

Vita Activa: una teoria libertaria dell'azione politica nell'epoca del conformismo sociale

a cura di **Francesca Moncada**

Di quali testi si nutre un professionista Hr? Quali titoli deve includere la sua biblioteca? Nell'ambito della XVII edizione del Master in Risorse Umane e Organizzazione della Fondazione Istud, uno dei progetti di cui sono stati protagonisti i partecipanti ha previsto la recensione di alcuni libri di management, organizzazione e narrativa. Di seguito, una recensione del saggio di Anna Arendt, Vita Activa.

Dalla natura dell'uomo alla condizione umana

La 'condizione umana' rappresenta il *telos*, originario e oggi purtroppo dimenticato, a cui ogni uomo dovrebbe tendere. È questa dimensione che esprime i caratteri propri dell'essere umano personale, e non quella derivante da un troppo generico concetto di 'natura umana', e a questa 'posizione originaria' la Arendt auspica il ritorno.

L'intento dell'Autrice è quello di tracciare un'immagine della condizione umana che non si basi né sul primato della conoscenza scientifica, né su quello del pensiero filosofico. 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, nel senso proprio di apparenza, delle condizioni dell'esistenza umana, delle attività che a essa sono strettamente connesse e degli spazi in cui queste ultime si svolgono. E la condizione propriamente umana la Arendt la ritrova nell'*agire*.

Fin dalla loro nascita gli uomini entrano in rapporto con gli altri esseri viventi e trascorrono la loro esistenza sulla terra trasformando il mondo naturale in un mondo artificiale al fine di rendere l'ambiente più consono alle loro necessità ed esigenze. La vita umana si esplica nel lavoro, nell'opera e, infine, nell'azione, dove trova la sua più alta e con-naturale dimensione. Col 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; infine, con l'azione, e in particolare con l'azione politica, egli entra in rapporto con gli altri e comunica con loro. Il soggetto che compie l'azione è il cittadino, e non il semplice lavoratore o il fabbricante di manufatti. Solo l'attività dello *zoon politikon*, presupponendo necessariamente la presenza di altri uomini, permette il passaggio da una vita puramente naturale-esistenziale a una realmente umana-essenziale. L'uomo inteso come essere agente e le condizioni della sua azione, comprese quelle da cui si genera il male, sono i temi centrali della nuova scienza della politica che l'autrice si prefissa di costruire, e che in questo testo trova le sue fondamenta.



Hannah Arendt (1906-1975)

Dal lavoro all'opera e dall'opera al lavoro: il primato moderno dell'*animal laborans*

Il *lavoro*, da sempre, è l'attività con la quale l'umanità si garantisce la sopravvivenza. L'essere che per questo *lavora con il suo corpo* è definito dalla Arendt *animal laborans*. Il lavoro costituisce l'atto indispensabile all'animale-uomo al fine di 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'inter-



Etica, lavoro e politica. Riflessioni e interrogativi

La concezione aristotelica dell'etica sottolineava il legame stabilito tra etica e politica. Il modello per la Arendt è la Polis, intesa non come realtà da riproporre, ma come modello che sottolinea lo stretto rapporto che occorre ricreare tra dimensione morale, individuale, e dimensione etica, pubblica. La Polis, infatti, costituiva uno spazio pubblico dove l'individuo era reso partecipe, aveva modo di oggettivarsi e di riconoscersi nel proprio agire. La politica, per la Arendt, va intesa appunto come vita politica nella Polis, ovvero come dimensione etica ed esistenziale. L'agire è la dimensione etica propria dell'uomo che, per attivarsi, ha bisogno di uno spazio politico, pubblico, e la Polis è lo spazio dove può compiersi quest'oggettivazione. Essa è l'insieme delle interazioni tra gli individui, un mondo costruito dal singolo a cui ognuno partecipa: ogni individualità contribuisce alla formazione di ogni altra, e da ogni altra è formata.

Se è vero, infatti, che la Arendt insiste sull'urgenza del recupero della dimensione dell'agire, d'altra parte ella non tarda a sottolineare il carattere contingente di ogni azione che, una volta avviata, nei pensieri o nelle parole di chi parla a un altro uomo, innesca un vero e proprio processo a catena che genera e determina le successive azioni. L'esigenza di salvare la dimensione della libertà umana senza ridurla a mero determinismo o meccanicismo, è espressa dalla Arendt mediante la presentazione dei limiti dell'agire umano: l'irreversibilità del processo innescato da ogni azione iniziata e l'imprevedibilità del futuro. Ciò che avverrà non ci appartiene ancora: non sapendolo, lo smarrimento rispetto all'abisso di possibilità immense che l'altro, in quanto libero, è, rende rischiosa ogni azione e soprattutto ogni iniziativa. L'imprevedibilità di cui parla la Arendt, strettamente connessa alla dimensione della libertà, è diametralmente opposta al comportamento che prevede l'osservanza di criteri morali: gli uomini si comportano, non agiscono e i loro comportamenti devono rientrare in una scienza statistica del comportamento conforme ai dettami della società.

D'altra parte, una volta avviato il processo che ha generato l'azione di un uomo, ciò che è accaduto risulta irreversibile, accaduto una volta per tutte, punto da cui non potere più tornare indietro. Quali rimedi rispetto ai limiti che l'azione umana pone per la sua costituzione? Non il ritiro dal mondo e dalla dimensione della pluralità in cui si è iscritti, bensì, spiega la Arendt, il perdono e la promessa: se mediante il primo, infatti, è possibile ancora e sempre salvare l'azione umana dal rischio di perdersi nel meccanismo automatico della vendetta, mediante la promessa, il timore per il futuro è legato col doppio filo della fiducia tra i contraenti del patto perché ciò che si promette, ci si impegna a mantenere. Consenso e riconoscimento reciproco costituiscono i caratteri di un rapporto, a conferma del fatto che nessuno può veramente agire da solo e che gli uomini, se desiderano ottenere qualcosa dal mondo, devono agire insieme. Dall'età moderna ai giorni nostri invece, l'economia politica, ovvero l'amministrazione della grande famiglia sociale in vista della produttività, si è estraniata dalla società nella quale si trovava cominciando a dettar legge attraverso l'ideologia della crescita per la crescita, progressiva e illimitata. L'uomo si è trasformato in forza-lavoro massificata e intercambiabile. La natura è stata concepita unicamente come terra mercificabile. La novità sconvolgente dello spirito capitalistico moderno è consistita proprio nella ristrettezza unidimensionale, indifferente a qualsiasi considerazione che non sia di carattere contabile con la quale esso opera, e nell'organizzazione scientifica del lavoro industriale che ne sta alla base, il cui sforzo costante è stato quello di distaccare il lavoro in quanto categoria economica quantificabile dalla persona vivente del lavoratore. La razionalizzazione economica ha scisso nettamente il prodotto da colui che lo produce portando alla completa alienazione l'"operaio-produttore", il quale si è trasformato così in un "lavoratore-consumatore" del tutto intercambiabile. Questa è l'alienazione più grande della modernità, e non quella che si è obiettata alla Arendt sulla "perdizione" del sé nell'altro nell'atto della rivelazione dell'identità. È il trionfo di ciò che la Arendt chiama *animal laborans*, il quale soppianta l'ancora pre-tecnologico *homo faber* caratterizzandosi professionalmente come impiegato e come "operaio di processo", le



no del circolo dei processi naturali, poiché ha come unico scopo la soddisfazione dei bisogni primitivi della vita e non lascia alcuna traccia di sé, poiché il suo risultato si dissolve nel consumo quasi immediato del prodotto. 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: produce beni di consumo i quali, essendo i meno durevoli tra tutte le cose materiali, deperiscono velocemente se non vengono utilizzati e rientrano 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 pro-

cessi naturali. Il lavoro, in quest'ottica, corrisponde alla condizione esistenziale del *possesso della vita*.

L'*opera delle nostre mani*, invece, fabbrica tutta quell'infinita molteplicità di manufatti che costituisce il nostro ambiente, il *mondo artificiale* in cui viviamo. 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. È nella capacità di durare che le cose del mondo artificiale acquistano una relativa indipendenza rispetto a colui che le produce; da ciò deriva il



cui competenze si limitano ormai unicamente alla supervisione e alla manutenzione di un processo produttivo del tutto automatizzato e informatizzato. Il lavoro, del tutto avulso dall'esistenza del singolo individuo, perde così anche quel valore forte di identità sociale e quel senso di appartenenza a una certa categoria professionale, attribuitogli almeno fino agli anni Ottanta del secolo scorso. Oggi si parla non a caso di 'fine del lavoro', ma forse si dovrebbe sottolineare che si tratta probabilmente soltanto della fine di un certo tipo di concettualizzare il lavoro, sorto con la rivoluzione industriale e con l'avvento della Modernità.

Il problema oggi è che la tecnicizzazione e l'informatizzazione sempre più dominanti e pervasive stanno mettendo in luce i nervi scoperti di una razionalità economica che si sta rovesciando implacabilmente nel suo contrario. Proprio in questo consiste la dialettica della modernità, per cui paradossalmente la crisi del moderno nasce dalla vittoria del moderno. Non c'è dubbio, a questo proposito, che segnali inquietanti, in questo scorcio di XXI secolo, siano ormai all'ordine del giorno, così che la nostra conditio humana tende a caratterizzarsi sempre più per i rischi incalcolabili e le angoscienti insicurezze prodotte proprio dai progressi tecno-scientifici dell'uomo. Oggi, in ciò che molti definiscono 'era postmoderna', il paradigma utilitaristico, che pure ambiva originariamente alla massima felicità divisa tra il maggior numero, si è ridotto a pura strumentalità scevra di qualsiasi finalità, così che l'unico telos rintracciabile all'interno del processo produttivo risulta essere il mantenimento del processo stesso nel suo fluire ininterrotto. La razionalità economica muta sempre più in razionalizzazione finanziaria, ormai totalmente avulsa dalla reale ricchezza prodotta dal lavoro dell'uomo, e la virtualità della forma soppianta progressivamente la concretezza della sostanza.

Dati questi presupposti, non certo confortanti, è possibile allo stato attuale ricreare le condizioni per un lavoro grazie al quale l'uomo possa realizzare dignitosamente la propria esistenza umana? È possibile ritrovare un senso nel lavoro che ci si trova a svolgere quotidianamente? È possibile, insomma, aspirare alla costruzione di una società che possa elevarsi, oltre che materialmente e culturalmente, anche e persino spiritualmente, attraverso il laborioso affaccendarsi degli uomini?

Tutto ciò che potenzia e ravviva i legami tra la natura, gli esseri viventi e l'uomo e, allo stesso tempo, tra quest'ultimo e i suoi simili è bene e deve essere perseguito. Il lavoro si dovrebbe idealmente collocare in questa dimensione, nello sforzo costante di creare e mantenere le condizioni necessarie per la vita sulla terra e, soprattutto, fornendo i presupposti indispensabili affinché gli uomini possano abitare un mondo propriamente umano. A questo punto è evidente che ci si imbatte nel grande problema dell'incontrollabilità dello sviluppo tecnico, che rende addirittura l'uomo, così come il suo lavoro, ormai completamente 'antiquati'. Il problema, allo stato attuale, non è tanto l'insieme dei principi etici che orientano la vita del singolo individuo che opera all'interno di un sistema completamente globalizzato, ma l'ampiezza, completamente inafferrabile per il singolo, dello stesso sistema, oramai coincidente con l'intero nostro pianeta. Se la mia azione, qui e in questo momento, ha la potenzialità di incidere in una qualche misura dall'altra parte del globo, come posso concretamente controllarne gli effetti, se neanche il perdono e la promessa possono più qualcosa?

La libertà, compresa quella di agire, a mio parere, può essere compresa soltanto all'interno della dialettica con la necessità, dalla quale pure deriva. L'essere umano non nasce affatto libero: egli ha estremamente bisogno delle cure parentali ed è fortemente esposto ad ogni forma di necessità vitale. Soltanto una volta diventato adulto ed emancipatosi dai bisogni primari strettamente necessari, come il mangiare, il bere, il dormire e il possedere una proprietà, egli assume la libertà di scegliere tra più dimensioni date. Allo stesso tempo, però, egli possiede anche la libertà di scegliere di non scegliere il già dato e di dare vita, potenzialmente, a qualcosa di nuovo e inaspettato: un evento che, secondo la Arendt, ha gli stessi caratteri del 'miracolo'. La libertà così intesa, la libertà come capacità di agire e dare inizio (archein), rappresenta indubbiamente la più alta facoltà posseduta dall'uomo, oggi alquanto rara. Ciò nonostante essa è la sola che può rinnovare e rivitalizzare davvero la condizione umana sulla terra, ricongiungendo armonicamente l'io al cosmo. Il lavoro, ripensato in un'ottica di maggiore relazionalità e convivialità tra diversi individui, pur restando legato, essendo questa la sua caratteristica precipua, alle necessità vitali degli esseri umani, potrà acquistare un nuovo e più nobile senso e, grazie alla sua opera, si potranno porre le fondamenta per la nascita di un mondo più libero, equo e dignitoso. È questo oggi il nostro più incumbente dovere: il dovere per la libertà.

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. La civiltà deriverebbe 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" (p. 103). All'opera, dunque, corrisponde il mondo 'artificiale' dei manufatti stabilmente strutturati e costruiti dagli uomini, e rappresenta la condizione esistenziale dell'*essere-nel-mondo*.

Se nell'antica Grecia, il ruolo di colui che viveva per lavorare era decisamente diverso da quello di colui

che operava per produrre, poiché 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 raggiunse paradossalmente il suo apice 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 però la distinzione tra opera e lavoro giungendo a conclusioni contraddittorie e fuorvianti. Egli infatti attribuì il grande

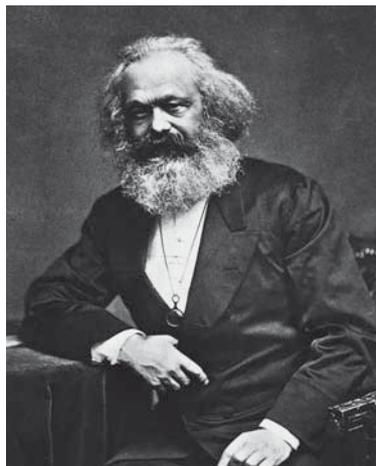


incremento della produttività, che ha caratterizzato l'epoca moderna e il conseguente sviluppo economico, sociale, tecnologico e politico, esclusivamente all'aumento della forza-lavoro. Ovvero, qualsiasi tipo di lavoro sarebbe di per sé produttivo e non ci sarebbe più distinzione tra i lavori servili che non 'lasciano il segno' e la produzione di manufatti che durano nel tempo. La misura non starebbe 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 cui viene attribuito al lavoro quel carattere di 'essenza' che identificerebbe l'uomo distinguendolo da ogni altro vivente.

Il processo storico avrebbe 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. A tutto ciò non è seguita, però, l'emancipazione politica dei lavoratori, ma ne è derivato soltanto il primato dell'attività lavorativa come tale. Tale primato si è imposto soffocando e annullando tutte le altre capacità umane che formano la *vita activa*, ovvero 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, divenuta ipertrofica, e tutte le altre espressioni umane. La vera sconfitta dell'uomo nella società moderna discenderebbe quindi dal dominio assoluto del lavoro e dall'arroganza dell'*animal laborans* che, sommerso nella vorticoso spirale produzione-consumo, finisce per appiattire e mortificare le altre due attività.

La dimensione propriamente umana dell'agire e la sua scomparsa

È l'azione, per la Arendt, 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 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 fosse così, l'azione non potrebbe essere 'memorabile' e quindi degna di attenzione e ricordo ma ricadrebbe nell'ambito del lavoro e dell'opera, poiché risponderebbe soltanto a requisiti di necessità e utilità. 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



Karl Marx (1818-1883)

la sola attività che "mette in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali" (p. 7).

La vita, quella 'umana', si manifesta nell'azione e nel discorso. Non è infatti sufficiente agire perché ci sia un'azione significativa, occorre che quella azione venga raccontata. Bisogna che ci sia qualcuno che faccia conoscere quella azione a chi non era presente e la tramandi alle generazioni future. È solo così che il tempo che viviamo non si riduce semplicemente a quello biologico della vita e della morte, ma ha un passato e un futuro significativi. Tutto ciò equivale a 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 al contrario incondizionato, il suo impulso sorge da quell'inizio rappresentato dalla nascita con cui l'uomo dà avvio, di sua iniziativa, al nuovo e all'inatteso. "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" (pp. 128-129). Esiste dunque uno stretto legame tra azione e *inizio* così come tra discorso e *rivelazione*: agire significa dare l'avvio, incominciare qualcosa; parlare vuol dire rivelare il proprio Io distinguendosi dagli altri. Azione e discorso creano insomma l'*evento* dell'identità umana.

L'azione, dunque, 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, ricordandoci "che *gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire, ma per incominciare*" (p. 182 corsivo mio).

Sfortunatamente però la dimensione dell'agire è stata mortificata e accantonata nel corso dei secoli dalla filosofia delle idee, la quale ha distinto nettamente l'essere dall'apparire. 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. La





filosofia non solo avrebbe 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. E non è prassi solo recente.

La cultura greca, 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 tali sterili supremazie analizzando l'agire proprio dell'uomo, nel quale quest'ultimo manifesta la sua peculiarità più alta e nobile. Cerca, quindi, di riportare al centro dell'attenzione quella 'condizione umana', l'azione intesa nel suo significato di agire politico, che la filosofia aveva opportunisticamente emarginato e allontanato, perché troppo complessa, imprevedibile e non malleabile. Il suo scopo è di aprire la strada al ripristino della comprensione specifica della originalità e autenticità dell'agire quale determinazione fondamentale, o meglio, quale modo di essere proprio del vivere umano, distinto dalle dimensioni seppur necessarie della pura sopravvivenza.

Solo con l'azione e nell'azione, infatti, 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 una autentica.

Solo con l'azione e nell'azione, infatti, 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 una autentica.

Solo con l'azione e nell'azione, infatti, 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 una autentica.

Attività e contemplazione: quale rapporto?

I Greci distinguevano la vita attiva fatta di lavoro, creazione artistica e azione politica, dalla vita contemplativa. Nella prima l'uomo plasmava le cose al fine di renderle utili, durevoli, di conquistarsi quella immortalità dell'operare che poteva renderlo presente ai mortali anche dopo la sua morte. Nella vita contemplativa l'uomo era messo di fronte all'eternità del divino, che lo portava all'ascesi e al misticismo. Con l'età moderna, la vita attiva e quella contemplativa perdevano la loro ragion d'essere: il *theoréin* passava dal filosofo allo scienziato, o

meglio ai suoi strumenti, diventando così la più astratta delle attività pratiche. Il fare diventava un complemento della tecnica e il pensare si trovava ad avere, come suo unico oggetto, il mondo interiore per il tramite dell'introspezione. Una tale trasformazione influì anche sulla sfera sociale: la sfera dell'agire fu sottomessa a quella del fare e dell'utilità. Il risultato fu la 'spoliticizzazione' del fare e il trasferimento del 'gioco politico' nelle mani di pochi. È in Cartesio che la Arendt vede colui che ha trovato il 'punto di Archimede' della modernità, rovesciando l'ordine gerarchico tra la vita contemplativa e la vita attiva e, internamente a quella attiva, spostando



Renato Cartesio (1596-1650)

il *focus* dall'agire politico al puro lavorare per la sopravvivenza. O meglio, la vita attiva acquistava la superiorità sulla vita contemplativa, poiché, nell'età moderna, l'*homo faber* 'vince' su qualsiasi altro aspetto dell'attività umana, ma tale iniziale vittoria avrebbe portato però a conseguenze di altro genere, che hanno poi condotto alla disfatta dell'*homo faber* stesso.

Queste ulteriori conseguenze sono derivate dalla desacralizzazione della vita individuale, che il cristianesimo aveva invece esaltato e sacralizzato ponendola come prioritaria rispetto al corpo politico. Rimane, nell'epoca moderna della secolarizzazione, la

priorità dell'interesse per la vita, ma per una vita che non ha ormai più nulla di sacro o di cristiano. Il mondo moderno è pervenuto alla disfatta dell'*homo faber* (mentre lo *zoon politikòn* era stato sconfitto dall'affermarsi del cristianesimo) e alla vittoria dell'*animal laborans*, cioè al primato di quell'attività che ha come fine unico la conservazione della vita. "La vittoria dell'*animal laborans* non sarebbe mai stata completa se il processo di secolarizzazione, la perdita inevitabile della fede derivata dal dubbio cartesiano, non avesse privato la vita individuale dalla sua immortalità, o almeno della certezza dell'immortalità. La vita individuale divenne nuovamente mortale, come lo era stata nell'antichità, e il mondo fu ancora meno stabile, meno permanente e offrì quindi ancor meno affidamento che nell'era cristiana. L'uomo moderno, quando perse la certezza di un mondo a venire, si ripiegò su se stesso" (pp. 238-39). Per tale motivo "la vita individuale divenne parte del processo vitale, e lavorare, assicurare la continuità della propria vita e di quella della propria famiglia, fu tutto quanto bastava" (p. 239). Si affermò così il primato del darsi da fare per la pura sopravvivenza. Lo stesso pensiero, usato soltanto in funzione strumentale, divenne una funzione cerebrale, portando l'età moderna alla più mortale e più sterile passività che la storia abbia mai conosciuto. È quella passività sulla quale può affermarsi il totalitarismo; quella passività che può produrre gli Eichmann e la banalità del male.