

## ***Hannah Arendt e l'antropologia filosofica***

MARIA TERESA PANSERA

Dipartimento di Filosofia  
Università Roma Tre  
pansera@phil.uniroma3.it

### **ABSTRACT**

Hannah Arendt sets out to achieve a definition of “the human condition” that is based neither on the results of the scientific knowledge pursued by anthropology nor on the elaborations of philosophical thought as proposed by Husserl and Heidegger, but rather on an understanding of the original and authentic meaning of “human action.” In searching for an answer to the question “Who is man?,” in attempting to define his identity, Arendt bases her investigation on a phenomenological analysis of the conditions of human existence, of the activities closely connected with it, and of the spaces in which these activities take place. This formulation, with which Arendt opens her work *The Human Condition*, solicits a comparison with German philosophical anthropology, in particular with that of Arnold Gehlen, especially with regard to the concept of “action.”

### **1. *Dalla natura dell'uomo alla condizione umana***

Hannah Arendt preferisce identificare nella «condizione umana» i caratteri propri dell'uomo, piuttosto che riferirsi ad un più generale concetto di «natura umana». Gli esseri umani si trovano a vivere in una serie di condizioni variabili, determinate sia biologicamente (vita – natalità) che storicamente (mondanità – pluralità), ma la loro peculiarità consiste nel non essere mai completamente riducibili a queste condizioni. Nella sua opera *Vita activa* vuole giungere a una definizione della condizione umana che non si basi né sul primato della conoscenza scientifica perseguito dall'antropologia, né sul primato del pensiero filosofico, come indicato da Husserl e Heidegger. Nel cercare una risposta alla domanda «chi è l'uomo?», nel provare a definirne l'identità, la Arendt fonda la sua indagine su un'analisi fenomenologica delle condizioni dell'esistenza umana, delle attività che ad essa sono strettamente connesse e degli spazi in cui queste ultime si svolgono.<sup>1</sup> Fin dalla loro nascita gli uomini entrano in rapporto con gli altri viventi (pluralità), trascorrono la

---

<sup>1</sup> Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University Press, 1958 (trad.it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1964, 1991<sup>2</sup>, pp.7-17).

loro esistenza sulla terra trasformando il mondo naturale in un mondo artificiale (mondanità), che essi stessi si sono creati con la loro attività per rendere l'ambiente naturale più consono alle loro necessità ed esigenze<sup>2</sup>. Tutte queste condizioni e realizzazioni, che emergono da un'analisi fenomenologica dell'esistenza umana, sono collegate con le attività proprie della *Vita activa*. Si tratta di tre fondamentali 'modelli dell'agire', o meglio di tre categorie specifiche: il 'lavoro', l' 'opera' e l' 'azione', ognuna delle quali «corrisponde ad una delle condizioni di base in cui la vita sulla Terra è stata data all'uomo».<sup>3</sup>

Con il lavoro l'uomo provvede alla sua sussistenza; con l'opera crea un mondo «artificiale» ricco di quei manufatti che compensano le carenze biologiche e facilitano la sopravvivenza,<sup>4</sup> infine con l'azione pienamente umana, e in particolare con l'azione politica corrispondente alla condizione della pluralità, si pone in relazione, entra in rapporto con gli altri e comunica con loro.

Il soggetto che compie l'azione è il cittadino, e si differenzia sia dal semplice lavoratore che dal fabbricante di manufatti. Solo con l'azione e nell'azione, l'uomo si sottrae alla natura ed è libero di dare inizio all'assolutamente nuovo, all'impensato, all'imprevedibile. Nella sfera politica non si producono oggetti d'uso, ma relazioni tra uomini, rapporti non vincolati né dalle leggi di natura, né dai caratteri tipici della specie, poiché nel genere umano l'identità si attenua a vantaggio della singolarità e della irripetibilità di ogni individuo. Se nell'ambito del lavoro e dell'opera l'uomo può soltanto manipolare ciò che è già dato, attraverso l'azione politica può realizzare i suoi progetti critici e passare così dall'esistenza inautentica a un'esistenza autentica. Nel volume *Vita activa* la Arendt cerca di gettare le basi di una filosofia politica, fondata sulla sua concezione dell'uomo e sulla conseguente teoria dell'agire. L'uomo inteso come essere agente e le condizioni della sua azione, comprese quelle da cui si genera il male, diventano i temi centrali della nuova scienza della politica che l'Autrice si era prefissa di costruire.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Su questo argomento cfr. A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* (1951-1975), Frankfurt, Klostermann, 1986 (trad. it. di G. Auletta, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida, 1989).

<sup>3</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 7.

<sup>4</sup> Cfr. A. Gehlen, *Die Seele ins Technischen Zeitalter*, Hamburg, Rowohlt, 1957 (trad. it. di A. Burger Cori, *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano, Sugar, 1967, 1984), cfr. anche M.T. Pansera, *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, cit., p. 147 e ss.

La dimensione dell'agire è stata mortificata e accantonata nel corso dei secoli dalla filosofia delle idee, dove l'essere e l'apparire erano tenuti nettamente distinti. Non si può dire la stessa cosa per la politica, poiché in questo caso i due corni del dilemma possono costituire un unico momento. Ma la complessità e l'imprevedibilità delle azioni prodotte da una pluralità di uomini hanno spinto i filosofi a costruire una «teoria del buon governo» o del «buon comandante» piuttosto che interessarsi all'intricato fenomeno della partecipazione dei singoli alla vita collettiva. Alla pluralità degli uomini liberi, diversi tra loro, imprevedibili e incontrollabili, si è preferito sostituire la semplicità e la rapidità delle regole di un governo che legifera.<sup>6</sup>

La Arendt ritiene, quindi, che il pensiero politico attuale non sia più aderente alla sua natura originaria, perché non coglie più i caratteri specifici e peculiari dell'«agire umano», ma li fa rientrare in un quadro dove ha la prevalenza il sapere teorico. La filosofia non solo ha snaturato e frammentato la portata del pensiero politico riducendo drasticamente la ricchezza e l'articolazione della pluralità, ma ha anche instaurato la prassi di fondare il tutto partendo da una delle due facoltà, azione o pensiero, ritenuta preminente. La cultura greca, infatti, al tempo dei presocratici, aveva basato sull'agire tutte le sue conoscenze, mentre la scuola platonica aveva capovolto la situazione, subordinando tutto al pensiero. Il Cristianesimo aveva svalutato entrambi i termini a favore della contemplazione e la modernità aveva posto al vertice di ogni considerazione la conoscenza scientifica; infine la cultura contemporanea aveva dato la preminenza al lavoro.

La Arendt intende interrompere tale procedura e, invece di partire da categorie astratte, vuole analizzare l'agire proprio dell'uomo nel quale quest'ultimo manifesta la sua peculiarità più alta e nobile, che gli consente una collocazione armoniosa con gli altri uomini, con se stesso, con il mondo e il suo futuro. Essa ha cercato, quindi, di riportare al centro dell'attenzione quella 'condizione umana' che la filosofia aveva opportunisticamente emarginato ed allontanato, perché troppo complessa, imprevedibile e non malleabile: l'azione intesa nel suo significato di agire politico. Il suo scopo è di aprire la strada al ripristino della comprensione specifica della originarietà e auten-

---

<sup>5</sup> Cfr. A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984 (trad. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, Edizioni del lavoro, 1987, pp. 27-81).

<sup>6</sup> Cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Angeli, 1996, pp. 273-295.

icità dell'agire quale determinazione fondamentale, o meglio, quale modo di essere proprio del vivere umano, distinto dalle dimensioni necessarie della pura sopravvivenza.

## 2. I modelli dell'agire umano

### 2.1. Lavoro e natura

Il 'lavoro' è l'attività con la quale l'umanità si garantisce la sopravvivenza.<sup>7</sup> L'essere che lavora a questo scopo con il suo corpo è definito dalla Arendt «*animal laborans*».<sup>8</sup> Il lavoro costituisce quindi l'atto indispensabile all'animale-uomo per assicurarsi l'esistenza e prostrarla nel tempo. Si tratta di un'attività connessa all'uomo come essere biologico, in stretta simbiosi con la natura, la quale costituisce il primo dei contesti strutturali cui si accede producendo e consumando. Il lavoro, dunque, si svolge esclusivamente all'interno del circolo dei processi naturali, poiché ha come unico scopo la soddisfazione dei bisogni primitivi della vita e non lascia alcuna traccia di sé, dato che il suo risultato si dissolve nel consumo quasi immediato del prodotto. Ogni lavoro viene sempre ricominciato di nuovo, perché non si può sfuggire alla spirale produzione-consumo se si vuol sopravvivere.

«L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale della stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa».<sup>9</sup> Lavorando l'uomo produce ciò che è necessario alla conservazione della vita, ciò che serve a sostenere il processo vitale del suo corpo. Questo processo, che conduce l'individuo dalla nascita alla morte lungo una progressione lineare di decadimento, si svolge, tuttavia, secondo un movimento circolare ripetitivo che non si fermerà mai, fintanto che durerà la vita.

A differenza dell'operare, che raggiunge il suo termine con la realizzazione dell'oggetto che si aggiunge agli altri già compiuti, l'attività lavorativa percorre sempre lo stesso circolo prescritto dall'organismo vivente. Il lavoro produce beni di consumo questi ultimi sono i meno durevoli tra tutte le cose materiali, in quanto deperiscono velocemente se non vengono utilizzati e rien-

---

<sup>7</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 58-96.

<sup>8</sup> Ivi, p. 61.

<sup>9</sup> Ivi, p. 7.

trano in quel ciclo vitale da cui hanno tratto origine. Sono le più naturali e necessarie tra tutte le cose: vanno e vengono, sono prodotte e consumate, in analogia con il ritmo ricorrente dei processi naturali. Possiamo quindi concludere con la Arendt che il lavoro corrisponde alla condizione strutturale della terra-natura e a quella esistenziale del possesso della vita.

## 2.2. *Opera e mondo artificiale*

L'«opera delle nostre mani», che la Arendt, rifacendosi a Locke, distingue dal «lavoro dei nostri corpi», fabbrica tutta quell'infinita molteplicità di manufatti che costituisce il nostro ambiente, il mondo artificiale in cui viviamo.<sup>10</sup> Non si tratta in questo caso di beni di consumo, ma di oggetti d'uso, che permettono a quell'essere carente che è l'uomo di raggiungere la sicurezza e la stabilità che non potrebbe trovare in un contesto esclusivamente naturale. Se al lavoro corrisponde il consumo, all'opera corrisponde l'uso. Le cose prodotte dalle nostre mani sono usate e non consumate; se il fine del pane è nell'essere consumato subito, altrimenti deperisce, un paio di scarpe ha una maggiore durata e non si guasta se non viene usato.

È proprio in questa capacità di durare che le cose del mondo artificiale acquistano una relativa indipendenza rispetto a colui che le produce; da ciò deriva il loro porsi come 'oggetti' di fronte ai soggetti che ne fanno uso. Mentre il «lavoro» è svolto da un «*animal laborans*» in una natura sempre uguale, l'«opera» è attuata dall'«*homo faber*» in un mondo artificiale relativamente stabile, ma nello stesso tempo aperto alle novità, soprattutto se utili. La civiltà deriva quindi dall'umana capacità di operare e di fabbricare strumenti, attraverso i quali l'uomo può ergersi a «signore e padrone della natura stessa nella misura in cui viola e distrugge parzialmente ciò che gli è stato dato».<sup>11</sup>

Quando dalla «materia» che si trova in natura si passa al «materiale», è segno che la mano dell'uomo è intervenuta a rimuoverlo dalla sua collocazione naturale, o perché interrompe un processo vitale, come nel caso dell'albero che ci dà il legname, o perché si agisce su prodotti naturali, come per il ferro, la pietra o il marmo che vengono estratti dal sottosuolo. All'opera, dunque,

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 97-126.

<sup>11</sup> H. Arendt, *Labor, Work, Action* (1964), in J. W. Bernauer (ed.), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, M. Nijhoff, 1986, pp. 29-42 (trad. it. *Lavoro, opera, azione*, Verona, Ombre corte ed., 1997, p. 55).

corrisponde il mondo «artificiale» dei manufatti, stabilmente strutturati e costruiti dagli uomini e la condizione esistenziale dell'essere-nel-mondo.

La Arendt sottolinea la profonda differenza che sussiste tra lavoro ed opera rifacendosi all'antica distinzione greca tra gli artigiani e gli schiavi. Mentre gli uni, grazie alla loro competenza e abilità, creavano con le proprie mani qualcosa di nuovo, gli altri, con l'attività del loro corpo, provvedevano alle necessità della loro vita e di quella dei loro padroni.<sup>12</sup> Anticamente era diffuso un certo disprezzo per il lavoro e alla base di questa considerazione negativa c'era la consapevolezza che esso impediva di vivere pienamente la propria esistenza bloccandone gli aspetti creativi e quindi più duraturi nel tempo. Inoltre si pensava che colui che opera è sostanzialmente diverso da colui che lavora, perché lascia una traccia del suo agire, mentre a chi vive per lavorare non rimane niente altro che la propria sopravvivenza.<sup>13</sup>

Nell'antica Grecia, in particolare, il ruolo di colui che viveva per lavorare, lo schiavo o *animal laborans*, era decisamente diverso da quello di colui che operava per produrre, l'artigiano o *homo faber*, poichè solo chi non doveva preoccuparsi per la propria esistenza poteva incanalare le sue energie verso la creatività (opera), verso la speculazione (pensiero) e verso la politica (azione).

Nell'età moderna si è verificato, secondo la Arendt, un ribaltamento dei ruoli e della considerazione tra l'attività lavorativa e l'opera della creatività. L'importanza del lavoro è stata messa dapprima in luce da Locke,<sup>14</sup> il quale aveva compreso come, alla base della costituzione di ogni nuova proprietà, vi fosse sempre il lavoro. Questa elevata stima dell'impegno lavorativo continuò con Adam Smith, che lo reputò sorgente di ogni ricchezza, e con Karl Marx, che indicò nella «forza-lavoro» la causa della produttività e quindi il fulcro dell'essenza umana e la sorgente della civiltà stessa. Pur analizzando a fondo la tematica del lavoro, Marx non colse la distinzione tra opera e lavoro e perciò, secondo la Arendt, giunse a conclusioni contraddittorie e fuorvianti.<sup>15</sup> Egli infatti attribuì il grande incremento della produttività che ha caratterizzato l'epoca moderna e il conseguente sviluppo economico, sociale, tecnologico e politico, esclusivamente all'aumento della forza-lavoro. Qualsiasi tipo di lavoro è di per sé produttivo e non c'è più distinzione tra i lavori servili che

<sup>12</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit. p. 59; l'affermazione è tratta da Aristotele, *Politica*, 1254 b 25: «schiavi e animali addomesticati con i loro corpi provvedono alle necessità della vita».

<sup>13</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit. p. 60.

<sup>14</sup> Ivi, p. 72.

<sup>15</sup> Ivi, p. 187 e sgg.

non lasciano il segno e la produzione di manufatti che durano nel tempo. La misura non sta più nelle caratteristiche dell'oggetto prodotto, ma nella quantità di forza-lavoro impiegata per la sua produzione. Così l'opera si dissolve interamente nel lavoro. Con il pensiero marxiano, la supremazia del lavoro acquista un rilievo teorico e filosofico, perché su di esso costruisce l'intera impalcatura dell'avventura umana nel mondo e nella storia. Viene attribuito al lavoro quel carattere di 'essenza' che identifica l'uomo e lo distingue da ogni altro vivente.

Il processo storico ha poi condotto, secondo la Arendt, verso una società in cui si è riusciti sia a diminuire drasticamente la fatica connessa alle attività lavorative sia a garantire loro un adeguato compenso.<sup>16</sup> A tutto ciò non è seguita, però, l'emancipazione politica dei lavoratori, ma ne è derivato soltanto il primato del lavoro. Esso si è imposto soffocando e annullando tutte le altre capacità umane che vengono a formare la *vita activa*, cioè l'opera e l'azione. Così oggi rischiamo che l'apparente emancipazione del lavoro non apra nuovi spazi di libertà, ma crei una sorta di squilibrio tra l'attività lavorativa (diventa ipertrofica) e tutte le altre espressioni umane.

La vera sconfitta dell'uomo nella società moderna discende quindi dal dominio assoluto del lavoro e dall'arroganza dell'«*animal laborans*» che, sommerso nella vorticoso spirale produzione-consumo, appiattisce e mortifica le altre due attività, opera e azione, proprie dell'essere umano in quanto tale, che gli permettono di raggiungere l'equilibrio esistenziale.

### 2.3. Azione e pluralità degli uomini

L'«azione», per la Arendt, è l'attività con la quale gli uomini entrano in rapporto diretto tra loro senza la mediazione di cose naturali, materiali, artificiali, e corrisponde alla condizione strutturale della «pluralità», al fatto che sulla Terra ci siano gli uomini e non l'«uomo». Nell'agire, dunque, l'uomo si rivela e, benché possa essere in parte condizionato e motivato da interessi contingenti e individuali, riesce a superarli e a trascenderli. Se non si comportasse in questo modo, l'azione non potrebbe essere 'memorabile' e quindi degna di attenzione e ricordo, ma ricadrebbe nell'ambito del lavoro e dell'opera, in quanto rispondente soltanto ai requisiti della necessità e dell'utilità.

Nell'ambito dell'agire, invece, vengono esaltati tutti quei valori universali che si basano sull'altruismo e sono in contrasto con ogni egoismo e particola-

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 227 e sgg.

rismo. Se non è in grado di trovare lo spazio per l'azione, l'uomo rimane nel suo isolamento, vittima di pregiudizi ed egoismi che lo portano verso la sopraffazione e il conseguente rifiuto della vita intesa nel suo significato più autentico, come auto-realizzazione, creatività e cultura. È la 'pluralità' che promuove e favorisce la manifestazione dell'agire; mentre molte altre facoltà umane, come il pensiero, la volontà, la creatività e l'amore, sono esercitabili anche nell'isolamento, l'azione è la sola attività che «mette in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali».<sup>17</sup>

La vita, intesa non in senso biologico, ma come quel periodo di tempo che intercorre tra la nascita e la morte, si manifesta nell'azione e nel discorso. Tutto ciò equivale ad una «seconda nascita», in quanto, dopo essere entrati nel semplice mondo della vita, ci inseriamo a pieno nel mondo umano. Questo inserimento non ci è imposto dalla necessità come il lavoro, né dai bisogni o dai desideri come l'opera; esso è invece incondizionato, il suo impulso sorge da quell'inizio rappresentato dalla nascita, a cui l'uomo corrisponde con il dar avvio, di sua iniziativa, al nuovo e all'inatteso. Attraverso il recupero dell'etimologia originaria del verbo «agire», la Arendt vuole sottolineare la stretta connessione tra azione e novità. «Agire, nel suo senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, 'incominciare', 'condurre' e anche 'governare'), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione».<sup>18</sup>

L'azione acquista rilievo nel corso della vita umana, per la sua capacità di dare a quest'ultima un significato profondo, che le permetta di superare la banalità del quotidiano e la ripetitività delle esigenze biologiche. «Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire, ma per incominciare».<sup>19</sup>

Esiste uno stretto legame tra azione ed inizio: agire significa dare l'avvio, incominciare qualcosa. Da un punto di vista storico è l'azione che imprime una svolta, per mezzo delle sue capacità innovative, al trascorrere ininterrot-

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 7.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 128-129.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 128-129.



to e uniforme del tempo e che, nella pluralità degli esseri umani, fa sì che nessuno di noi sia uguale ad un altro. «Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità».<sup>20</sup>

La Arendt, quindi, vede nell'azione la possibilità per l'uomo di 'incominciare', di prendere l'iniziativa, di disporre di una carica innovativa per contrastare la ripetitività e l'uniformità del trascorrere temporale. Senza la possibilità di trasformare e controllare i processi da noi stessi iniziati, saremmo completamente prigionieri del corso automatico e necessario della vita quotidiana, destinato implacabilmente a concludersi con la morte. Infatti, pur essendo vero che tutti gli esseri umani debbono seguire l'inevitabile legge della mortalità fin dal loro inizio, cioè dalla nascita, è facoltà dell'azione modificare questa norma necessaria, con la possibilità di interrompere la ripetitività del ciclo biologico per incominciare qualcosa di nuovo. Azione e novità sono dunque strettamente legate.

In tal modo la Arendt, evidenziando la capacità dell'uomo di dar inizio al nuovo attraverso l'azione, vuole porre in luce un criterio che differenzi l'esistenza a livello biologico dall'esistenza propriamente 'umana'. L'uomo può superare la dimensione esclusivamente 'istintiva' legata alla sua sopravvivenza fisica assecondando quella forza interiore che lo dirige verso gli altri uomini e che si distingue nettamente da tutte le altre spinte dettate dalla necessità biologica.<sup>21</sup> Mentre queste ultime hanno un'impronta prevalentemente egoistica, le altre sono caratterizzate da una spiccata tendenza altruistica.

Prendendo l'avvio dalla speculazione cristiana di Agostino,<sup>22</sup> la Arendt cerca in altri contesti, e in particolare nel pensiero greco e romano, il modo attraverso cui gli uomini sono riusciti ad allontanarsi dal dominio esclusivo dei meccanismi istintivi della sopravvivenza. Alla «*dilectio proximi*» agostiniana ella sostituisce l'«*amor mundi*»: la spinta che porta a rivelarsi agli altri uomini, ad «apparire» come portatori di un valore gratuito, disinteressato ed uni-

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 129.

<sup>21</sup> La Arendt sottolinea la diversità della sua posizione rispetto a quella di A. Gehlen riguardo all'origine biologica di tutte le capacità umane, anche di quelle più astratte e teoriche. Cfr. *Vita activa*, cit., p. 267.

<sup>22</sup> H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, J. Springer, 1929 (trad.it. *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano, SE, 1992).

versale, e tale azione altro non è che l'agire politico. «Nell'azione l'uomo, libero da ogni determinazione esterna o interiore ed interessato solo al compimento 'virtuoso' del principio che lo ispira, agisce non per utilità personale, ma esclusivamente per 'amore del mondo', per distinguersi e per essere ricordato». <sup>23</sup>

Sono quindi le azioni politiche, quelle effettuate tra gli uomini senza alcun interesse personale o egoistico, ma dettate da un impulso universale e altruistico, che danno allo loro vita quel tratto di immortalità che essi cercano affannosamente. La Arendt individua, perciò, nel recupero dell'azione politica, quale componente primaria della vita attiva, il percorso attraverso cui è possibile la ricomposizione della dimensione autentica e unitaria dell'uomo.

### 3. *L'attività del pensare. È possibile una riconciliazione tra theoria e praxis?*

La Arendt, attraverso la sua teoria del giudizio, cerca di individuare un tipo di sapere che sia in grado di fornire norme vincolanti di comportamento e al tempo stesso tenga conto delle situazioni concrete in cui ci si viene a trovare. Un sapere (*theoria*), dunque, che si sviluppa insieme all'agire (*praxis*) e in cui si riconciliano l'aspetto teorico e concettuale con quello pratico e concreto, la ragione e la decisione. Per raggiungere tale conciliazione ella si accinse a scrivere un'opera, *La vita della mente*, <sup>24</sup> purtroppo rimasta incompleta, dove ha tentato di mettere in evidenza le peculiarità di quella *vita contemplativa* con l'aiuto della quale ciascuno di noi possa trovare le basi per condurre una retta *vita activa*, per poter manifestare sempre noi stessi agli altri e perché questi ultimi si ricongiungano a noi nel nome di quell'*amor mundi* che la società moderna ha obliato.

Affinché l'uomo possa condurre una vita moralmente giusta è necessario che la sua mente sia viva, che sia sempre vigile attraverso le sue tre facoltà: pensare, volere e, soprattutto, giudicare. La nostra vita morale, dunque, è regolata proprio dalle attività della mente che guidano le nostre azioni e devono trovarsi in armonia tra loro: pensare un'azione, voler che si compia, giudicare, infine, in che modo sia inserita nel mondo plurale della coesistenza tra gli individui. Pertanto se il volere è la molla dell'azione, il pensare e il giudicare

---

<sup>23</sup> S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 280-281.

<sup>24</sup> Cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York- London, Harcourt Brace Jovanovich, 1971, 1978<sup>2</sup>, trad. it. *La vita della mente*, Bologna, il Mulino, 1986.

devono essere con lui e tra di loro in equilibrio e in armonia perché l'azione sia veramente giusta. Se il pensare prevalesse sulle altre due facoltà, si giungerebbe ad un abbandono del mondo reale, ritraendosi nell'isolamento teoretico dei 'filosofi di professione', senza aver più la facoltà di comunicare e di essere compresi dagli altri. «Hannah Arendt accentua molto il contrasto tra il pensiero e la volontà, perché quest'ultima, sintonizzata sul futuro, su ciò che non è ancora, inaugura il potere della negazione, del dir di no a ciò che è»,<sup>25</sup> il più grande potere dell'io, quello di essere libero.

*Theoria e praxis*, quindi, lungi dall'essere in competizione tra loro, stabiliscono i rapporti e gli equilibri che guidano l'io pensante nel suo inscindibile legame con l'io che agisce e quest'ultimo con la pluralità in cui la vita della mente può manifestarsi ed aprirsi allo spazio della comunicazione. La contemplazione non è soltanto un mezzo per giungere alla conoscenza di cose indicibili, per cogliere l'intelligibile, ma è il veicolo per la conoscenza del mondo e degli altri, per la comprensione e l'accordo, così difficili da raggiungere.

Attraverso l'opera di decostruzione dell'orizzonte metafisico implicito nelle tradizionali teorie politiche, attraverso la necessità di ripensare la *praxis* (agire pratico-comunicativo) in totale indipendenza rispetto alle categorie tratte dalla *poiesis* (agire tecnico-produttivo), attraverso la tematizzazione del carattere e della struttura del giudizio, la Arendt ha decisamente contribuito a ripristinare un'esperienza autentica e sostanziale della politica ed a riflettere sul problema dello scollamento tra eticità e politicità. Il male e la sua inesorabile banalità sembrano poter trovare un ostacolo soltanto in quella capacità di giudizio che distingue, al di là di leggi e norme, ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Coloro che non si prestarono ad eseguire i compiti imposti dal regime nazista sono l'esempio di una personale capacità di giudizio e di una responsabilità individuale. Il loro rifiuto all'obbedienza e all'eliminazione di altri esseri umani non è dovuto all'obbligazione di leggi e comandamenti, ma all'impossibilità di convivere con i sensi di colpa derivanti dalla partecipazione ad un genocidio. Si verificano qui le implicazioni etiche del pensiero critico e della conseguente capacità di giudicare, che la Arendt continua a sottolineare nelle sue ultime opere. In particolare nella *Vita della mente* scrive: «Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto a unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte perciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni la componente catartica del

---

<sup>25</sup> L. Boella, *Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 196.

pensiero (la maieutica di Socrate, che porta allo scoperto le implicazioni delle opinioni irriflesse e non esaminate, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo.[...] La facoltà di giudicare ciò che è particolare (così come scoperta da Kant), [...] non è la stessa cosa dell'attività di pensare. [...] Il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano. [...] La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé ».<sup>26</sup>

L'etica che traspare dalle ultime riflessioni della Arendt è una «sorta di etica radicale»<sup>27</sup> nella quale ella cerca di coniugare assenza di leggi e responsabilità, libertà e singolarità. «Non vi è infatti etica senza responsabilità, ma non vi è responsabilità senza qualcosa che impedisce, che ostacola, senza un'obbligazione duplice e ultimativa. Non vi è responsabilità in senso proprio finché non ci si confronta con l'assenza di criteri, col vuoto».<sup>28</sup> Quando ci troviamo di fronte all'«abisso della libertà» si apre lo spazio della responsabilità, del giudizio che non costituisce più la semplice attuazione di un sapere già acquisito, proprio del funzionario della società tecnologica, ma implica la libertà, la responsabilità, la progettualità di un nuovo soggetto morale, di un «chi» non impassibile e indifferente di fronte agli eventi del mondo. Tutto questo è un richiamo alla *praxis*, a quell'azione che rappresenta l'aspetto fondamentale della vita umana.

#### 4. Per un'antropologia dell'azione: Arendt e Gehlen

Nell'ambito dell'antropologia filosofica tedesca Arnold Gehlen si è occupato particolarmente dell'azione attraverso la quale l'uomo riesce a compensare le sue carenze organiche e a potersi garantire la possibilità di sopravvivenza in una natura ostile. Possiamo quindi sostenere che sia che Gehlen che la Arendt dedicano alla teoria dell'azione un ampio spazio e ne fanno il punto di forza

<sup>26</sup> Ivi, pp. 288-289.

<sup>27</sup> S. Forti, *Hannah Arendt: filosofia e politica*, in AA. VV., *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, p. XXXI.

<sup>28</sup> Ivi, p. XXXII.

della loro riflessione. Ambedue gli autori si pongono il problema dell'uomo e tentano di delinearne la 'vera' immagine e di identificarne la 'vera' natura. Per Gehlen la risposta va cercata non attraverso un'astratta speculazione filosofica, ma tramite un esame dei risultati delle scienze biologiche, psicologiche e sociali; soltanto attraverso questa metodologia sarà possibile fondare la sua antropologia filosofica. Anche la Arendt rifugge dal cercare soluzioni nei sistemi metafisici e si rivolge invece a un'analisi fenomenologica della 'condizione umana'.

Certo, l'intento di fondo che essi perseguono è in parte differente: Gehlen si propone di costruire un'«antropologia elementare», mentre la Arendt vuole soprattutto elaborare una teoria della politica. Ma nonostante queste diverse finalità e prospettive, ambedue tendono a disegnare una 'nuova' immagine dell'uomo, non legata ai contorti percorsi del pensiero teoretico, bensì a procedimenti in qualche misura 'empirici'.<sup>29</sup> Ebbene, dalle loro analisi, dal confronto tra animali ed uomo per Gehlen e dalla ricerca sulla 'condizione umana' per la Arendt, emerge ciò che caratterizza peculiarmente l'uomo, ciò che costituisce il fulcro della sua 'vera' natura: l'azione.

Per Gehlen l'agire che identifica l'essere umano è un comportamento organizzato e finalizzato (diversamente dalla mera 'reazione' dell'animale) come risposta al profluvio di stimoli esterni e di pulsioni interne, comportamento che si avvale del meccanismo dell'«esonero» e con il quale l'uomo riesce a compensare le sue «carenze biologiche» e a costruire un mondo artificiale, un ambiente culturale in cui sopravvivere. La Arendt, invece, con il termine «azione» individua il terzo livello dell'agire umano (dopo il «lavoro» e «l'opera»), quello più propriamente e specificamente 'umano', che si esprime

---

<sup>29</sup> Seguendo questa impostazione, infatti, esiste una linea interpretativa secondo cui l'unica definizione possibile per il pensiero della Arendt, è quella di 'antropologia filosofica'; cfr. P. Ricoeur, *Préface à Condition de l'Homme moderne* (1983), in *Lectures I*, Paris, Ed. du Seuil, 1991, pp. 43-66; H. Jonas, *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from H. Arendt's Philosophical Work*, in «Social Research», 1977,1, pp. 25-43 (trad. it. *Agire, conoscere, pensare: spigolature dell'opera filosofica di H. Arendt*, in «Aut-aut», 1990, 239-240, pp. 47-63). Si parla anche di 'antropologia storica', cfr. A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, cit., trad. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 201); e di 'antropologia politica', cfr. G. Gaeta, C. Bettinelli, A. Dal Lago, *Vite attive*, Roma, Ed. Lavoro, 1996, p. 76. Per concludere ci sembra interessante sottolineare l'autonomia della linea di pensiero seguita dalla Arendt rispetto alle varie antropologie e filosofie dell'esistenza, a questo riguardo cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare liberamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 125.

nel rapporto con gli altri («pluralità») e quindi nel ‘politico’, e che permette una «nuova nascita», superando la «banalità» del vivere quotidiano segnato dal lavoro e dall’opera, e assicura una sorta di immortalità in quanto produce «storie che possono essere raccontate».

L’azione dunque, per Gehlen, è una necessità biologica dell’uomo, indispensabile per la sua sopravvivenza; per la Arendt è piuttosto legata alla sua dimensione sociale, al suo rapportarsi con gli altri: è in definitiva «azione politica» che si caratterizza proprio per il suo ‘andare oltre’ la dimensione biologica dell’esistenza.

La nostra autrice, infatti, in una nota della *Vita activa*, non accetta l’idea gehleniana che l’azione e tutte le altre capacità specificamente umane «siano anche una ‘necessità biologica’, siano cioè necessarie per un organismo fragile e precario come quello dell’uomo». <sup>30</sup> Per lei la condizione umana, diversamente da quella degli animali o degli eventuali esseri ultraterreni, si realizza non soltanto in relazione alle caratteristiche biologiche e morfologiche dell’animale uomo, ma è legata precipuamente al modo dell’apparire, del mostrarsi, del manifestarsi agli altri. È la dimensione della relazione intersoggettiva, in cui gli uomini interagiscono reciprocamente e da cui trae origine la scena della storia, l’aspetto che identifica meglio la ‘vera’ natura umana. L’«esserci di un individuo», ciò che lo rende unico nel suo genere, si forma solo al cospetto e insieme agli altri. La pluralità, la compartecipazione, la comunicazione definisce, per la Arendt, il senso più profondo dell’essere al mondo dell’uomo.

Di qui il distacco dalle spiegazioni che l’antropologia e la filosofia potevano offrire sull’uomo, in quanto legate l’una al contesto scientifico e l’altra a quello teoretico. È quindi evidente che la *Vita activa* «presuppone un’antropologia filosofica solo nel senso che deve fare i conti con essa, ma non è una antropo-logia. È soprattutto l’elogio di un aspetto della condizione umana che la filosofia ha emarginato fin dai suoi inizi e il nostro tempo ha pressoché dimenticato, fino al punto da farne apparire il ricordo una pretesa stravagante o un’illusione romantica». <sup>31</sup>

La categoria dell’azione, tuttavia, nonostante le differenze d’impostazione e d’intendimento tra Gehlen e Arendt, rimane per entrambi il cardine su cui costruire una nuova concezione non metafisica dell’uomo. E questa comune

<sup>30</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 267.

<sup>31</sup> A. Dal Lago, *La città perduta*, Introduzione a H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. XV.

matrice li porta anche a manifestare opinioni simili nella critica della filosofia speculativa e nell'analisi della crisi della società contemporanea, critica ed analisi che mettono in luce il fallimento della filosofia di fronte al culmine della modernità.

La Arendt, come d'altra parte Gehlen, critica l'errore gnoseologico che la filosofia cartesiana ha portato nel pensiero occidentale e riconosce che il soggetto metafisico tradizionale non è più all'altezza di seguire le riflessioni della ricerca contemporanea. La delusione nei confronti del pensiero astratto, e quindi della filosofia, nasce nella Arendt da una concreta esperienza storica, dall'ascesa e dalla crisi del nazismo in Germania, senza che la classe degli intellettuali, e in particolare dei filosofi tedeschi che rappresentavano l'*élite* della cultura del tempo, abbia saputo né comprendere, né prevedere e tanto meno combattere un movimento, all'inizio minoritario, che ha avuto un impatto drammatico in tutto il mondo. A suo parere gli intellettuali tedeschi non hanno saputo prendere in tempo coscienza di quanto stava accadendo e si sono lasciati ingannare dai nazisti, in quanto erano troppo occupati a escogitare grandi sistemi e a dare, in tal modo, un'eccessiva importanza all'aspetto contemplativo ed ideativo del pensiero rispetto a quello pratico e politico.

Analogamente per Gehlen la filosofia, esasperando il dualismo spirito-materia, anima-corpo, psichico-fisico, soggetto-oggetto, si era dimostrata incapace di offrire un'immagine completa e realistica dell'uomo, in quanto lo presentava o nel suo aspetto esclusivamente teoretico e spirituale o in quello totalmente pragmatico, corporeo e vitale. Proprio perché indebolita da questa antinomia la filosofia era stata costretta a cedere il passo alle scienze umane per quanto concerneva lo studio dell'uomo. Il riconoscimento di questa situazione e, al contempo, il desiderio e il bisogno di non rinunciare a una sintesi e ad una reinterpretazione, su base filosofica, delle conoscenze fornite dalle nuove scienze, spingono allora Gehlen a fondare la sua «antropologia empirica». In questa impresa, egli parte dalla constatazione della 'peculiarità' dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi e intuisce che esso deve esser posto su un gradino fondamentalmente diverso; tuttavia ritiene che tale circostanza sia dovuta a un particolarissimo meccanismo biologico, per il quale tutte le funzioni propriamente umane derivano da una costituzione morfologica originariamente specifica e propria di quell'unico ed esclusivo 'progetto della natura' che è l'uomo.

Gehlen è stato un attento lettore dell'opera arendtiana, come ci testimonia un suo scritto sulla *Vita activa*.<sup>32</sup> In quegli anni egli aveva da poco terminato la stesura della suo libro sulla tecnica<sup>33</sup> e cominciava a riflettere su un futuro lavoro dedicato ai sistemi etici nelle società complesse,<sup>34</sup> era quindi molto interessato all'analisi della civiltà tecnico-scientifica proposta dalla Arendt. Sottolinea perciò, nella recensione, quegli aspetti del pensiero dell'autrice che più si avvicinavano alla sua concezione dell'uomo e in particolare focalizza l'attenzione sui caratteri biologici legati alle condizioni fondamentali dell'esistenza umana: vita, nascita, morte, pluralità, terra e mondanità. E avverte come queste categorie, che fino ad oggi erano rimaste relativamente costanti, stiano subendo continui mutamenti.

L'uomo, infatti, è riuscito a porsi fuori dal pianeta Terra e a contemplarlo viaggiando sulle astronavi; i manufatti da lui creati per trasformare l'ambiente naturale in una «mondanità artificiale» più consona alle sue esigenze hanno preso l'aspetto di beni di consumo da usare e gettare il più velocemente possibile. Natalità e mortalità, che apparivano come due limiti invalicabili dell'esistenza, cominciano ad essere spostati da interventi della scienza, che cerca di sostituirsi alla natura nel prolungare la vita o nel permettere la nascita. Basta pensare alla fecondazione artificiale, alla clonazione, al trapianto di organi, al prolungamento artificiale della vita. Le stesse condizioni dell'esistenza, quindi, stanno diventando ormai oggetto di controllo e di manipolazione da parte dell'uomo.

Per Gehlen «questa è una visione sorprendentemente giusta, che da sola avrebbe assicurato al libro la sua importanza»,<sup>35</sup> poiché mette in evidenza come, nella trasformazione industriale della società, i problemi biologici quali la sovrappopolazione, la nutrizione, l'allungamento della vita, il controllo delle nascite, siano sempre più manifesti ed evidenti, ma al contempo più difficilmente risolvibili.

Se dunque Gehlen si sente più vicino alla Arendt quando quest'ultima si interessa di argomenti che ritiene particolarmente rilevanti per l'antropologia

---

<sup>32</sup> A. Gehlen, *Vom Tätigen Leben*, in «Merkur», 159, 1961, pp. 482-486.

<sup>33</sup> A. Gehlen, *Die Seele im Technischen Zeitalter*, cit., trad. it. di M. T. Pansera, *L'uomo nell'era della tecnica*, Roma, Armando, 2003.

<sup>34</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt-Bonn, Athenäum Verlag, 1969, trad. it. *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, Verona, Ombre corte, 2001.

<sup>35</sup> A. Gehlen, *Vom Tätigen Leben*, cit., p. 483.



filosofica,<sup>36</sup> le attribuisce invece una «*verve* sorprendentemente utopica»<sup>37</sup> quando oppone al tempo presente un quadro fantasioso dell'antichità. Egli pone in luce due concezioni utopiche che percorrono la *Vita activa*: la prima riguarda l'andare a ripescare così lontano, nel mondo greco della *polis*, il riferimento a un'epoca ideale in cui si sarebbe realizzata quella *Offentlichkeit*, quella sfera pubblica in cui soltanto si può compiere l'azione; e la seconda si riferisce al suo «entusiastico anarchismo dell'umanità»,<sup>38</sup> a quel suo incondizionato «*amor mundi*», il quale la porta a rifiutare a tutte le altre realtà, che bloccherebbero quest'affettività, l'onore di essere menzionate.

Se la Arendt non fosse stata spinta, nella sua riflessione sul significato dell'agire politico, a rivolgersi alla greicità e in particolare al modello della *polis*, avrebbe forse più facilmente trovato nell'esame dei risultati delle scienze, e quindi nell'antropologia filosofica, ampi materiali d'indagine sull'uomo come essere agente. Ma la Arendt, anche se da un lato rivaluta la categoria dell'azione, dall'altro non intende costruire un'organica antropologia filosofica, e preferisce perciò identificare la sua opera come teoria della politica.

Gehlen invece pone l'azione nel cuore della sua antropologia, nell'ambito di una generale concezione dell'uomo, il quale deve faticosamente ricercare e costruirsi il suo posto nel mondo. Per questo motivo, nella sua freddezza di pensatore empirico, prende le distanze da certe «utopie» — come egli le considera — di una pensatrice «senza ringhiera»,<sup>39</sup> la quale con grande «audacia spirituale» passa da un'analisi delle condizioni biologiche dell'esistenza ad una teoria della politica, dove vuole aprire un luogo di dibattito, uno spazio pubblico in cui sia possibile non solo agire politicamente, ma anche pensare e forse giudicare liberamente.

---

<sup>36</sup> Cfr. i riferimenti al biologo e allo zoologo svizzero Adolf Portmann in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 108.

<sup>37</sup> A. Gehlen, *Vom Tätigen Leben*, cit., p. 483.

<sup>38</sup> Ivi, p. 485.

<sup>39</sup> «*Denken ohne Geländer*. Si va su e giù per le scale, si è sempre trattenuti dalla ringhiera, così non si può cadere. Ma noi abbiamo perduto la ringhiera. Questo mi son detta. Ed è quello che cerco di fare». H. Arendt, *Political Thinking without a Bannister*, in *On Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, M. Hill, 1979, p. 336.