

## «La *physis* ama nascondersi»: la lettura arendtiana di Eraclito

di Valeria Andò

Nella ricca produzione filosofica e storico-politica di Hannah Arendt<sup>1</sup>, un posto privilegiato occupa, tra i presocratici, Eraclito, quasi che, nel momento in cui tesse le trame del proprio pensiero, la pensatrice abbia trovato, nel fascino delle parole dell'“oscuro”, una consonanza misteriosa, in grado di portare ad espressione i nuclei attorno ai quali si andava costituendo la sua riflessione. Da qui il frequente richiamo ai frammenti del filosofo di Efeso, riletti e reinterpretati alla luce delle linee portanti del proprio percorso intellettuale, come cercherò di rilevare nelle brevi osservazioni che seguono.

Nella lucide e dense pagine che ne *La vita della mente*<sup>2</sup>, la sua ultima opera di argomento squisitamente speculativo, Hannah Arendt dedica alla nascita del pensiero filosofico, Eraclito riveste un ruolo di primo piano. Nella ricostruzione arendtiana la cultura greca, fin dalla sua fase più arcaica, quale si manifesta nei poemi omerici, appare contrassegnata da una forte ed ineliminabile opposizione tra il mondo degli uomini, dominato dal divenire incessante e dalla morte, e gli dèi incorruttibili ed immortali. Il canto del poeta, che celebra le gesta degli Achei e dei Troiani, ha la funzione di *athanatizein*, immortalare, e consegnare quindi all'eternità la fama degli eroi, sottraendoli all'inesorabile destino di morte. Proprio la consapevolezza che gli uomini sono esseri mortali e che la condizione umana è segnata dal destino di morte condusse i primi filosofi nella ricerca dell'Essere che potesse superare l'effimero mondo del divenire. Il mondo, fatto di enti molteplici, corruttibili e transeunti, deve comunque rinviare ad un ordine nascosto, di fronte al quale sorge lo stupore ammirato del filosofo, quel *thaumazein* che Platone dirà essere il *pathos* che è ἀρχὴ φιλοσοφίας<sup>3</sup>. Come dice Hannah Arendt «la filosofia incomincia con l'avvertimento di questo ordine armonioso invisibile al *kosmos*, manifesto negli esseri visibili familiari come se essi fossero divenuti trasparenti»<sup>4</sup>. Ed è qui che il richiamo ad Eraclito si fa esplicito. Del filosofo di Efeso cita il famoso frammento 54 DK: ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων, che traduce «l'armonia invisibile vale più del visibile». E subito dopo l'altrettanto famoso quanto enigmatico fr. 123 DK: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Sulla lettura arendtiana di questo frammento, in relazione alle interpretazioni finora fornite, vale la pena soffermarsi, perché da essa mi pare possa ricavarsi una prova della consonanza, di cui parlavo all'inizio, tra il filosofo di Efeso e i temi fondamentali lungo i quali si

---

<sup>1</sup> Una bibliografia aggiornata degli scritti di e su H.Arendt è curata da S.Forti in appendice alla monografia *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano 1996<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. Bologna 1987 (New York-London 1978), pp. 217-242.

<sup>3</sup> Plat., *Theaet.* 155d.

snoda la riflessione della pensatrice. In particolare, l'interpretazione del termine φύσις consente, come vedremo, di stabilire una connessione con la nozione di natalità, centrale, come è noto, nel suo pensiero.

Le difficoltà interpretative del frammento hanno riguardato soprattutto proprio il valore da dare al termine *physis*, dal momento che certamente inadeguata è la traduzione con l'italiano «natura»<sup>5</sup>, o i corrispondenti nelle altre lingue europee. G. S. Kirk, nella sua importante edizione, ritenendo erronee le precedenti rese<sup>6</sup>, intende il termine come «the real constitution of a thing, or of things severally», alla luce dell'esame delle altre attestazioni del termine presenti nei frammenti eraclitei<sup>7</sup>, nonché delle occorrenze in Empedocle<sup>8</sup>, Parmenide<sup>9</sup> ed Epicarmo<sup>10</sup>; traduce pertanto l'intero frammento «The real constitution of things is accustomed to hide itself»<sup>11</sup>. L'interpretazione di Kirk viene di fatto accolta anche da Marcovich, che infatti traduce «La reale costituzione di ciascuna cosa ha l'abitudine di nascondersi»<sup>12</sup>. Lo studioso precisa nel commento che φύσις è uno dei possibili modi, assieme ad ἀρμονίη e σύλλαψις, per esprimere quel *logos* che, per quanto accessibile alla conoscenza, non si trova sulla superficie delle cose ma si nasconde in ogni cosa particolare. Analogamente Serra e Diano, che accettano la complessiva interpretazione di Kirk, pur se traducono «La natura ama nascondersi», specificano che, se certamente Eraclito non tematizza la natura, tuttavia, poiché per lui *physis* è l'invisibile connessione che si coglie col *logos*, allora si tratta dell'essere di tutte le cose che si rivela all'indagine del filosofo<sup>13</sup>. Coerenti con questa interpretazione, mi pare, molte delle traduzioni del frammento, da «L'intima natura delle cose ama

---

<sup>4</sup> *La vita della mente* cit., p. 233.

<sup>5</sup> Sullo scarto tra φύσις, il latino *natura* e l'italiano «natura» vd. le osservazioni di P. Loraux, *L'invenzione della natura*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società* (a cura di S. Settis), I, *Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 319-342, che segue il percorso del concetto di φύσις dal famoso fr. B 1 DK di Anassimandro alla teorizzazione aristotelica.

<sup>6</sup> «Stuff» di J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930<sup>4</sup>, pp. 363 sg., sarebbe insostenibile, dal momento che *physis* tende sì ad implicare nei presocratici la sostanza materiale ma solo a causa di una generale tendenza a descrivere l'essenza di una cosa attraverso la sua materia; «die Natur» di Diels cui Kranz ha aggiunto tra parentesi «das Wesen», nei loro *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951<sup>6</sup>, I, p. 178, sono altrettanto sbagliate in quanto rinviano la prima all'intero agglomerato delle cose, la seconda ad un principio trascendente, valenze entrambe posteriori ad Eraclito: da osservare che nel *Wortindex*, in cui φύσις viene distinto nei valori di *Natur*, *natura creatrix* e *Wesen*, *rerum natura*, il fr. 123 di Eraclito è compreso nella seconda rubrica. Sulla stessa linea interpretativa di Kranz mi sembra la traduzione «Das Wese der Dinge versteckt sich gern» di B. Snell, *Heraklit. Fragmente*, Tübingen 1965, p. 37.

<sup>7</sup> Si tratta dei fr. 1 DK (...όκοίωv ἐγώ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον...), 112 (...σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας).. e 106 (...ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὖσαν...).

<sup>8</sup> Fr. 31B 8 DK (v.1: ...φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων θνητῶν..), 63 (...διέσπασται μελέων φύσις) e 110 (v.5: ..ὅπη φύσις ἐστὶν ἕκαστω...).

<sup>9</sup> Fr. 28B 10 DK (v.1: εἴσηι δ'αἰθερίαν τε φύσιν...) e 16 (v.3: ...ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν...).

<sup>10</sup> Fr. 23B 2DK (v.9: ὁ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν..) e 4 (v.6: τὸ δὲ σοφὸν ἂ φύσις τόδ'οἶδεν ὡς ἔχει μόνα).

<sup>11</sup> *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, by G. S. Kirk, Cambridge 1962<sup>2</sup>, pp. 227-231. L'interpretazione di Kirk viene riprodotta anche in G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1983<sup>2</sup>, pp. 192-193.

<sup>12</sup> *Eraclito. Frammenti*, a cura di M. Marcovich, Firenze 1978, pp.23-25 (fr.8). La scelta del singolare «ciascuna cosa» lascia intendere che la φύσις non sia al di fuori della cosa stessa, come ancora lasciava intendere G. S. Kirk (*Heraclitus* cit., p.231: «the hidden truth about things is that they are not separate from each other»).

<sup>13</sup> *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Vicenza 1980, fr. 28 con commento alle pp. 137-138.

nascondersi», di Pasquinelli<sup>14</sup>, a «La natura delle cose ama celarsi» di Giannantoni<sup>15</sup>, a «Nature loves to hide» di Kahn, che nel commento spiega che *physis* è «the characteristic nature of things»<sup>16</sup>.

Più recentemente Conche, uno degli ultimi editori eraclitei, che traduce «La nature aime à se cacher»<sup>17</sup>, precisa che la parola φύσις, con il verbo φύω, implica «una notion dynamic, celle d'une force productrice, génératrice»; sicché «la notion de φύσις, ici, met l'accent non sur l'essence devenue de la chose, mais sur le devenir, sur le processus essentialisant. La φύσις est la puissance qui s'accomplit et s'épanouit en chaque être, chaque fois d'une façon définie»; l'operazione con la quale la natura realizza i diversi enti è l'associazione dei contrari, che viene compiuta, con pudore, lontano dagli sguardi; conclude pertanto che «La nature d'Héraclite est une nature artiste. Comme l'artiste, elle montre sa production, mais la loi de la production, c'est-à-dire la nature même en tant que naturante, reste cachée». Dunque la *physis* eraclitea, secondo Conche, non è l'essenza, o il reale fondamento, ma un processo essenzializzante, la cui dinamica resta nascosta, e che si manifesta solo negli effetti.

Una diversa linea interpretativa è rappresentata da Colli, che nella sua edizione incompiuta di Eraclito traduce il frammento con «Nascimento ama nascondersi»<sup>18</sup>; nel commento, che riprende quanto l'autore scriveva nel volume che da questo frammento trae il titolo<sup>19</sup>, è chiarito che φύσις è la natura trascendente, il «dio» che nonostante abbia attraversato le apparenze e si sia individualizzato nel φρονεῖν, in quanto noumeno si mantiene solitario e inaccessibile<sup>20</sup>. Molto recentemente Tonelli ha ancor più esplicitato le implicazioni della complessiva lettura eraclitea del suo maestro Colli, mostrando le connessioni con la tradizione misteriosofica greca e le forti analogie con le religioni orientali, in particolare vedica, yogica, taoista, zoroastriana. Sicché φύσις è l'Origine: «ciò che origina si cela, come mistero, dietro l'apparenza delle cose che origina, pur manifestandosi anche attraverso di esse. Ogni manifestazione del principio è anche suo nascondimento: tale l'ambiguità del cosmo in cui viviamo, e di tale ambiguità il sapiente reca

---

<sup>14</sup> *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, intr., trad. e note di A. Pasquinelli, Torino 1958, p. 188 (fr. 80).

<sup>15</sup> *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, I, Bari 1969, p. 220. Non riconducibile a questa linea mi sembra invece «La struttura naturale ama occultarsi», di A. Lami, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete ad Empedocle*, Milano 1991, p. 235.

<sup>16</sup> Ch. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge 1979, p. 33, fr. X con commento relativo a p. 105.

<sup>17</sup> *Héraclite. Fragments*, par M. Conche, Paris 1986, pp. 253-255 (fr. 69); osserva giustamente che mancano nel frammento genitivi di specificazione, quali ad. es. παραγμάτων ο έκάστου, che legittimerebbero la interpretazione di Kirk e Markovich.

<sup>18</sup> G. Colli, *La sapienza greca. Eraclito*, Milano 1980, p. 91, fr. A 92 con il commento a p. 187.

<sup>19</sup> G. Colli, *La natura ama nascondersi. ΦΨΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, Milano 1988 (1948), p. 209; la traduzione qui fornita è «la natura trascendente ama nascondersi».

<sup>20</sup> *ibid*: «Come tale, il noumeno perde l'individualità, la determinatezza interiore che si sente isolata di fronte ad un reale che la circonda, perde la molteplicità, caratteri che l'accompagnano quando è immerso come radice nell'apparenza, e si approfondisce come intimità oggettiva, punto di incontro delle individualità essenziali, delimitazione concreta e vitale che non ha più fine, né direzione, né espansione».

consapevolezza. La conoscenza diventa flusso dinamico, tensione al congiungimento con “ciò che origina”»<sup>21</sup>.

Ho riportato estesamente l’interpretazione di Colli-Tonelli per potere meglio stabilire un confronto con la lettura che Hannah Arendt fa del frammento, in base alla quale alla nozione di nascita è possibile pure richiamarsi, pur se in un senso del tutto diverso dal «Nascimento» o dalla «Origine» dei due studiosi italiani. Dice infatti: «Un’altra delle parole antiche che designano l’invisibile in seno alle apparenze è *physis*, natura, che, secondo i Greci era *la totalità delle cose non fatte dall’uomo né create da un fattore divino, ma venute all’essere da sé medesime*: ed Eraclito affermava di questa *physis* che “essa ama nascondersi”, celarsi cioè dietro le apparenze»<sup>22</sup>.

L’interpretazione arendtiana non smentisce, mi pare, con quel «venire all’essere», non solo la connessione etimologica di φύσις con φύω, φύομαι, cioè «faire pousser, faire naître, produire», e al medio-passivo «croître, pousser, naître»<sup>23</sup>, né soprattutto il carattere di processo implicito nel suffisso -σις, che indica, secondo Benveniste, «la notion abstraite du procès conçu comme réalisation objective»<sup>24</sup>. In particolare a proposito di φύσις Benveniste afferma che si tratta della «constitution (accomplie), nature effective», «accomplissement (effectué) d’un devenir», e dunque «nature en tant qu’elle est réalisée, avec toutes ses propriétés»<sup>25</sup>.

Dunque questo «venire all’essere» delle cose, nascosto nelle apparenze, desta lo stupore ammirato, dal quale può però originarsi il dialogo del pensiero, quel *logos* il cui significato, secondo Hannah Arendt, viene evocato dall’immagine del dio di Delfi, «e, possiamo aggiungere noi, il dio dei poeti, che “non dice né nasconde, ma indica”<sup>26</sup>, vale a dire, accenna a qualcosa ambiguamente, per essere inteso solo da coloro che sanno comprendere i semplici cenni». E del resto «Occhi ed orecchie sono cattivi testimoni per gli uomini che hanno anime barbare»<sup>27</sup>, cioè, come spiega la pensatrice, «se essi non posseggono *logos* – per i Greci non semplicemente il discorso, ma il dono dell’argomentazione razionale che li distingueva dai barbari. Insomma, lo stupore ha condotto a pensare in parole; dell’esperienza dello stupore dinanzi all’invisibile manifesto nelle apparenze si è appropriata la parola, che è nello stesso tempo abbastanza forte per fugare gli errori e le illusioni cui sono soggetti i nostri organi volti al visibile, occhi ed orecchie, a meno che il pensiero non venga loro in soccorso». E continua: «Da ciò dovrebbe risultare palese come lo stupore in cui cade il filosofo non possa mai concernere qualcosa di particolare, ma sia sempre suscitato da una totalità che

---

<sup>21</sup> *Eraclito. Dell’Origine*, a cura di A. Tonelli, Milano 1993, p.191 (fr. 116).

<sup>22</sup> *La vita della mente* cit., p. 233 (cors. mio).

<sup>23</sup> Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, IV, Paris 1977, s.v. φύομαι; l’etimologia riposa su una radice \*bhu-, «pousser, croître, se développer».

<sup>24</sup> E. Benveniste, *Noms d’agents et noms d’action en indo-européen*, Paris 1948, p. 80.

<sup>25</sup> *ibid.* pp. 78-79.

<sup>26</sup> Fr. 22B 93 DK: ὁ ἀναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

<sup>27</sup> Fr. 22B 107 DK: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων.

diversamente dalla somma totale degli enti, non è mai manifesta». Il riferimento è certamente a quella *physis* del fr. 123 DK prima citato, cioè il processo attraverso il quale tutte le cose vengono ad essere. E ancora: «L'armonia di Eraclito si produce attraverso il con-sonare dei contrari – un effetto che non può essere proprietà di un singolo suono particolare. Tale armonia è in un certo senso separata (*kechorismenon*) dai suoni che la producono, proprio come il *sophon*, che “può e non può essere chiamato col nome di Zeus”<sup>28</sup>, è “separato da tutte le altre cose”<sup>29</sup>.

Il richiamo agli ultimi due frammenti consente pertanto alla pensatrice di portare ulteriori elementi all'assunto di fondo, cioè che a guidare la ricerca dei primi filosofi sia stata la necessità di superare l'angoscia di morte, individuando nell'effimero mondo degli enti qualcosa che potesse essere ricondotta all'esperienza del divino, anche se certamente non nominabile col nome di nessuna delle divinità tradizionali. Ancora più esplicito in questo senso il fr. 30 DK, citato a questo riguardo: «l'Essere, che non conosce nascita né morte, si sostituì per i filosofi alla semplice non-mortalità degli dei olimpici; l'Essere diventò la vera divinità della filosofia poiché, secondo il celebre detto di Eraclito, “non lo fece alcuno tra gli dei o tra gli uomini, ma sempre era è e sarà: fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura”<sup>30</sup>; e poco dopo riconosce che nel frammento citato questa nuova, sempiterna divinità si chiama ancora *kosmos*, «(non il mondo o l'universo, ma il loro ordine e la loro armonia)».

Nel saggio *Il concetto di storia* scritto molti anni prima, proprio questo frammento eracliteo viene ricordato come esempio mirabile che esprime l'idea che i Greci avevano dell'ordine cosmico e della natura, in quanto insieme di cose che nascono da sé, appunto senza alcun intervento umano o divino<sup>31</sup>: in tal modo il *kosmos* del fr. 30 viene a coincidere con la *physis* del fr. 123. A questa natura armoniosa, increata ed immortale, eternamente presente nelle tre dimensioni del tempo, si oppone ancora una volta la vita umana, limitata nel suo corso rettilineo tra la nascita e la morte, schiacciata quasi dal moto circolare dei processi biologici sempre rinnovantesi, perché «questo è l'essere mortale: muoversi in linea retta in un universo dove tutto ciò che si muove segue, semmai, un moto ciclico»<sup>32</sup>. Proprio questa labilità dell'esistenza umana ha determinato nel mondo greco la

---

<sup>28</sup> Fr. 22B 32 DK: ἐν τῷ σοφῶν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα.

<sup>29</sup> Fr. 22B 108 DK: ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένων. Il frammento è citato anche a p. 153 de *La vita della mente*, ed è lì tradotto «La mente (*sophon*) è separata da tutte le cose», separatezza questa, tra la mente e gli oggetti sensibili, indispensabile per l'attività di pensiero in quanto ritrarsi dal mondo.

<sup>30</sup> Fr. 22B 30 DK: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

<sup>31</sup> *Il concetto di storia*, in *Tra passato e futuro*, trad. it. Milano 1991 (New York 1954), pp. 70-129, in part. pp. 70-71, e p. 295, n. 2.

<sup>32</sup> *ibid.* p. 71. Lo stesso concetto è espresso in *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. Milano 1964 (Chicago 1958), p.15: «Questa vita individuale si distingue da tutte le altre cose per il corso rettilineo del suo movimento, che, per così dire, taglia quello circolare della vita biologica. La mortalità è questo: muoversi lungo una linea retta in un universo dove ogni cosa dotata di movimento si muove in un ordine ciclico».

concezione dell'ufficio proprio della storia, cioè salvare τὰ γινόμενα ἐξ ἀνθρώπων dall'oblio, come chiaramente indica già il proemio delle *Storie* di Erodoto.

Ecco dunque che comincia a rendersi più manifesto l'uso che Hannah Arendt fa dei frammenti di Eraclito, e in particolare l'interpretazione del termine *physis*. Mi sembra cioè che intendere φύσις come «il venire all'essere» della totalità delle cose sia un modo per porre al centro, ancora una volta, la nozione di natalità, fondamentale nella sua riflessione: si avrebbe cioè una sorta di doppia nascita, quella degli uomini mortali, inizio della loro vita, atto fondatore della loro storia, che interseca nel suo moto rettilineo la «nascita», il venire all'essere delle cose del mondo, non create da un dio ma, come gli dei, sempre ciclicamente rinnovantesi e perciò stesso eterne.

Questa duplicità di piani tra due diverse modalità di nascere e di venire all'essere, degli uomini e del mondo, costituisce il motivo di fondo di tutta la riflessione di Hannah Arendt. Se tutta la tradizione filosofica occidentale muove dall'esigenza di superare la morte e la filosofia si pone come una costante *meditatio mortis*, o, in termini platonici, una μελέτη θανάτου, il pensiero filosofico e politico di Hannah Arendt trova nella nozione di nascita un potente motivo di ispirazione. «Ogni uomo costituisce un nuovo inizio in virtù della sua nascita», sicché gli uomini andrebbero definiti «non, al modo dei Greci, come “mortali”, bensì come “natali”»<sup>33</sup>. E ancora: «ogni nuovo inizio è per sua natura un miracolo»<sup>34</sup> e «il miracolo... è, in definitiva, il fatto della natalità»<sup>35</sup>. Con la nascita cioè l'uomo fa la sua comparsa nel mondo delle apparenze, dà inizio alla sua vita, mette in moto il corso del suo destino, intrecciando la propria storia a quella di altri uomini che hanno fatto, nascendo, la loro comparsa nel mondo, un mondo preesistente alla loro nascita e che sopravviverà alla loro morte. C'è un solo modo, secondo la pensatrice, per gli uomini mortali di conseguire essi stessi l'immortalità, e cioè produrre azioni e parole degne dell'eternità, tali da trovare spazio nel mondo dove tutto è immortale. Se per l'età eroica la funzione immortalante era adempiuta dal canto aedico, nell'età classica l'invenzione della categoria del politico operata dalla *polis* ha reso possibile quella «organizzazione della memoria» in grado di garantire la proiezione delle gesta individuali nel circuito immortalante della storia<sup>36</sup>. Per questo l'agire politico, di cui l'uomo moderno è stato espropriato, è posto da Hannah Arendt ai vertici della gerarchia della *vita activa*. Proprio questa capacità di agire politicamente, scegliendo quindi la gloria immortale, distingue gli uomini migliori

---

<sup>33</sup> *La vita della mente* cit., p. 430.

<sup>34</sup> *Che cos'è la politica?*, trad. it. Milano 1995 (München 1993), p. 25; si tratta di un volume postumo che raccoglie diverse carte inedite.

<sup>35</sup> *Vita activa* cit., p. 182.

<sup>36</sup> *ibid.*, p. 145.

da tutti gli altri, che non sono uomini ma bestie, come sentenzia un frammento di Eraclito<sup>37</sup> citato a questo riguardo<sup>38</sup>.

Se la nascita costituisce l'indispensabile inizio, d'altra parte ogni azione che l'uomo intraprende è, come la nascita, un inizio che «assomiglia a un miracolo»<sup>39</sup>, in quanto mette in moto un inarrestabile processo, illimitato e imprevedibile, ma con la straordinaria capacità di rivelare l'identità dell'agente, nel senso che, come la nascita, l'azione rivela “chi” qualcuno è. Si tratta di una rivelazione difficile e insicura, paragonabile alla impossibilità filosofica di definire l'uomo, proprio perché avviene attraverso la mediazione di azioni e parole, compiute e dette dall'agente, e per di più riguardo all'intangibile sfera degli affari e degli interessi umani. Per rappresentare tale difficoltà di manifestazione dell'identità la pensatrice si serve ancora una volta del famoso frammento eracliteo sul dio di Delfi, utilizzato in questo caso in tutt'altro contesto e significato: «Il fatto è che il rivelarsi del “chi” è simile alla rivelazioni notoriamente infide degli antichi oracoli che, secondo Eraclito, “non rivelano né nascondono con le parole ma danno segni manifesti”»<sup>40</sup>. Se ne *La vita della mente* la citazione serviva a rendere conto dell'ambiguità del *logos*, cioè il pensiero che ha trasformato in parola l'originario stupore ammirato del filosofo, qui l'ambiguità è data dall'identità individuale che né si mostra apertamente né si nasconde nelle azioni e nelle parole dell'agente.

Se l'azione come la nascita è un inizio, che consente l'intersecarsi tra il movimento rettilineo della vita umana e il moto ciclico del mondo, l'intera cultura occidentale muove da un altro inizio, rispetto al quale ancora le parole di Eraclito fanno risuonare un'eco lontana. «La guerra è padre di tutte le cose» dice un altro famoso frammento<sup>41</sup>, in cui il senso della «nascita», del venire all'essere delle cose è significativamente espresso dal termine πατήρ, il genitore cui la nascita si deve; allo stesso modo, una guerra è posta all'inizio della nostra storia, la guerra di Troia. Di essa, in lucidissime e affascinanti pagine<sup>42</sup>, Hannah Arendt mostra il carattere di origine dal quale sono scaturiti i tratti fondamentali di un'intera cultura: innanzi tutto, poiché i guerrieri omerici sono gli ideali fondatori della *polis* classica, in quanto essi per primi hanno costituito quello spazio pubblico indispensabile per l'agire politico e si sono resi artefici di «belle azioni e bei discorsi», allora la guerra di Troia può considerarsi l'inizio, l'atto di fondazione della stessa categoria del politico. Ciò

---

<sup>37</sup> Fr. 22B 29 DK: αἰρεῦνται γὰρ ἔν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα.

<sup>38</sup> *Vita activa* cit., p. 16. In altri casi il richiamo a questo frammento assume un tono polemico, in quanto serve alla pensatrice, per la quale pensiero e azione sono in un rapporto di costante circolarità, a prendere le distanze dall'atteggiamento di aristocrazia intellettuale dei filosofi che distinguono “i pochi” da “i più”: *La vita della mente* cit., p. 165, dove è citato anche il fr. 104 DK (.οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί); *Che cos'è la politica* cit., p. 41 (cf. p. 153, dove Eraclito e Parmenide vengono definiti «despoti dello spirito»).

<sup>39</sup> *Vita activa* cit., p. 182.

<sup>40</sup> *ibid.*, p. 132.

<sup>41</sup> Fr. 22B 53 DK: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

<sup>42</sup> *Che cos'è la politica* cit., pp. 71-85; il fr. eracliteo viene citato alle pp. 74 e 82.

appare un paradosso, se si pensa che *polemos* e *polis* sono tra loro inconciliabili, poiché il politico esclude da sé la violenza. Eppure nella visione arendtiana la guerra di Troia è stata «padre» anche del politico poiché da essa la violenza è eliminata, grazie alla capacità del poeta di cantare in modo imparziale le imprese dei Greci e quelle dei Troiani<sup>43</sup>. Da ciò è derivato un altro tratto caratteristico della cultura occidentale, cioè la capacità di considerare ogni aspetto della realtà non soltanto in sé ma anche dal suo contrario: come il *Polemos* eracliteo, opponendo gli opposti, riesce poi ad armonizzarli pervenendo all'ordine compiuto del *kosmos*, così il pensiero occidentale, muovendo dallo scontro delle posizioni, si dispone in una prospettiva pluralistica dalla quale avere una visione compiuta della realtà<sup>44</sup>.

Dunque Eraclito, in Hannah Arendt, per parlare della nascita, in quel duplice senso di *principium* e *initium* di cui parlava S. Agostino, dal quale la pensatrice ha preso le mosse nei suoi studi filosofici<sup>45</sup>: se nella visione agostiniana *principium* è l'atto della creazione divina, *initium* è la creazione dell'uomo nella sua individualità unica e irripetibile. Questo *initium*, questo evento mirabile col quale un nuovo essere fa la sua comparsa, atto fondatore dell'agire e in quanto tale costitutivo della categoria del politico, segna appunto la venuta a quel "mondo", che precede e segue l'apparire di ogni singolo uomo<sup>46</sup>. Questo "mondo" arendtiano mi pare proiettarsi e trovare un nome proprio nella *physis* eraclitea: nel pensiero di Hannah Arendt non si oppongono cioè la mortalità degli uomini e l'immortalità del "creato", ma la nascita degli uomini mortali e il "venire all'essere" increato ed eterno della *physis*. Si tratta di una φύσις per così dire laicizzata, ben diversa dalla concezione "metafisica", presente, mi pare, in tutte le altre interpretazioni, poiché non è né «essenza» o «reale costituzione delle cose», né «processo essenzializzante», né «nascimento in quanto natura trascendente». Altrettanto lontana mi sembra la sua lettura eraclitea della *physis* dalla visione dichiaratamente metafisica del suo maestro M. Heidegger, per il quale nel frammento

---

<sup>43</sup> Mi sono occupata della presenza di Omero nella riflessione arendtiana in *L'Omero di Hannah Arendt*, di prossima pubblicazione.

<sup>44</sup> *ibid.* p. 82. Nelle pagine successive, nelle quali è posta la differenza tra il concetto di legge in Grecia e a Roma, ancora Eraclito serve a dare voce al modo squisitamente greco di intendere la originaria natura della legge. «La legge, nel senso greco, non è né intesa né contratto, non nasce affatto dalla discussione e dalle contrastanti azioni degli uomini, dunque non rientra propriamente nella sfera politica ma è essenzialmente pensata da un legislatore, e deve sussistere prima che possa darsi una dimensione propriamente politica. In quanto tale è prepolitica, ma nel senso che è costitutiva di ogni ulteriore agire politico e di ogni relazione politica. Come le mura della città, alle quali Eraclito paragona la legge, devono prima essere costruite affinché possa esistere una città identificabile nella sua forma e nelle sue demarcazioni, così la legge determina la vera fisionomia dei suoi abitanti, che li distingue e discerne da tutte le altre città e dai loro abitanti. La legge è il terrapieno eretto e fabbricato da un uomo, all'interno del quale viene a crearsi lo spazio propriamente politico in cui i molti si muovono in libertà» (p. 87). Il riferimento è al fr. 44 DK: μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος. La stessa citazione è anche in *Vita activa* cit., p. 47.

<sup>45</sup> *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, trad. it. Milano 1992 (Berlino 1929) è la sua tesi di laurea. Su S. Agostino si vedano anche le pp. 401-430 de *La vita della mente* cit.

<sup>46</sup> Sulle implicazioni che la concezione arendtiana dell'origine, e quindi della nascita, ha per l'ontologia e la costituzione della storia vd. R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma 1996. Sulla categoria della nascita in Hannah Arendt vd. inoltre A. Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, Milano 1990, pp. 93-121.



dell'Efesio si dovrebbe scorgere l'atteggiamento proprio dell'essere, che sorgendo, manifestandosi nell'ente, si nasconde<sup>47</sup>. Ma Hannah Arendt, che non si riteneva una filosofa ma anzi si sentiva estranea alla cerchia dei filosofi<sup>48</sup>, volle «smantellare» qualunque metafisica, affermando che *Essere e Apparire coincidono*<sup>49</sup>, nel senso che “essere” altro non è se non “essere-nel-mondo” attraverso l'apparenza<sup>50</sup>: per lei, questa *physis* eraclitea, che mi pare possa rappresentare l'unica meta-fisica rintracciabile nel suo pensiero, è anche uno strumento per ripensare, proprio a partire dalla categoria della nascita, al rapporto tra l'uomo e il mondo, recuperandone l'eticità<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale. Logica. La dottrina eraclitea del Logos*, trad. it. Milano 1993 (Frankfurt am Main 1979), pp. 74-119; il filosofo traduce il frammento «Il sorgere dona il favore al nascondersi». Fortemente influenzato dal pensiero heideggeriano lo studio di A. Renaut, «*La nature aime se cacher*», in «*Revue de Métaphysique et de Morale*», 81, 1976, pp. 62-111.

<sup>48</sup> Vd. l'intervista rilasciata a G. Gaus nel 1964 e pubblicata col titolo *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, in «*Aut-aut*», 239-240, 1990, pp. 11-30, in part. p. 11: «Io non appartengo alla cerchia dei filosofi...Non mi sento in alcun modo una filosofa...Ritengo di avere preso congedo definitivamente dalla filosofia».

<sup>49</sup> *La vita della mente* cit., p. 99, in corsivo nel testo.

<sup>50</sup> Sul primato dell'apparenza vd. L. Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in «*Aut-aut*» cit., pp. 83-110.

<sup>51</sup> Una lettura “ecologica” di Hannah Arendt è stata condotta da L. Mortari, *Abitare con saggezza la terra. Forme costitutive dell'educazione ecologica*, Milano 1994, *passim*.