

Ripensare la nascita.

La traccia di Hannah Arendt

Costantino Esposito

Rethinking Birth. The Hannah Arendt's Track.

In the deep relationship between Hannah Arendt and Martin Heidegger it is possible to grasp the development of a crucial problem in the philosophy of the 20th century. It is necessary to understand the Heideggerian idea of the man as a being-towards-death, in the terms of an insuperable impossibility, by integrating it with the other sign of the human finitude which is, on the contrary, the birth. Arendt permits us to understand the opened question posed by our birth, which implies the problem of our origin, of the gratuitousness of the beginning and of the possibility to begin something new, which is the proper sense of every single "I".

Keywords: Birth, Death, Time, Existence, Being.

Vorrei cominciare¹ dicendo subito qual è il problema, la domanda che si pone nello studio del rapporto di pensiero tra Hannah Arendt e Martin Heidegger. Premetto che io mi occupo soprattutto di quest'ultimo, e dunque perdonerete se – lo dichiaro fin d'ora – il mio punto di osservazione sarà orientato a partire da Heidegger: ma questo forse potrà riservare una sorpresa, perché, pur essendo così vicina ad Heidegger, la Arendt ci permette in qualche modo di fare un passo oltre Heidegger.

Il problema da cui intendo partire è questo: che cosa vuol dire che noi siamo degli *esseri finiti*? In cosa consiste la nostra finitezza? Sembrerebbe una domanda bizzarra nella sua banalità. E difatti quello che ci viene immediatamente in mente è il fatto che moriremo. Un'ovvietà, appunto. Ma in verità in questo *essere finito*, è soprattutto il concetto di *essere*, ciò che mi preme guardare: non

¹ Il testo mantiene volutamente la forma della comunicazione orale, anche come forma di ringraziamento, da parte dell'autore, dell'occasione offertagli di incontro e dialogo con studenti e docenti. Nel lavoro redazionale l'autore si è avvalso della collaborazione della Dr.ssa Serena Suppa.

quindi la mera caratteristica biologica del nostro essere viventi – e dunque, in quanto viventi, anche potenzialmente morenti. Piuttosto, ciò che dobbiamo chiederci è: qual è la dimensione di significato ontologico della nostra finitezza?

Bene, metto subito sul tavolo le mie carte. Quello che mi ha veramente interessato nel rapporto di pensiero tra Heidegger e Hannah Arendt, è proprio il fatto che la Arendt ci permetta di comprendere come, tante volte, noi diamo per scontato un senso originario della nostra finitezza: per la Arendt, infatti, noi siamo “finiti” innanzitutto perché *siamo nati*. Sembrerebbe un paradosso, in effetti, perché la parola “finitezza” (*Endlichkeit*) ci suggerisce piuttosto che l’unico senso radicale del nostro essere finiti sia, appunto, il nostro necessario “dover finire”. E dall’altra parte diamo per scontato, come se si trattasse di un dato di fatto ontico, ormai accertato – tanto accertato che abbiamo un “certificato di nascita” – il fatto che siamo nati. Ecco, il grande contributo di Hannah Arendt, non molto esteso nel suo sviluppo, ma molto intenso nella sua proposizione, sta proprio nel costringerci a comprendere che l’esser nati non è semplicemente un fatto che abbiamo alle spalle, ma è un evento che ci dà ancora a pensare, che ci spinge alla coscienza. Non un’attestazione scontata, dunque, ma quasi un compito.

Questo è il punto da cui era necessario partire per introdurci al rapporto di pensiero tra i due autori. Ora proviamo ad entrarci un po’ più a fondo.

È a tutti noto che in *Essere e tempo*, il suo capolavoro del 1927, Heidegger abbia individuato come una delle strutture fondamentali dell’essere umano – l’*Esserci*, ossia l’ente esistente – il suo *essere-per-la-morte*². Questa formula ha avuto molto successo. Un successo clamoroso, soprattutto negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione dell’opera, quando, con un errore di prospettiva che in fondo lo stesso autore aveva reso possibile, quella di Heidegger apparve a molti come una nuova stella nel firmamento dell’esistenzialismo, o, anche, di una filosofia dell’esistenza: per intenderci, la stessa costellazione di pensiero in cui avrebbero trovato posto autori come Jaspers, Sartre e Camus, uniti da un’appassionata e vertiginosa riflessione sull’esistenza finita dell’uomo. Un’esistenza, come Heidegger stesso diceva, rimessa a se stessa, data a se stessa, non più da qualcosa o da qualcuno di altro da sé. Quindi, non più ricevuta in quanto generata, ma puramente assegnata a se stessa. È proprio questo il senso dell’*esser-gettato* dell’*Esserci*: noi siamo gettati nel mondo non semplicemente

² Su questo mi permetto rinviare a C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 81 ss.

perché cadiamo nel mondo, o perché “decadiamo” in essa, come nei romanzi gnostici. Questo infatti vorrebbe ancora dire che c’è un punto da cui proveniamo e a cui, almeno ipoteticamente, possiamo ritornare. Invece, la tragicità ontologica dell’esistenza sta nel fatto di essere assegnata a se stessa, senza alcun punto di origine. Che naturalmente non possiamo trovare neanche in noi stessi, perché non possiamo auto-generarci. Ecco, tra l’incapacità di generare noi stessi e l’incapacità di ricevere da altri il nostro essere, vi è questa sospensione che è l’esistere. Non è un caso che questa concezione dell’esistenza, intesa come un essere sempre “in questione” di sé, Heidegger la impari letteralmente da Agostino.

L’Agostino di Heidegger è un po’ diverso dall’Agostino di Arendt: si tratta sempre di Agostino, certo, ma come *Stimmung*, tonalità, intonazione, è diverso. Proprio da Agostino, dicevo, Heidegger impara che la struttura dell’esistere è un essere sempre in questione, un «essere problema per se stesso», come viene detto nella celebre frase delle *Confessioni* (X, 33), che anche Hannah Arendt riprenderà: *Quaestio mihi factus sum*, ovvero “Io sono diventato un problema a me stesso”; non *ho* semplicemente dei problemi, ma *sono* un problema. E non perché l’io vada inteso come una difficoltà ontica o una serie di difficoltà ontiche da risolvere, ma perché l’esistere stesso indica sempre lo star fuori dall’oggettività ontica, l’essere continuamente una messa in questione di sé.

Ma l’affermazione di Agostino, secondo cui «io sono diventato una questione a me stesso», sono costituito come un problema per me stesso – che è poi la stessa *inquietudo cordis* con cui iniziano le *Confessioni* – sarebbe impensabile e impronunciabile, se non ne comprendessimo il carattere *performativo*; il carattere cioè di atto linguistico tale per cui ciò di cui si parla accade mentre se ne parla, e in virtù del fatto che se ne parla. Come quando, riferendomi ai candidati alla fine di una seduta di laurea, come Presidente della Commissione di tesi affermo: «In virtù dei poteri conferitimi dalla legge, La dichiaro Dottore/Dottoressa in Filosofia»; o quando il sacerdote, o il sindaco, pronunciano la formula: «Vi dichiaro marito e moglie»; o ancora, esempio classico, quando il sacerdote consacrando l’ostia dice: “Questo è il mio corpo”. Atti performativi, cioè atti che non designano qualcosa che stia fuori dalla sua enunciazione ma, al contrario, qualcosa che accade proprio mentre viene enunciato e perché viene enunciato. Ma in che modo, allora, l’affermazione di Agostino è performativa?

Non possiamo capirlo se non consideriamo quel “*Tu Domine*” che la precede³. È perché lo confessa al Tu, che *accade* la coscienza della propria finitezza. E quest’ultima si configura quindi come il segno o la soglia di un rapporto.

Sotto questo punto di vista, Heidegger ha evidentemente un’altra *Stimmung*, un altro sentimento nel leggere Agostino, perché elide quel «*Tu, Domine, o quell’inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*» («il nostro cuore è inquieto fin quando non trovi in Te la sua soddisfazione», *Confessioni* I.1,1), e si ferma all’inquietudine, alla problematicità. È lui stesso a dichiararlo apertamente in alcuni bellissimi corsi, svolti in preparazione ad *Essere e Tempo* all’Università di Friburgo, negli anni Venti – prima dunque di passare a Marburgo, dove effettivamente pubblicherà la sua opera e dove incontrerà Hannah Arendt. In questi corsi Heidegger enfatizza la problematicità agostiniana fino a dire che il rapporto con il *Tu Domine* è troppo difficile per lui. Il motivo è presto detto: un tale rapporto presupporrebbe infatti fenomeni come la *remissio peccatorum*, la grazia, il pentimento, fenomeni teologici insomma, mentre lui vuole essere soltanto un fenomenologo, cioè descrivere il modo in cui l’esistenza si dà a sé stessa⁴. E qui Heidegger compie un gesto decisivo – assai problematico in realtà, a mio modo di vedere: affermare che per leggere Agostino bisogna separarlo in qualche modo dal neoplatonismo, intendendo quest’ultimo non esclusivamente come il riferimento alla filosofia greca, all’interno del suo pensiero, ma anche e soprattutto come la presenza della dogmatica cristiana. È questo, paradossalmente, per Heidegger, l’aspetto “neoplatonico” di Agostino: il fatto che egli intenda l’io come rapporto con l’altro, con il Tu.

³ «*Tu autem, Domine Deus Meus, exaudi, respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languir mei*» («E tu, Signore mio Dio esaudiscimi, guarda e vedi e abbi misericordia ed esaudiscimi. Sono diventato per me sotto i tuoi occhi un problema, e questa è appunto la mia debolezza»): Agostino, *Le Confessioni*, trad. italiana di C. Carena (testo latino dell’ed. Teubneriana a cura di M. Skutella, riveduto da M. Pellegrino), Città Nuova, Roma 1965 (trad. leggermente modificata).

⁴ M. Heidegger, *Agostino e il Neoplatonismo* (Corso universitario tenuto a Freiburg i.Br. nel semestre estivo 1920/21), trad. it. di G. Gurisatti, a c. di F. Volpi, in M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 360-361. Su questo rimando a: C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria ed il tempo*, in *Agostino nella filosofia del Novecento*. Vol. I: *Esistenza e libertà*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2000, pp. 87-124 e Id., *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, in «Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi dell’Università di Palermo», n. 3 (2005), numero monografico su “Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo”, a c. di P. Palumbo, pp. 63-84.

Quale lettura propone dunque Heidegger? Scusate, vi sembrerà che io stia facendo un giro più lungo, ma in realtà questo ci servirà a mettere più chiaramente a fuoco il problema nella trattazione della Arendt. Heidegger, dunque, riconosce esplicitamente ad Agostino il merito di essere stato il primo a scoprire che l'esistenza è pura *problematicità*, *temporalità*, *storicità*; ovvero che l'essere umano non è semplicemente quello che è, ma è quello che può essere – questa è la sua grande differenza; la sua differenza ontologica. Agostino è stato il primo a rendersene conto, ma occorre radicalizzare ancora di più questa lettura, separando Agostino tanto dalla dogmatica cristiana quanto da tutto il suo retroterra greco, inteso soprattutto nella sua accezione platonizzante. Per tradurre, infine, Agostino con Aristotele: non l'Aristotele della *Metafisica*, però – quello che secondo i neoscolastici avrebbe costituito la base di lavoro per Tommaso d'Aquino – ma quello della *Fisica*. Qual è per Aristotele l'oggetto della fisica? È l'ente che ha in sé – e non fuori di sé – il principio del movimento: l'ente di natura. Heidegger riprende questa concezione di Aristotele, per tradurre nell'ente fisico, cioè nell'ente che ha in sé l'origine del movimento, l'inquietudine del cuore di Agostino. E così, in qualche modo, la naturalizza: l'inquietudine del cuore, l'attrazione che l'essere umano riceve dal Tu che lo attrae, diviene pura κίνησις, la pura motilità dell'ente naturale di cui parla Aristotele. Solamente così possiamo capire davvero cosa voglia dire per Heidegger essere-per-la-morte. È evidente infatti che esso non può significare, banalmente, il fatto che moriremo; non è un *memento mori* (ricordati che devi morire!), Heidegger lo dice esplicitamente. Al contrario, si è *per la morte* solo quando si vive. È vivendo che siamo per la morte – una volta morti infatti non siamo più “per-la-morte”, semplicemente non ci siamo più! Quindi, non si tratta di un ammonimento etico in vista dell'altra vita, nella maniera più assoluta, né tanto meno di un richiamo alla nostra finitezza biologica; Heidegger vuole invece esplicitare questa enigmatica sospensione che è l'esistenza stessa. “Essere-per-la-morte” va inteso come la struttura permanente del vivere.

Parlavamo, quindi, della necessità di radicalizzare questa enigmatica sospensione, per cui l'esistenza è data a sé stessa, assegnata a sé stessa. Non si tratta ancora del “siamo condannati ad esistere” di Sartre, che è appunto un “esistenzialista”; nel caso di Heidegger, il tentativo dell'autore è quello di capire che tipo di movimento d'essere si produce, o meglio che cosa *accade* quando noi esistiamo. E non possiamo certo dire che si verifica quello che si verifica per il bicchiere o per il microfono, cioè che siamo semplicemente presenti, come enti tra gli enti.

No! *Accade* qualcosa: è un avvenimento, un evento ontologico, il nostro Esserci. Ed è sospeso, perché non è più un provenire da “qualcosa”. Certamente, tutti noi proveniamo, ma, per Heidegger, non possiamo dire che proveniamo da un ente: avremmo infatti due possibilità, provenire dai nostri genitori e/o da Dio. E in entrambi i casi – non solo nel caso dei genitori ma anche in quello di Dio – si corre il rischio di ridurre la propria costituzione ontologica ad essere un ente “prodotto” da un altro ente. La stessa interpretazione heideggeriana del rapporto Creatore-creatura – ai miei occhi molto problematica, ma senza dubbio cruciale – lo spiega (in particolare in un corso universitario del 1927, contemporaneo alla pubblicazione di *Essere e tempo*, ma anche in altri luoghi). Dice infatti Heidegger che quando i cristiani (e gli ebrei) pensano alla creazione non fanno altro, in realtà, che ripetere Aristotele, perché la pensano come una *Hergestelltheit*, una “produttività”: c’è un artefice, un artigiano, un “ente produttore” che produce un “ente prodotto”⁵. L’ente produttore è il Dio creatore, l’ente prodotto è la creatura. Dico che è problematico perché nella stessa storia della teologia cristiana non è affatto scontato che Dio sia un ente che produce un altro ente. Per alcuni autori in effetti è così – penso soprattutto a Suarez, che tra l’altro era ben conosciuto da Heidegger – ma per Tommaso d’Aquino, ad esempio, non si può affatto dire che Dio sia un ente; bisognerebbe piuttosto dire che Egli è la causa non ontica dell’ente, l’essere stesso sussistente.

Ma torniamo al nostro problema. L’esistenza, seppur biologicamente “data”, ontologicamente non è data: il suo essere non è spiegabile esclusivamente col fatto che venga generato. E d’altra parte l’autogenerazione sarebbe un mostro concettuale, impossibile da pensare. Dunque, la finitezza va pensata invece nel senso di questo accadere che ha, per così dire, un’origine cieca e anche una fine cieca. Non potrebbe non essere così, perché se individuassimo un’origine ontica, un punto di provenienza, rischieremo di ridurre l’essere umano ad ente fra gli enti, come abbiamo visto poc’anzi. Bisogna dunque che venga lasciata aperta la possibilità. E questo aiuta anche a capire il motivo per cui il “finito” di Heidegger non vada più inteso come il “contingente”. Tradizionalmente, infatti, il contingente è il finito che c’è, ma potrebbe anche non esserci; e che, proprio in quanto non necessario, implica nella sua struttura un rapporto di dipendenza con una fonte esterna da cui riceve l’essere. Ad un ente contingente, dunque, l’essere non appartiene per principio, come in Dio, ma gli pertiene solo accidentalmente

⁵ Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, il melangolo, Genova 1990, pp. 75 ss.

– direbbe Avicenna –, gli accade. La finitezza di Heidegger, invece, è una finitezza “assoluta”. Cosa vuol dire? È un po’ difficile da comprendere, perché nella storia del pensiero occidentale il finito è stato sempre accompagnato dalla sua ombra, che è l’infinito, e viceversa. Nel concetto di finitezza, infatti, impliciamo già almeno ipoteticamente l’infinito, come condizione preliminare per poter pensare il finito in quanto tale. Il tentativo di Heidegger è invece quello di capire questa finitezza come assoluta: cioè di mostrare che essa non è né una negazione né una derivazione, ma un’auto-assegnazione, nella quale, come nell’ente di natura aristotelico, qualcosa accade. Qualcosa viene alla presenza, viene all’essere, ma questo venire all’essere resta permanentemente differente da ciò che viene all’essere. Mentre per tutte le altre cose il venire all’essere coincide con quello che le cose sono, per l’essere umano il venire all’essere resta invece – come possibilità – qualche cosa di differente da ciò che egli diviene.

Ma allora, pongo una questione: quello che ha voluto fare Hannah Arendt, non è stato forse proprio il poter dare un nome, a questo venire all’essere? Mi riferisco al suo famoso concetto di *natalità*.

E attenzione: come per Heidegger la morte non è il semplice cessare della vita così mi sembra che la natalità della Arendt non alluda al semplice essere partoriti. Si parla, in entrambi i casi, di una dimensione permanente. È in questo momento, è ora, che sono nato! Non nel senso, ovviamente, che io sia nato adesso, o che prima di entrare in quest’aula fossi ancora nel grembo di mia madre – no di certo –, ma “sono nato adesso” nella misura in cui il mio esser nato è una dimensione permanente: non solo iniziale in senso cronologico, dunque, ma originaria. Ovvero, me la porto addosso; e me la porterò addosso sempre, fino al giorno della mia morte. Così come Heidegger afferma che fino a quando l’Esserci vive esso è per la morte, allo stesso modo mi sembra di poter dire che, per la Arendt, *fiutanto che viviamo, permanentemente siamo nati*.

Naturalmente, ad Heidegger interessava di più la questione del nostro rapporto con il futuro. L’essere-per-la-morte infatti lo si capisce come questa permanente possibilità di *avere da essere* sé stesso. Se mi fermassi al fatto che “sono stato generato”, infatti, mi concepirei soltanto come prodotto; invece, devo pensarmi come un essere che *ha da essere*. E “ha da essere”, è meglio che “deve” essere: il verbo “dovere” ha un valore molto etico nella nostra lingua, come se indicasse un compito da eseguire - non ha molto senso, in questo caso. Invece “ho da essere” indica che io “sono” questa possibilità; una possibilità che, appunto, non è mai qualcosa di già avvenuto e di cui io debba solo trarre le conseguenze. È come se io

dovessi sempre *incominciare* – e qui troviamo la Arendt, paradossalmente. Ma, appunto, Heidegger non arriva mai a dirlo in questi termini. Ed è proprio questo il punto che mi piace sottolineare: è come se dalla tessitura del pensiero heideggeriano, la Arendt vada a prendere un filo, lo sfilì, e con quel singolo filo arriva a dire una cosa che nella tessitura originale non poteva essere pensata.

Scrivendo Heidegger in *Essere e tempo*: «La morte in quanto possibilità non offre niente ‘da realizzare’ all’Esserci e niente che esso stesso possa *essere* come realtà attuale»⁶. È questo ciò che lo interessa: mentre tutte le altre possibilità che noi possiamo avere nella vita sono possibilità che cercano di realizzarsi, la morte è il segno di una possibilità che non si realizza e che non può realizzarsi mai. Essa è «la possibilità dell’impossibilità di ogni comportamento verso..., di ogni esistere»⁷. Quindi, il senso dell’essere-per-la-morte sta proprio in questo, cioè nel fatto che nessuna possibilità ontica realizzerà mai il mio essere. Se io dico, ad esempio, anche banalmente, “mi realizzerò se raggiungo quell’obiettivo”, ho già perso il mio proprio e autentico “me stesso”. Soltanto lasciando aperta questa possibilità, e addirittura rovesciandola nell’impossibilità – la mia più propria possibilità – posso non chiudermi come un ente tra gli enti.

Addirittura Heidegger parla, come ricorderete, di un precorrimiento, di un’anticipazione della morte, che naturalmente non ha niente a che vedere con il suicidio. Anticipare la morte significa far venire fuori, svelare «la possibilità dell’incommensurabile impossibilità dell’esistenza»⁸. Questa impossibilità è dunque il nome esistenziale per dire la differenza ontologica che abita l’essere umano: un ente diverso da tutti gli altri enti, una struttura aperta, una possibilità, un futuro che deve ancora sempre avvenire, e che però al tempo stesso è anche un essere-gettato, cioè un passato. Ciò non vuol dire unicamente che io abbia un’eredità storica – anche questo, certo. Ma si tratta di un passato a livello ontologico: sono cioè irredimibilmente assegnato alla mia finitezza, e non potrò mai compiermi come possono compiersi gli altri enti, che sono semplicemente quello che sono.

Chiudo la citazione: «L’anticiparsi della morte si rivela come la possibilità della comprensione del poter essere *più proprio* ed estremo, cioè come la possibilità dell’*esistenza autentica*»⁹. Teniamo a mente questa locuzione, “il

⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), nuova ed. italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 2005, p. 314.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

poter essere più proprio” perché è quella che la Arendt riprenderà parlando invece della nascita.

Infine, negli ultimi paragrafi di *Essere e tempo*, Heidegger parla della storicità – ed è sul senso della storicità nella politica, nell’agire politico degli uomini, che si soffermerà molto anche la Arendt – affermando che la storia coincide con il senso del destino (nello stesso modo in cui la temporalità dell’esistenza non parte dal passato per andare al futuro, attraverso il presente, ma al contrario parte dal futuro per andare al passato e poi ricadere nel presente). E il senso del destino è l’essere liberi per la propria morte. Sembrerebbe quasi una formulazione stoica, ma non lo è: essere liberi per la propria morte vuol dire comprendere l’esistenza più autentica, più propria, cioè l’essere aperti rispetto a qualsiasi determinazione ontica.

Lasciamo ora da parte Heidegger, al quale abbiamo chiesto di dirci fin troppo per poter capire Hannah Arendt. E prendiamo in mano *Vita activa*: qui la Arendt, sintetizzando al massimo questa differenza di prospettive, e partendo dal concetto di azione dice: «Poiché l’azione è l’attività politica per eccellenza, la *natalità e non la mortalità* può essere la categoria centrale del pensiero politico, in quanto questo si distingue da quello metafisico»¹⁰.

Per chi fa il nostro mestiere è un’annotazione tanto concentrata quanto essenziale: ciò che qui si dice, sciogliendo un po’ il testo e dispiegandolo, è che il pensiero *metafisico* – e la Arendt ha senza dubbio in mente Heidegger – trova il suo principio nella mortalità, proprio in senso heideggeriano, cioè come insistenza sull’essere dell’Esserci come estrema impossibilità; il pensiero *politico*, invece, ha come principio la natalità. Ecco, questa è una differenza che lei tematizza esplicitamente: pensiero metafisico e pensiero politico. Però teniamo presente che qui per pensiero politico non si intende innanzitutto una dottrina politica, o una teoria; la politica è piuttosto un pensiero dell’agire, dell’Esserci come essere agente.

Possiamo notare dunque una diversità estrema di posizioni, all’interno però di una struttura analoga: Heidegger vuole interpretare l’essere dell’essere umano, il nostro essere, come una modalità di accadere, e non semplicemente come la constatazione di un ente. La sua domanda, espressa nei miei termini, sarebbe: “Che cosa accade quando esistiamo?” Questo è il problema che lui pone. Nello stesso modo, la Arendt si chiede: “Che cosa accade quando agiamo?”.

¹⁰ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2004, p. 8.

E così come Heidegger non intende questo “accadere” in riferimento all’insieme di tutte le cose che possiamo essere, ma si riferisce solo all’impossibilità incommensurabile, irriducibile dell’esistenza; così anche la Arendt non allude a tutte le cose che possiamo fare quando agiamo. Questo infatti sarebbe un interrogativo pertinente ad altre sfere, come quella della *produzione*, ad esempio. L’azione invece è una sfera ontologica: non riguarda, dunque, la capacità di fare tante cose; non esprime una concezione attivistica. Piuttosto, l’azione è il movimento con cui noi stiamo al mondo, anche se non facciamo niente di particolare.

Lo si può capire meglio attraverso i concetti aristotelici di φύσις e di κίνησις, che Heidegger spesso riprende: per Aristotele, ricorderete, il movimento non è, come poi dirà Galilei, la traslazione da un punto A ad un punto B, ma è ciò che accade nell’ente anche quando questo è in quiete. Lo stare in quiete, fermo, infatti, è già un muoversi, un insistere, un venire alla presenza. Così per la Arendt l’agire non è un fare tante cose. Tanto che anche nella perplessità, o nella sospensione, o nel rifiuto dell’azione, l’essere umano agisce, accade. Ecco, lo direi proprio così: l’essere umano *si dà* in azione. Non è appena il prodotto di tutte le cose che fa. Questo, secondo me, è proprio l’ambito del politico: un politico inteso in senso ontologico, sebbene da esso possano scaturire poi, ovviamente, anche delle conseguenze di giudizio sul piano della dottrina politica vera e propria.

Ma vediamo qualcosa più nello specifico. Come tutti sappiamo, sono molti i luoghi in cui la Arendt parla della natalità. Purtroppo, il modo in cui lo fa è sempre tanto intenso quanto intuitivo: non la sviluppa mai del tutto. E quasi sempre, quando ne parla, lo fa ricorrendo alla celebre locuzione di Agostino: «*Initium ut esset, homo creatus est*» (*De Civitate Dei*, XII, 20)¹¹.

Questa è una di quelle citazioni che si possono tradurre in modi diversi. Ma credo che, rispettando lo spirito del discorso arendtiano, la traduzione più corretta sia questa: «l’uomo è stato creato perché ci potesse essere un inizio».

L’inizio è infatti la discontinuità nel tessuto dell’essere: è soluzione di continuità; interruzione e inaugurazione; novità o, come dice la Arendt, libertà. Nella necessaria consecuzione degli esseri, ad un certo punto l’essere stesso si interrompe e rinasce. Come un meccanismo che si inceppa, perché qualcosa di

¹¹ Sul rapporto di Hannah Arendt con Agostino si può vedere la tesi di dottorato apparsa nel 1929: H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, trad. it. di L. Boella, SE, Milano 2004. Ma vedi anche L. Boella, *Hanna Arendt. Amor mundi*, in *Agostino nella filosofia del Novecento*. Vol. I: *Esistenza e libertà*, cit., pp. 125-146.

nuovo incomincia. E ciò che irrompe non può essere ridotto ad una semplice conseguenza di fattori antecedenti. In un certo senso sì, perché è ovvio che per ogni nascita ci sia bisogno di qualcuno che la “produca”. Ma, come abbiamo detto prima, non si tratta di un’idea biologica, quanto ontologica: l’essere nato vuol dire che si ricomincia sempre. Ciascuno di noi, cioè, non incomincia solo quando nasce, ma in ogni istante del tempo – non solo latitudinalmente, dunque, ma anche longitudinalmente. È questo secondo me l’aspetto più interessante: il nostro agire è la novità. Per questo, siamo sempre un inizio, anche se, biologicamente, saremmo piuttosto una “continuazione”, perché portiamo avanti le conseguenze di un fenomeno che ci precede (appunto, la nascita).

Bene, ne *Le origini del totalitarismo* (1951), com’è noto, viene detto che a differenza delle tirannie dell’antichità o dei sistemi dispotici della modernità, i totalitarismi contemporanei hanno come carattere distintivo quello di “eliminare il pensiero”. Non si limitano cioè ad una privazione della libertà, o ad una forma di controllo sui corpi, ma sono un vero e proprio smantellamento della “memoria dell’inizio”; del fatto che ciascuno di noi è inizio, e quindi possibilità di novità, di libertà.

I totalitarismi mirano a privare gli esseri umani della loro stessa nascita, sostiene la Arendt. È interessantissimo questo: nel testo del ’51, l’autrice mette in connessione la privazione del pensiero con la privazione della nascita, e dunque della libertà. Pensiero, nascita e libertà sono un *unicum*. La ricaduta esistenziale e anche psicologica di ciò è molto significativa: non soltanto le vittime, infatti, ma anche i carnefici dovranno autoconvincersi che la loro esistenza al mondo è superflua. Dovranno concepirsi, cioè, come i pezzi di una macchina, sostituibili ed interscambiabili in ogni momento. È questo il grande potere della privazione della memoria della nascita: trasformare ciascuno di noi in qualcosa che potrebbe benissimo non esserci o essere rimpiazzato da qualcos’altro. E ciò vale tanto per le vittime, quanto per i carnefici. Anche Eichmann a Gerusalemme mostrò quanto fosse stato convinto di essere, in fondo, soltanto un ingranaggio della macchina, e di non poter apportare nulla di realmente alternativo, che facesse inceppare il sistema.

Vi sono a questo proposito dei brani de *Le origini del totalitarismo* che sembrano scritti da Heidegger, ad esempio quando la Arendt dice che la coercizione esercitata dal totalitarismo è una sottomissione alla logicità, al pensiero ridotto puramente a logica. Mentre «sulla nascita [sull’inizio] nessuna logica, nessuna deduzione cogente ha alcun potere, perché la sua catena

presuppone l'inizio, sotto forma di premessa»¹². La logica è il tentativo di rendere consequenziale e deducibile tutto, anche l'irriducibile dell'esistenza. Per questo la natalità è un'interruzione della logica stessa; il che non vuol dire che sia qualcosa di irrazionale, ma, appunto, di indeducibile. È un generarsi che non può essere dedotto con un ragionamento semplicemente coerente o cogente.

E quindi (questo mi interessa molto), di fronte alla minaccia del totalitarismo, la soluzione che la Arendt propone non è di tipo etico – come il discutere della possibilità di un comportamento diverso, o di decisioni diverse, ecc. –, ma è una soluzione, direi, “noetica”: ha a che fare cioè con il rendersi conto, con l'acquisizione della propria possibilità estrema, che non è più, come per Heidegger, l'essere-per-la-morte, ma l'essere nati.

Direi addirittura che si può definire come una soluzione ontologica. L'uso di questa parola è un po' spinoso, se parliamo della Arendt, come si può forse già capire guardando la differenza da lei tracciata tra il politico e il metafisico. E anche il concetto di “azione” indurrebbe ad esser cauti nell'uso dell'aggettivo “ontologico”. Tuttavia c'è un passo di *Vita activa* (o *The human condition*, *La condizione umana*) che è molto illuminante in proposito. Sentite:

«Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane dalla sua normale, 'naturale' rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire [*dunque qui è lei a dirlo esplicitamente: la natalità è la struttura ontologica dell'agire. E, viceversa, quest'ultimo non è soltanto una struttura pratica, una prassi di comportamento in vista di un fine, ma è l'esplicitazione di una struttura ontologica, la natalità*]. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'essere nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà [*ecco il compito del pensiero, ma anche il compito dell'esistere: fare esperienza di questa facoltà*] può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana, che l'antichità greca ignorò completamente. [*Mi ha sempre molto colpito il fatto che la Arendt, pur essendo un'ebrea atea, abbia avuto una comprensione di alcune parole della tradizione cristiana che spesso neanche i cristiani hanno avuto. La fede e la speranza, qui, non nascono perché aspettiamo utopicamente un mondo migliore, o perché ci impegniamo in nuove strategie, ma perché capiamo cosa voglia dire il miracolo di esser nati. È solo per questo che possiamo avere fede e speranza: per una cosa che ci è successa; e perché questo qualcosa che ci è successo lo siamo ancora noi stessi*]. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa ed efficace espressione nelle poche parole con cui il Vangelo annunciò la lieta novella dell'Avvento: ‘Un bambino è nato fra noi’»¹³.

¹² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, p. 648.

¹³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 182. Le parti riportate in corsivo, tra parentesi quadre, sono commenti dell'autore al testo della Arendt. Lo stesso vale per le citazioni successive (n.d.r.).

La Arendt avverte, anche se non da cristiana, quella lieta novella, e avverte che è “lieta” perché di ogni nascita si può dire “Un bambino per noi è nato”. Questa è l’espressione di quella risposta non innanzitutto etica, ma noetica e – lasciatemelo dire, a questo punto – ontologica che la nascita offre nei confronti del totalitarismo. In questo senso, essa costituisce il punto di resistenza più radicale al potere. Mentre qualsiasi altra contro-ideologia, infatti, sarebbe orientata ad un dover-essere (dobbiamo fare delle cose), l’esser nati non è mai un dovere; non sarebbe nemmeno pensabile come dovere, ma solo come un evento.

In *Vita activa* la Arendt sottolinea che la condizione umana – cioè l’esser nati e l’agire – non coincide con la natura umana, è un’altra cosa¹⁴. Nella *natura* umana, infatti, è in atto il meccanismo biologico; nella *condizione* umana vi è invece la comprensione dell’esser nati come azione. Questo è decisivo: avere coscienza dell’esser nati è azione. Cioè, l’azione non è una conseguenza, rispetto alla nascita, ma è precisamente il pensare la propria nascita, l’averne memoria. E si traduce, come scrive la Arendt, nella «sorpresa dell’imprevisto»¹⁵.

Si può capire facilmente a questo punto perché la Arendt, sempre in *Vita activa*, identifichi nettamente la nascita con la libertà. Quest’ultima infatti non è qualcosa che vada raggiunto o costruito, ma piuttosto qualcosa che bisogna “assumere”. Esattamente come per Heidegger essere-per-la-morte significava assumere la propria finitezza, così per la Arendt ciò che va assunto è l’inizio.

Solo quando agisce, l’uomo rischia il proprio “chi”; rischia e scopre la propria identità, che è sempre un’identità storica, un’identità che accade politicamente.

Riepilogando, dunque, ciascun uomo è una novità assoluta, e l’azione è la memoria di questa novità. Rispetto a questo, la Arendt non ha detto molto di più. E qualcuno potrebbe rammaricarsene – sappiamo, tra l’altro, che quando morì nel ’75, lasciò incompiuta la sua ultima opera, *La vita della mente*. Ma questo “poco” che ha detto in proposito ritorna, credo, in quasi tutti i suoi scritti; lo dice sempre. E tuttavia, senza dire mai molto di più. È come se avesse il pudore della politologa, e ogni volta volesse limitarsi a ricordare semplicemente la struttura ontologica dell’origine. Qualcuno potrebbe rammaricarsene, dicevo, ma probabilmente c’è un motivo – difficile da spiegare: diciamo che questo è un nucleo ontologico talmente significativo, per lei, che non lo si può sviluppare. Perché? Perché lo sviluppo della nascita è la vita. Quindi, il problema non è

¹⁴ *Ivi*, p. 9.

¹⁵ *Ivi*, p. 129.

capire tutte le cose che sono nate dalla nascita ma, al contrario, *capire la nascita in tutte le cose*. Lo ripeto: non capire e sviluppare tutte le cose che possono derivare dalla nascita, ma capire la nascita in ogni cosa. Quel longitudinale di cui si diceva prima.

Vorrei concludere, a questo punto, con due testi. Dobbiamo ricordare che Heidegger è stato affettivamente molto importante per la Arendt: e se forse non fu l'unico amore, fu però certamente un amore molto grande, per lui. L'amore di Heidegger, inoltre, è penetrato nel pensiero della Arendt, oltre che nel suo cuore (anche se non credo si possa dire che lo stesso sia accaduto per lui).

Nel 1933 la Arendt, ebrea, fu costretta ad emigrare negli Stati Uniti, e qui diede inizio, come sappiamo, alla sua brillante carriera: andò a Yale, a Princeton, ad Harvard, insomma diventò una stella di prima grandezza, pur rimanendo sempre un po' "scomoda", anche agli occhi della stessa comunità ebraica (ricorderete le polemiche legate alla pubblicazione de *La banalità del male*). In questo lungo periodo, i rapporti tra i due non si interruppero mai, anche se a distanza; si rividero dopo vent'anni. E nonostante tutte le polemiche sulla vicinanza iniziale al nazionalsocialismo e sul Rettorato di Heidegger nel 1933, la Arendt è sempre rimasta fedele, non soltanto al suo amato professore, ma ancora di più al pensiero di Heidegger¹⁶.

Nel 1953 Arendt scrive un testo bellissimo, che si intitola *Heidegger e la trappola per volpi*. È un apologo: l'amore che lei provava non le ha impedito di capire quale fosse il problema del suo amato. Scrive la Arendt:

«Heidegger dice fierissimo: 'la gente dice che Heidegger è una volpe' [*quindi un tipo astuto*]. Questa è la vera storia della volpe Heidegger. C'era una volta una volpe, ma così priva di scaltrezza che non solo cadeva continuamente nelle trappole, ma non era in grado di percepire la differenza tra una trappola e ciò che non lo è. Questa volpe aveva un altro difetto, qualcosa non andava nella sua pelliccia, cosicché era del tutto sprovvista della naturale protezione contro gli inconvenienti della vita da volpe [*i suoi errori col regime nazista*]. Questa volpe, dopo aver girovagato per tutta la giovinezza nelle trappole di altra gente e non essendole rimasto sano per così dire neanche un pelo della sua pelliccia, prese la decisione di ritirarsi del tutto dal mondo delle volpi e si diede alla costruzione di una tana da volpe [*appunto, il pensiero di un nuovo inizio come superamento della metafisica, i Trattati da pubblicare postumi, i Quaderni neri, ecc.*]. Nella sua raccapricciante ignoranza su cos'è una trappola e cosa non lo è, e con la sua

¹⁶ Sul complesso rapporto di pensiero tra i due autori rimando a S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 17-43.

incredibile perizia in trappole, pervenne a un'idea nuovissima e, tra le volpi, inaudita [*questo è geniale*]: si costruì come tana una trappola...»¹⁷.

E poi tutti quanti andavano a trovare la volpe entrando nella trappola. E la volpe era ben contenta di accoglierli, però il rischio dei suoi visitatori, di tutti gli “heideggeriani”, era di rimanere intrappolati. Alcuni riuscivano a fuggire dalla trappola, altri no. Ma soprattutto non riuscì mai ad uscire dalla sua trappola la volpe stessa. E conclude così la Arendt: da questa trappola

«chiunque poteva uscire e andarsene, tranne lei stessa. La trappola le era stata letteralmente costruita addosso [*cioè a dire: la radicalità del suo pensiero è qualcosa che lo ha bloccato. Nei nostri termini: l'essere-per-la-morte gli ha impedito di comprendere che cosa voglia dire esser nati*]. La volpe che abitava la trappola però diceva, tutta fiera; entrano in così tanti nella mia trappola, sono diventata la volpe migliore di tutte. E anche in questo [*conclude la Arendt*] c'era qualcosa di vero: nessuno conosce le trappole meglio di chi passa tutta la vita in una trappola»¹⁸.

Esiste una speranza di uscire da questa trappola? Una speranza rispetto all'esistenza come trappola? Ovvero, l'esistenza può essere intesa non più come impossibilità, ma come inizio? È possibile intendere la propria finitezza non soltanto come “essere-per-la-morte”, ma come “essere nati”? È possibile questa speranza – nel significato che abbiamo visto prima –, questa gioia, questa positività dell'esser nati, per cui si può agire?

Come sapete, “speranza” e “gioia” sono due termini molto rari in Heidegger. Le parole che riscontriamo sono piuttosto “noia”, “paura”, “spavento”, ma soprattutto “angoscia”, il sentimento ontologico fondamentale che scaturisce dall'avvertire l'impossibilità dell'esistenza. In verità, c'è un punto in cui la gioia viene menzionata da Heidegger, ed è nella famosa conferenza del 1929, *Che cos'è metafisica?*, dove si dice che gli esseri umani percepiscono i problemi metafisici patendoli in alcuni stati d'animo, quali la tristezza, la paura, la gioia e l'angoscia. Poi, però, della gioia non si parlerà più.

Tuttavia, questa vibrazione positiva della nascita – non della nascita uterina, ovviamente, ma della nascita come dimensione ontologica – l'ha percepita forse anche Heidegger, come tutti noi. E forse, l'ha percepita veramente quel giorno in

¹⁷ H. Arendt e M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altri documenti*, trad. it. di M. Bonola, Einaudi, Torino 2007, p. 276.

¹⁸ *Ivi*, p. 277.

cui ha incontrato Hannah Arendt, come si evince da una lettera datata del 24 aprile 1925. Martin Heidegger ad Hannah Arendt:

«Oggi sei arrivata così felice, raggianti e libera, proprio come mi auguravo che fosse il tuo ritorno a Marburgo. E io sono stato stordito dallo splendore di questo essere umano, a cui posso essere vicino fino a usare il ‘tu’. E quando tu, essendoti accorta che sembravo quasi assente mi hai domandato se dovevi andartene, allora ero con te, completamente solo, libero dalle preoccupazioni del mondo e dai pensieri, nella *gioia* luminosa del fatto che tu ci sei»¹⁹.

¹⁹ *Ivi*, p. 17.