso come legame fiduciario e trasmissione di un costante incremento di senso.

Non esula dal medesimo approdo fiduciario nemmeno l'ideal-tipo dei Lumi, che, a detta di Ricoeur, presentato come l'anti-Bibbia, finisce anch'esso nel paradosso di una doppia origine: “i filosofi dell'*Enciclopedia* hanno condiviso l'illusione dei difensori dell'ortodossia cattolica romana giunta alla soglia del proprio declino, e cioè che l'autorità da combattere fosse per eccellenza quella di un discorso, e che proprio su questo terreno simbolico fosse necessario principalmente combatterla. Spettava ai pensatori della Rivoluzione francese impegnarsi ad attaccare l'autorità istituzionale dell'Ancien Régime sul piano propriamente politico. Non è allora né fortuito né strano che dei modelli romani possano risorgere nel momento in cui, minacciato, il potere del popolo si ritrova in cerca di incremento, di *auctoritas*”⁵². Nell'*Enciclopedia* si afferma una nuova autorità del discorso, non più basata sulla trascendenza di un testo sacro, ma sulla credibilità dell'autore: i “lumi” e la sincerità sono la vera misura dell'autorità del discorso; alla gerarchia dei saperi medievali si sostituisce l'anarchia alfabetica degli articoli del dizionario.

Torna quindi, anche per i Lumi, l'insuperabilità del legame fiduciario, che però, nel momento in cui ha cercato una traduzione istituzionale, è caduto nell'impossibilità di dare un equivalente storico al contratto sociale a-storico. Ovvero, in primo luogo vi è stata “una volontà feroce di riconoscere soltanto una fonte di potere, il potere del popolo, del popolo ritenuto come una unità indivisibile del voleri [...]. Nel vocabolario di Hannah Arendt si tratta del potere del popolo senza l'autorità degli Antichi. O, se volete, è l'autorità che scaturisce dal potere, esso stesso identificato con la volontà generale. In termini filosofici, è l'equivalente politico dell'autonomia del piano morale. È la libertà che dà a se stessa la propria legge”⁵³. Da qui, poi, il ricorrere ad un modello contrattualistico, che ha finito per riproporre però il dilemma di un equivalente politico del *factum rationis* di kantiana memoria.

Dall'altro lato le condizioni di inserimento nella storia di tale realtà sono risultate vane o draconiane, come scrive Ricoeur, o al massimo hanno ripresentato sulla scena le figure della Roma repubblicana e imperiale elette a paradigmi. Tutto, quindi, anche per l'ideal-tipo dei Lumi, finisce per accadere come se “la storia dell'autorità funzionasse quale fonte distinta e cumulativa, suscettibile di conferire al potere attuale, istantaneo, fragile, perituro, quell'aura che la novità non

⁵¹ *Ivi*, p. 124.

⁵² *Ivi*, p. 126.

⁵³ *Ivi*, p. 129.

sarebbe in grado di assicurargli, ma che la vetustà della storia passata dell'autorità sembra, sola, in grado di conferire al potere attuale"⁵⁴.

Quale allora l'esito ricoeuriano, soprattutto in riferimento al nostro tema? Mi limiterei ad indicare due spunti principali.

In primo luogo la difficoltà, che lo stesso Ricoeur ammette, a districare i nodi fitti di un paradosso radicale insito nell'autorità e costituito dall'incontro di anteriorità, esteriorità e superiorità. La sua analisi è fenomenologicamente preziosa, in quanto contribuisce, da un lato, a portare alla luce le due forme principali di autorità (simbolica ed istituzionale) – e relativamente ad esse, ad evidenziare il loro rapporto indissolubile, di reciproca legittimazione e di impossibile autosufficienza; dall'altro, a ribadire come il teologico-politico si sia radicato nell'aiuto reciproco che storicamente si sono date le due autorità istituzionali, offrendosi reciprocamente consacrazione e sanzione. Al tempo stesso egli rischia però di arenarsi nella risoluzione dell'enigma dell'autorità, di fronte al dubbio di affidare tutto ai miti di vetustà o ad un paralizzante vuoto di fondazione. L'esperienza dell'energia della fondazione che si fa mito finisce infatti per autorizzarsi da sé e per auto-incensarsi quale unica legittimazione possibile, a tal punto che il rischio risulta essere quello di credere che solo la vetustà faccia autorità. Certo, scrive molto giustamente Ricoeur, “non sono lontano dal credere che nessun potere può essere sicuro di stabilità e di durata se non riesce a capitalizzare a proprio beneficio la precedente storia dell'autorità”⁵⁵. Ma questo può bastare?

Ed ecco allora il secondo contributo. Ritorna costantemente, in tutto l'*excursus* ricoeuriano, la coppia “accreditare-far credito”, l'accreditare sul versante di chi comanda e il credito sul versante di chi obbedisce. A tal punto che in ogni soggetto della sua disamina, che sia l'ideal-tipo della cristianità o quello dei Lumi o infine la loro radice romana, egli ravvisa la centralità di un legame fiduciario immanente, al quale fare credito e nel quale si veicola l'energia della fondazione. In ultimo, cioè, l'autorità “resta inespugnabile in quanto legame fiduciario”⁵⁶. Ma a cosa fare credito allora? E soprattutto come conciliare da un lato l'intrinseco elemento fiduciario, che si pone inevitabilmente su di un piano a-razionale, e il bisogno razionale di legittimazione? Come mettere in dialogo credibilità, credenza e razionalità? È forse questa la sfida principale che ci lancia il filosofo francese.

4) La trascendenza orizzontale dell'autorità

Non resta allora che capitalizzare questo incontro, a tratti divenuto intreccio, tra due figure così significative del Novecento filosofico: per fare ciò partirei proprio da un passo ricoeuriano, non a

⁵⁴ *Ivi*, p. 130.

⁵⁵ *Ivi*, p. 131.

⁵⁶ *Ivi*, p. 128.

caso tratto da un saggio dedicato al rapporto tra potere e violenza in Hannah Arendt. “Se si osserva maggiormente – scrive Ricoeur –, si percepisce che il sistema delle distinzioni sul piano antropologico (o fenomenologico) – lavoro, opera, azione – è in rapporto al sistema della distinzione sul piano politico – violenza, dominazione, potere – in un’ esatta relazione allo specchio. Azione e potere si definiscono reciprocamente. L’azione ha una mira politica e il potere non è altro che l’espressione pubblica dell’azione”⁵⁷. E l’autorità? Come può essere possibile che questo concetto resti fuori dall’insieme delle coordinate che connotano la *vita activa* e la sfera politica, così bene interconnesse dal parallelo ricoeuriano? In che piano si colloca allora l’autorità? Vorrei proprio muovere da quest’”anomalia” per evidenziare qualche guadagno e qualche aporia che il confronto tra questi due autori lascia in eredità.

L’accostamento, che Ricoeur opera, consente, infatti, in primo luogo di precisare lo sfondo sul quale si colloca la riflessione sull’autorità sua e di Hannah Arendt, ovvero una più ampia rivalutazione della filosofia pratica in generale e della politica nello specifico, che però non si disgiunge dalla consapevolezza di una fragilità costitutiva della politica medesima. Sia Ricoeur che Arendt vedono infatti nella politica il luogo della massima conciliazione possibile tra finitudine e temporalità, tra durevolezza e fragilità: alla politica è affidata la sfida di un progetto di lunga durata, la scommessa dell’unica “immortalità storica” che è consentita agli umani. Ma alla politica appartiene anche una fisiologica debolezza e una dinamica costitutivamente violenta. A partire da ciò che contraddistingue l’origine di ogni comunità politica e di ogni potere.

Nell’opera *Sulla rivoluzione*, riferendosi al racconto di Caino ed Abele e a quello di Romolo e Remo, Arendt scrive: “Qualsiasi fratellanza di cui gli esseri umani siano capaci nasce dal fratricidio, qualsiasi organizzazione politica che gli uomini abbiano costruito ha le sue origini nel delitto”⁵⁸. Ricoeur le fa eco in merito alla sfida di conciliare forma e forza del potere, verticalità del comando e orizzontalità della convivenza, piano gerarchico e piano conviviale, ma soprattutto razionalità di una violenza legittima e irrazionalità di una violenza originaria, per cui lo stesso Stato di diritto, porta, a suo avviso, “la cicatrice della violenza originale dei tiranni costruttori di storia. In questo senso, l’arbitrio resta consustanziale alla forma stessa dello Stato”⁵⁹.

È un po’ come se, per certi versi, a nessuno dei nostri interlocutori sfuggisse l’intrinseca componente demoniaca del potere, che risulta presente nella dinamica che contraddistingue la politica, ma anche nella storicità di alcuni momenti essenziali per la vita dell’uomo come animale politico.

⁵⁷ Ricoeur, *Pouvoir et violence*, p. 27.

⁵⁸ Arendt, *Sulla rivoluzione*, p. 13.

⁵⁹ P. Ricoeur, *Etica e politica*, in Id., *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it. G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, p. 386.

Ma entrambi non si limitano alla “scoperta di una tale valenza nichilistica del potere” e, nel tentativo di “porsi di fronte alla sua distruttività”, intendono “pensare il potere senza *negare il negativo*, ma declinando in maniera *non* distruttiva la sua energia costruttiva”⁶⁰. Senza obliare le cicatrici della dominazione, sia Ricoeur che Arendt intendono rivendicare la centralità e la priorità della politica. Ricoeur lo fa a tal punto da affermare che “la politica può essere il luogo del male peggiore solo in ragione del suo posto eminente nell’esistenza umana”⁶¹, collegando così strettamente razionalità specifica e male specifico della politica, di cui al tempo stesso evidenzia la centralità e il lato demoniaco in quella che egli non esita a definire la doppia e paradossale origine della politica. Arendt, da par suo, lo evidenzia in maniera così centrale da rendere la stessa politica quasi troppo eterea, laddove, identificandola con il potere, arriva ad affermare che “l’uomo, in quanto uomo, ogni individuo, nella sua irripetibile unicità, appare e conquista la sua identità nel discorso e nell’azione, e che queste attività, malgrado la loro futilità da un punto di vista materiale, posseggono una qualità durevole, perché provocano il ricordo di sé”⁶².

Vi è dunque una comune matura consapevolezza dell’indispensabilità della politica e della sua fisiologia fragile: dal lato ricoeuriano declinata maggiormente sul piano dell’insuperabilità di un dualismo che coinvolge male e razionalità, violenza ed ordine, col rischio però di consegnare in ultima istanza la politica ad un paradosso irrisolvibile e costitutivo; dal lato arendtiano sul piano della sfida difficile della progettualità che supera la violenza e dell’orizzontalità discorsiva che oltrepassa ogni tentazione gerarchica. In ogni caso il potere diviene per entrambi il luogo di espressione massima della politica, perché finisce per costituire da un lato la manifestazione della sua paradossalità (costitutivo elemento di violenza) e dall’altro della sua virtuosità (l’attitudine di agire con gli altri). Questo fa sì che Ricoeur incontri Hannah Arendt laddove, a suo modo di vedere, si toccano pensiero tragico e pensiero della resistenza⁶³: la tragicità di un’inevitabile debolezza, la resistenza di modello di pluralità, comunicazione e azione di concerto che è stato dimenticato ma che non è passato, ed anzi viene continuamente rilanciato.

Le difficoltà che la nozione di autorità incontra affondano dunque le proprie radici in questa costitutiva fragilità della politica e trovano ulteriore complicazione per il fatto che essa non occupa il piano della fenomenologia politica⁶⁴, ma introduce alla questione della legittimazione: in Arendt

⁶⁰ Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, p. XXV.

⁶¹ P. Ricoeur, *La questione del potere. L’uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, tr. it. di A. Rosselli, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1992, p. 13.

⁶² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 153.

⁶³ Cfr. P. Ricoeur, *De la philosophie au politique*, in Id., *Lectures I*, pp. 15-19.

⁶⁴ Non è quindi un caso che resti fuori dalla simmetria concettuale citata in apertura di queste considerazioni finali: ecco svelata l’anomalia.

nei confronti di un'autorità inequivocabilmente intesa come fonte del potere; in Ricoeur più problematicamente considerata già una forma stessa del potere; per entrambi qualcosa che, rispetto alla politica, apre lo squarcio verso una certa anteriorità e superiorità. Questo nodo accomuna Ricoeur e Arendt, laddove, parlando dell'autorità, ci si sposta sul piano del principio e della fondazione, e si pone immediatamente il problema del loro rapporto con il cominciamento e l'innovazione: il cuore del contributo arendtiano e ricoeuriano alla tematica dell'autorità, ovvero l'intreccio tra temporalità, credibilità, legittimità.

L'autorità è infatti per entrambi ciò che spalanca la profondità del passato su cui deve fondarsi il progetto del futuro, ciò che chiede rispetto senza ricorrere né alla forza né alla violenza, ma solo al riconoscimento. Se dunque il potere si connota per la sua portata innovativa e di iniziativa – Arendt parlerebbe di “natalità”, Ricoeur di “agire su” – e si esercita attraverso coercizione e persuasione, l'autorità si regge su una fondazione e si pratica attraverso l'accreditare: essa costituisce l'ancora di salvezza rispetto all'evanescenza e ai limiti del primo, cui porta soccorso in termini di legittimazione, stabilità e durata.

Per entrambi il modello sembra essere comunque l'*auctoritas* romana.

Se dunque dovessi individuare un primo approdo, vorrei evidenziare come la riflessione arendtiana e quella ricoeuriana provano ad uscire da una deriva tutta contemporanea, che tende ad aggredire l'autorità in nome di un crescente individualismo e a declinare l'autenticità sul mero piano dell'autonomia; in questo modo si finisce per intendere l'autorità come una sorta di auto-autorizzazione di una società⁶⁵. L'autorità, oggi ridotta all'immanenza autocentrata dell'auto-legittimità, nei contributi di Ricoeur e Arendt trova linfa per recuperare non solo tridimensionalità storica, ma, persino e non contraddittoriamente, una nuova profondità sovrastorica. Anche su questo tema infatti, Ricoeur e Arendt tendono ad abbandonare il modello moderno, basato su una concezione artificialista dell'autorità: autorità significa accrescere e non produrre una tradizione, riproporre e non creare una fondazione.

Una tradizione dell'autorità, la definisce Ricoeur, che soverchia l'autorità della tradizione e permette di scardinare l'appiattimento sul presente, invitando a coniugare in maniera diversa creatività decisionale, credibilità e credenza: l'autorità è allora intesa come quella “precedenza” che è chiamata a coniugare cominciamento, stabilità e indisponibilità originaria⁶⁶. Da qui la riscoperta

⁶⁵ Cfr. C. Galli, *Autorità: filosofia politica e scienze umane*, in Id., *Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna 1988.

⁶⁶ Sfida, tra l'altro, sottolinea Arendt, che la modernità non è riuscita a vincere: la preoccupazione della stabilità e lo spirito di novità, in sostanza la fondazione e la durata, l'istante originario e la permanenza nel tempo, sono, infatti, divenuti “opposti nel pensiero e nella terminologia politica – in cui l'una viene identificata come conservatorismo e l'altro viene acclamato come se detenesse il monopolio del liberalismo progressista” (Arendt, *Sulla rivoluzione*, p. 256).

di una nuova sacralità, tutta secolare, e di una nuova trascendenza, esclusivamente orizzontale, che intende coniugare antecedenza, superiorità, esteriorità, in nome dell'unicità ed irripetibilità di quel momento straordinario che è la fondazione.

Scrivono bene Enegren a tal proposito, riferendosi alla Arendt (anche se si può estendere a Ricoeur quanto egli sostiene): “la fondazione è la fonte di senso dalla quale lo spazio politico prende la sua origine e attinge la sua ragion d'essere: essa fornisce alla comunità punti di riferimento fissi adatti a confermarla nella sua esistenza. Questa fondazione non è però proiettata nell'al di là per essere sottratta più facilmente alla presa degli uomini: il corpo politico non è destinato a porsi come dipendente da un fuoco che rimarrebbe esterno perché la fondazione, invece di essere riconduzione all'ancestrale, si vuole trasparente, strettamente immanente e perfettamente dominata”⁶⁷.

Ma cosa intendono Ricoeur e Arendt per tradizione e fondazione? Su questo aspetto emergono alcune difficoltà. Sia Ricoeur che Arendt finiscono infatti per parlare, in ultima istanza e in maniera esplicita, di impossibilità relativamente alla definizione di autorità; potremmo, citando Simona Forti, parlare di “*impasse* costitutiva della stessa esperienza della fondazione”⁶⁸, perché è impossibile per entrambi articolarla in concetti e trasmetterla. L'origine dell'autorità diviene pertanto qualcosa più evocato che individuato⁶⁹; si intravede nel *relegare* di latina memoria l'esperienza che più avvicina il cuore nascosto dell'autorità, pur restando vincolata ad un linguaggio religioso (la credenza più che la ragionevolezza in Ricoeur, la sacralità della fondazione più che l'argomentabilità di un fondamento in Arendt) e ad un rigurgito in ultima istanza formalistico (si rischia in fondo che solo la vetustà faccia autorità). Entrambi finiscono per attestare l'impossibilità di svelare qualcosa di intrinsecamente non svelabile, di definire ciò la cui essenza non è coglibile.

L'esito ultimo è allora probabilmente la paradossalità di aver riscoperto una fonte del potere e della politica in grado di inclinare le volontà senza violentarle, senza costringerle e senza ridursi alla loro singolarità, ma al tempo stesso di avere affidato tale fonte al mito di un criterio che sembra limitarsi al ricordo consacrato di un gesto iniziale. L'autorità rende credibile il potere, ma non la propria ultima legittimazione: il rischio è infatti che, per non ricadere in un assoluto al di là di ogni cronologia, si finisca per sacralizzare un punto di partenza storico, terreno. Scrivono Enegren: “il fatto che questa fondazione, la cui perfetta limpidezza è forse effettivamente un ideale della ragione politica, sia riconosciuta perfettamente immanente, alla portata dell'agire, le impedisce di risolversi in mistica dell'origine; la Arendt sostituisce l'idea di una trasparenza del punto di partenza come cominciamento radicale di una storia libera di modellarsi secondo uno schema inedito,

⁶⁷ Enegren, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, p. 165.

⁶⁸ Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, p. 321.

⁶⁹ Cfr. *Ibidem*.

all'ossessione di un fondamento che sarebbe al di qua di tutte le cronologie⁷⁰. Entrambi finiscono per ritrovarsi sul piano di rivalutazione pratica che caratterizza il loro impianto filosofico, ma in maniera differente e senza eliminare alcuni punti interrogativi.

Il tentativo arendtiano di evitare quella che Enegren definisce una “mistica dell'origine” sembra risolversi in una sorta di “mitica della tradizione”, in cui a garantire unità e autorevolezza vi è soltanto un qualcosa di già dato, il cui nucleo è in fondo insondabile e alle cui spalle è impossibile risalire: su questo nodo forse Hannah Arendt ritrova i medesimi problemi che attanagliano la sua concezione della politica (vincolata ad un modello che sembra poco sostenibile ai giorni nostri) e la sua ritrosia ontologica (così caricata da declinare la critica del fondamento sul piano di un appello alla fondazione). Certamente le va riconosciuto il merito di aver tenuto distinti passato e tradizione, di aver precisato cosa differenzia autoritarismo e totalitarismo, di aver evidenziato come l'autorità comporti “un'obbedienza nella quale gli uomini rimangono liberi”⁷¹. Tuttavia in ultimo incappa nel limite di ancorarsi al solo modello romano di autorità⁷²; appare quindi piuttosto nebuloso, pur se centrale, il concetto di trascendenza applicato alla sua visione dell'autorità medesima: “vivere nella sfera pubblica senza l'autorità (e quindi senza la consapevolezza della trascendenza della fonte di tale autorità rispetto al potere e ai detentori di questo) significa trovarsi ad affrontare daccapo, senza più fede religiosa in un principio consacrato, e senza la protezione offerta da criteri di comportamento tradizionali, e perciò assiomatici, i problemi più elementari suscitati dall'umana convivenza”⁷³.

⁷⁰ Enegren, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, p. 164.

⁷¹ Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, p. 147.

⁷² “L'autorità quale la conoscevamo un tempo, scaturita dall'esperienza romana della fondazione e interpretata alla luce della filosofia politica dei greci, non è stata ristabilita in nessun luogo, né dalle rivoluzioni, né dai tentativi di restaurazione [...] e meno che mai dagli umori e dalle ventate conservatrici che percorrono ogni tanto l'opinione pubblica” (*Ivi*, p. 191).

⁷³ *Ivi*, pp. 191-192. Per certi versi è ciò che avverrà, in conseguenza della rivoluzione americana, proprio negli Stati Uniti, laddove si realizzerà un nuovo connubio, tutto secolare, di azione, potere e promessa: “La grammatica dell'azione – l'azione è l'unica facoltà umana che esige una pluralità di uomini – e la sintassi del potere – il potere è l'unico attributo umano che si esplica solo in quello spazio terreno fra gli uomini per mezzo del quale gli uomini sono reciprocamente collegati – confluiscono nell'atto della fondazione, grazie alla facoltà di fare e mantenere promesse, che nel campo della politica è forse la più alta delle facoltà umane. In altre parole, ciò che era avvenuto nell'America coloniale prima della rivoluzione (e che non era accaduta in nessun'altra parte del mondo, né nei vecchi paesi, né nelle nuove colonie) era, dal punto di vista teoretico, che l'azione aveva portato alla formazione di potere e il potere era mantenuto in vita coi mezzi, allora recentemente scoperti, della promessa e del patto” (Arendt, *Sulla rivoluzione*, p. 200). Ma da questo punto di vista i coloni finiranno, secondo Arendt, esclusivamente per dare al potere il peso aggiuntivo dell'autorità, in un'operazione indebita, che si fonda sul rinvio al popolo, ma che lasciava vacante la questione della fondazione dell'autorità (Cfr. *Ivi*, p. 204).

L'autorità è dunque arendtianamente il frutto di una immanentizzazione: "è inutile cercare un assoluto per spezzare il circolo vizioso in cui ogni inizio è inevitabilmente prigioniero, perché questo 'assoluto' è insito nell'atto stesso del cominciare"⁷⁴. Ma, in tal modo, non finisce per incappare nell'assoluto della temporalità, che, diversamente da quell'assoluto tutto religioso che è l'eternità, diviene l'assoluto tutto terreno dell'istante dell'inizio⁷⁵, che intreccia capacità di iniziare a "natalità"⁷⁶?

Ricoeur, da questo punto di vista, compie due passi ulteriori, non di secondaria importanza. In primo luogo si mostra consapevole della non autosufficienza della risposta mitica ai dilemmi dell'autorità: capitalizzare la storia antecedente dell'autorità non vuol dire "lasciare che i miti di fondazione, diventati miti di vetustà, rimpiazzino il bisogno razionale di legittimazione. Possiamo, forse, rassegnarci a eliminare dalla definizione dell'autorità il fattore di riconoscimento, in virtù del quale la credibilità del potere è dialetticamente equilibrata dall'atto di fare credito?"⁷⁷. E così prosegue poco oltre: "Allora, in definitiva, a che cosa si fa credito? All'autorità in quanto tale, alla vetustà del potere, all'autorità della tradizione uguagliata alla tradizione dell'autorità? [...] Oppure, soluzione radicale, è necessario assumere [...] il vuoto di fondazione come un destino della democrazia con tutte le debolezze inerenti a quella che abbiamo chiamato auto-autorizzazione, autorizzazione referenziale?"⁷⁸.

In secondo luogo, prova ad ipotizzare una risposta, laddove si esprime esplicitamente in termini di multifondazione e di dissenso. Ricoeur si richiama ad una diversità di tradizioni religiose e laiche, che si possono ritenere degne di essere appunto co-fondatrici: "ciò non significa ridare vigore al paradigma perduto della cristianità; si tratterebbe, piuttosto, per le comunità cristiane, di assumere senza complessi la loro parte di cofondazione in aperto contrasto con tradizioni eterogenee [...]. Infine [...] bisognerebbe riservare un posto al *dissensus* e al diritto di rispondere, all'offerta di credibilità da parte dell'autorità in carica, con un rifiuto di far credito"⁷⁹.

Ma anche questo tentativo, tutto centrato sul piano pragmatico di una pratica delle mediazioni, ci consegna ancora aperta la questione del "far credito": se infatti l'"autorità istituzionale" ricorre a forme di legittimazione più o meno procedurali, ma comunque legate all'esercizio democratico di

⁷⁴ *Ivi*, p. 234.

⁷⁵ Cfr. *Ivi*, p. 237. "Ciò che salva l'atto dell'inizio dalla sua arbitrarietà è il fatto che porta in se stesso il proprio principio; o, per essere più precisi, che l'inizio e il principio, il *principium* e il principio, non sono solo correlati fra loro, ma sono coevi. 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" (*Ivi*, p. 245).

⁷⁶ Cfr. *Ivi*, p. 243.

⁷⁷ Ricoeur, *Il paradosso dell'autorità*, p. 131.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 132.

determinate regole e del consenso dei cittadini, sul piano simbolico⁸⁰ resta il problema di una soluzione speculativa in merito al fondo ultimo dell'autorità, al di là di ogni atto umano. Tanto più se, al termine di questo percorso, nella diversità di alcuni approcci e declinazioni, sia Arendt che Ricoeur approdano reciprocamente all'idea di credito, ovvero ad un legame essenziale fra *religare*, *rispettare*, *affidare*. A tal punto che potrebbero valere per entrambi le seguenti parole di Ricoeur: “proprio il legame di natura fiduciaria fa la differenza ultima fra autorità e violenza nel cuore stesso del rapporto gerarchico di dominazione”⁸¹.

Di fronte a tale residua difficoltà ci troviamo forse al cospetto della nudità stessa della politica: quale valore epistemico e politico, oltre che ovviamente antropologico, può avere il “fare credito”? Quale forma di sacralità, intesa così come la definisce Hannah Arendt, e quindi “nel senso che da quando viene fondata, una cosa resta vincolante per tutte le generazioni future”⁸², è ipotizzabile? Si può immaginare l'idea di una trascendenza immanente e sovrastorica a base di una declinazione nuova del rapporto tra libertà e obbedienza? L'esito ultimo di ogni *epoché* fenomenologica applicata sul versante politico dell'autorità ci lascia necessariamente un buco nero della ragione o apre un versante nuovo del dibattito tra filosofia e *religio*?

Ma questo è un altro viaggio, più impegnativo e rischioso, in parte rischiarato da due contributi così preziosi, come quello arendtiano e ricoeuriano, ma in buona parte ancora da esplorare.

Luca Alici

⁸⁰ Ricoeur nella *Introduzione* alla seconda raccolta di saggi, *Il giusto. Vol. 2*, concede proprio un'apertura in merito al riconoscimento del valore e della forza del simbolico, tanto da scrivere: “la questione del paradosso politico viene ricondotta nella regione dell'ordine simbolico, in cui l'autorità ci è sembrata inerente alla costituzione dell'autonomia in tutta l'ampiezza del suo regno politico, giuridico e morale” (P. Ricoeur, *Introduzione* a Id., *Il Giusto. Vol. 2*, p. 42).

⁸¹ Ricoeur, *Il paradosso dell'autorità*, p. 131.

⁸² Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, p. 166.